



Tempestiva

SACRALIDADES MEDIEVAIS

RELÍQUIAS, DEVOÇÕES E SENSIBILIDADES

TAÍS NATHANNY PEREIRA
JOÃO VÍCTOR BERNARDES
WEMERSON ROMUALDO
(ORGANIZADORES)

SACRALIDADES MEDIEVAIS

RELÍQUIAS, DEVOÇÕES E SENSIBILIDADES

© Editora Tempestiva, 2025

Todos os direitos reservados

Edição: Ivan Vieira Neto

Revisão: Renata Cristina de Sousa Nascimento

Diagramação: Wemerson dos Santos Romualdo

Conselho Editorial

Prof. Dra. Andreia Lopes Frazão

UFRJ

Prof. Dra. Armênia Maria de Souza

UFG

Prof. Dr. Dirceu Marchini Neto

UNIFESP

Prof. Dra. Flavia Galli Tasch

UNIFESP

Prof. Dra. Paula Pinto Costa

UP

Prof. Dr. Paulo Duarte Silva

UFRJ

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T135s

Sacralidades Medievais: relíquias, devoções e sensibilidades / Taís Nathanny Pereira da Silva, João Victor Nunes Bernardes & Wemerson dos Santos Romualdo (org.). - Goiânia: Tempestiva, 2025.

932 pág.

ISBN 978-65-85142-14-4

1. História. 2. Idade Média. 3. Relíquias, devoções e sensibilidades. I. Silva, Taís N. P. II. Bernardes, João Victor N. III. Romualdo, Wemerson S.

CDU: 94”04/14”

CDD: 940.1

SACRALIDADES MEDIEVAIS

RELÍQUIAS, DEVOÇÕES E SENSIBILIDADES

TAÍS NATHANNY PEREIRA
JOÃO VICTOR NUNES BERNARDES
WEMERSON DOS SANTOS ROMUALDO
(ORGANIZADORES)

Esta publicação contou com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG).



Referenciando este livro

PEREIRA, Taís Nathanny; BERNARDES, João Victor Nunes; ROMUALDO, Wemerson dos Santos (Org.). *Sacralidades Medievais: relíquias, devoções e sensibilidades*. Goiânia: Tempestiva, 2025. ISBN: 978-65-85142-14-4.

Nota da Edição

A presente coletânea reúne capítulos originalmente apresentados como comunicações e resultados parciais ou finais de pesquisa no **II Congresso Internacional Sacralidades Medievais & II Simpósio Internacional Histórias Entrelaçadas**.

Cada texto foi submetido e aprovado conforme as normas estabelecidas para esta publicação, podendo ter sido revisado e atualizado pelos autores para adequação ao formato de capítulo.

O conteúdo, a forma de exposição, a fundamentação teórica e a exatidão das informações são de inteira responsabilidade de seus respectivos autores, não representando, necessariamente, a posição dos organizadores, do conselho editorial ou da instituição promotora. A revisão ortográfica, gramatical e das referências bibliográficas foi de responsabilidade exclusiva dos autores.

Esta obra, portanto, preserva a diversidade de perspectivas, abordagens e interpretações apresentadas durante as pesquisas, refletindo o pluralismo acadêmico que caracteriza o campo de estudo.

Sumário

APRESENTAÇÃO

Taís Nathanny Pereira 19

A ARTE SACRA BRASILEIRA DE CLÁUDIO PASTRO

Luiz Ricardo Bueno Pinheiro 23

A CONSTRUÇÃO DA DEVOÇÃO A SANTIAGO DE COMPOSTELA NA HISTÓRIA COMPOSTELANA

Marta de Carvalho Silveira 35

A GRAÇA ILUMINANTE: A FIGURAÇÃO DE SANTA LUZIA NA COMMEDIA DE DANTE ALIGHIERI

Matheus Henrique Batista Lopes Ribeiro

Daniel Lula Costa 51

A GUERRA ESPIRITUAL NA BRETANHA E A INFLUÊNCIA CRISTÃ ENTRE OS PAGÃOS (SÉC.VI)

Flavianny Mendes de Paula 63

A INFÂNCIA APÓCRIFA DE JESUS NAS IMAGENS DE SÃO MARTINHO DE ZILLIS (SÉCULO XII)

Claudio Kuievinny da Silva Duarte 73

A PRESERVAÇÃO DA CULTURA ROMANA POR MEIO DO CRISTIANISMO: UMA ANÁLISE DA REGRA DE SANTO AGOSTINHO

Matheus Roberto Breda Teixeira 89

A RESTAURAÇÃO DA FÉ NAS OBRAS DE GIL VICENTE: UMA ANÁLISE DE ALGUNS AUTOS DE DEVOÇÃO

Andreia Karine Duarte 105

A TRAJETÓRIA DE RAMON LLULL: DO PROFANO AO SAGRADO

Luma Fernanda Soares

Adriana Maria de Sousa Zierer 121

A VIAGEM SANTA DE AMBROSIO DE MORALES

João Marcelo Farias Rodrigues 135

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A AUTORIA NO CARMINA BURANA – SÉCULOS XII-XIII

Helena Macedo Ribas 151

“AN PAPA POTEST ERRARE”? AS CONSTITUIÇÕES EXIIT QUI SEMINAT (1279) E CUM INTER NONNULLOS (1323) E OS ESPIRITUAIS FRANCISCANOS

Gabriel Rodrigues de Souza 167

AS DIFERENTES PERSPECTIVAS DE ZÓSIMO E JORDANES (SÉCULO VI E.C.) SOBRE OS BÁRBAROS NOS GOVERNOS DE TEODÓSIO I, ARCÁDIO E HONÓRIO: CONSIDERAÇÕES INICIAIS DA PESQUISA

Jéssica da Costa Minati Moraes 191

CAMINHOS DE SANTIAGO DE COMPOSTELA ONTEM E HOJE: TURISMO RELIGIOSO EM CONTEXTO GLOBAL

Raísa Sagredo 205

CAMINHOS DO DESTERRO: A FRONTEIRA COMO ESPAÇO TRANSCULTURAL NO CANTAR DE MIO CID (1207)

Isabele Pacheco Dias 227

CATOLICISMO E MESSIANISMO: A RELIGIOSIDADE COMO ELEMENTO ESTRUTURAL DA SOCIEDADE BRASILEIR

Gleyzer Alves e Silva 245

CRÔNICAS, GENEALOGIAS E CANÇÕES: O ENTRELAÇAR DE TRADIÇÕES HISTORIOGRÁFICAS NO PORTUGAL TRECENTISTA

Rodrigo Prates de Andrade 263

DAS CANÇÕES DE GESTA AOS ROMANCES DE CAVALARIA: O MANUSCRITO DE HEIDELBERG

Lucas Pereira Arruda 281

DIÁLOGOS E TRANSFORMAÇÕES NO CRISTIANISMO ORIENTAL NO PASSADO E NO PRESENTE: UMA NOVA PERSPECTIVA

Roberta Bentes Surkamp

Murilo Moreira de Souza 295

DOS QUE NO REINO DE PORTUGAL PEDEM ESMOLAS PARA SANTA MARIA DE GUADALUPE

Aires Gomes Fernandes 313

ENTRE O VERDADEIRO E O IDEALIZADO, A REMEMORAÇÃO DE LUÍS IX NA OBRA HISTOIRE DE SAINT LOUIS POR JEAN DE JOINVILLE

João Victor Nunes Bernardes 331

EPISTOLA DE BUCCELLA DATA JUDAE ET DE VERITATE DOMINICI CORPORIS

Wemerson dos Santos Romualdo

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Taís Nathanny Pereira 345

FILHAS DE EVA: A TRANSFORMAÇÃO DA FIGURA DA BARREGÃ A PARTIR DO ESTABELECIMENTO DO CELIBATO ECLESIAÍSTICO

Ana Carolina da Silva 367

FRONTEIRAS CULTURAIS ENTRE CRISTÃOS E MUÇULMANOS: UM OLHAR A PARTIR DAS VESTIMENTAS EM PORTUGAL NA BAIXA IDADE MÉDIA

Merlim Miriane Malacoski 385

HÉCATE E HERMES NA MITOPOÉTICA

Jaqueline Da Silva 399

HISTORIA DE AL-ANDALUS: IBN AL-KARDABŪS ENTRE CRÓNICA E A “HISTORIOGRAFIA” MEDIEVAL MUÇULMANA

Éderson José de Vasconcelos 415

HISTÓRIA GLOBAL E MEMÓRIA RITUAL: UMA LEITURA DO ITINERÁRIO DE BENJAMIN DE TUDELA

Taís Nathanny Pereira

Wemerson dos Santos Romualdo 431

IDEALIZAÇÃO DA VIRGINDADE DA RAINHA ELIZABETH I NA OBRA “THE MONUMENT OF MATRONES” (SÉCULO XVI)

Gleyce Hellen Ribeiro Maia 445

IDENTIDADE CRISTÃ E GÊNERO NA PRIMEIRA IDADE MÉDIA: AS REFERÊNCIAS NA VIDA DE MACRINA (SÉCULO IV)

Wendell dos Reis Veloso 463

IMAGINÁRIO E SIMBOLISMO ACERCA DO MILAGRE DA LANÇA SAGRADA DURANTE A PRIMEIRA CRUZADA

Yasmin Oliveira Santos 479

INFLUXOS PSEUDO-DIONISIÁCOS NA DEFESA DA PLENITUDO POTESTATIS PAPAЕ (INÍCIOS DO SÉCULO XIV)

Eduardo Leite Lisboa 497

INTERPRETANDO A AUTORIDADE DE UMA RAINHA: O LONGEVO E TURBULENTO REINADO DE JOANA I DE NÁPOLES (1343-1382)

Joseane Passos Ferreira 513

**LA PEREGRINACIÓN DE CARLOMAGNO - IMAGINÁRIO E NARRATIVA:
NOTAS INTRODUTÓRIAS**

Ana Caroline de Abreu Santana 531

**MARIA MADALENA: MITOS, RELÍQUIAS E PEREGRINAÇÕES NA FRANÇA
MEDIEVAL**

Maurício Melo Taveira

Mariosan de Sousa Marque 541

**NARRATIVA E HISTORIOGRAFIA: UMA ANÁLISE DO RELATO DA CIDADE DE
GOIÁS NO SÉCULO XIX NA VISÃO DO VIAJANTE SAINT-HILAIRE**

Pollyana Custódia Ferreira Santos 559

**O DIÁRIO DO BURGUEZ DE PARIS. RITOS E CONFLITOS URBANOS NAS
PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XV**

Fabiano Fernandes 575

**O IDEÁRIO CRUZADÍSTICO NO EXPANSIONISMO IBÉRICO MEDIEVAL EM
DIREÇÃO À ÁFRICA: AFONSO X DE CASTELA E AFONSO V DE PORTUGAL**

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Aline Dias da Silveira 589

**O PASSADO PAGÃO DA ISLÂNDIA, SEGUNDO O ÍSLENDINGABÓK DE ARI
ÞORGILSSON**

João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa

Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho 609

**O SAGRADO EM “O JARDIM DAS DELÍCIAS TERRENAS” DE HIERONYMUS
BOSCH**

Laura Beatriz Alves de Oliveira 625

O SANTO QUE NÃO É SANTO E O INIMIGO NÚMERO UM DA REPÚBLICA
Evellyn da Silva Dutra 643

OS ANTECEDENTES DA PRIMEIRA FASE DA ICONOCLASTIA
Isabely Gurgel de Castro 657

OS ARQUIVOS PERMANENTES, SEUS ACERVOS E A OPERAÇÃO HISTORIOGRÁFICA – CAMINHOS DA PESQUISA E DA ESCRITA DA HISTÓRIA DA AMÉRICA PORTUGUESA NAS MINAS SETECENTISTAS
Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva 671

OS MILAGRES DE SANTA FÉ: HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA NOS ESTUDOS DAS FAIDAS (SÉCULO XI)
Leandro Ribeiro Brito 687

OS USOS POLÍTICOS DOS MONUMENTOS FUNERÁRIOS DA REALEZA CASTELHANA ENTRE OS SÉCULOS XIV E XV
Hugo Rincon Azevedo 703

PERSPECTIVAS GÓTICAS NA NOSSA SENHORA DAS DORES DE ALEIJADINHO: ENTRE VESPERBILD E BARROCO
Karin Philippov 723

PODER E RELIGIÃO EM TÍTO LÍVIO: UMA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES SACERDOTAIS DA PRIMEIRA PÊNTADE DE AB VRBE CONDITA (SÉCULO I AEC)
João Pedro de Almeida Castro 745

RAINHAS AFRICANAS: O PODER FEMININO NA IDADE ANTIGA
Brunno Soares da Cruz Barbosa
Alanna Vanessa Mendes Moreira 765

REFLEXÕES SOBRE GÊNERO E PODER NA FIGURA DA PRINCESA SANTA OLGA DE KIEV: NARRATIVA DOS ANOS PASSADOS (SÉC. XI-XII)
Anna Beatriz Oliveira Castro 781

RELIGIÃO E FÉ: NOTAS SOBRE A IGREJA MEDIEVAL E A HISTÓRIA DA MEDICINA

Paulo Afonso Tavares 795

RELÍQUIAS E A EDIFICAÇÃO ESPIRITUAL DO ESCORIAL NA OBRA DO FREI JOSÉ DE SIGUENZA

Camila Cristina Souza Lima 811

REPENSANDO O TEMPO HISTÓRICO NO ENSINO DE HISTÓRIA MEDIEVAL POR MEIO DA VISÃO DE TÚNDALO (XIV- XV)

Bianca Trindade Messias 825

SANTA ISABEL E SACRALIDADE: UM PROCESSO EM CONSTANTE CONSTRUÇÃO

José Carlos Gimenez 837

SE DEUS É BRASILEIRO, O PAPA PASSOU POR GOIÁS

Larissa Gonçalves Cotrim 851

UM RIO E SEU APÓSTOLO: CAMINHOS DO CRISTIANISMO NA BACIA DO ARAGUAIA

Wisley Micael Soares da Silva 865

UMA ANÁLISE COMPARATIVA DE VERSÕES PORTUGUESAS DO MANUSCRITO MEDIEVAL A VISÃO DE TÚNDALO VERSÕES 244 E 266

Filipe Nunes Chaves Campos 879

UMA ANÁLISE DA PERSONAGEM URGANDA DA OBRA AMADIS DE GAULA: A DUBIEDADE NA FIGURA DE PERSONAGEM FEMININA LIGADA À MAGIA

Evilyn Gabrielly de Souza Silva Vilela 893

“ [...] COMO PODRÍA EXTRAER DE LUGARES MENOS DECENTES AQUELLAS MARGARITAS”: UMA REFLEXÃO ACERCA DA FURTA SACRA IBÉRICA A PARTIR DO “PIO LATROCÍNIO” DE DIEGO DE GELMÍREZ

Luiz Octávio Lima de Mello 911

Apresentação

Entre os múltiplos fios que tecem a urdidura do tempo histórico, há aqueles que, embora tecidos há séculos, continuam a pulsar no presente, convocando-nos a um diálogo que é, ao mesmo tempo, exercício de memória e gesto de reinvenção. A Idade Média — tantas vezes reduzida a estereótipos ou encapsulada em leituras superficiais — revela-se, quando abordada com rigor e sensibilidade, como território vasto, complexo e fecundo, onde se forjaram ideias, imagens, instituições e sensibilidades que ainda hoje ressoam em nossas práticas, imaginários e discursos. Este volume, fruto do labor coletivo de pesquisadores dedicados a desvendar essas tramas, apresenta-se como ponte entre tempos: um convite a percorrer sendas antigas com olhos renovados, descobrindo nas pedras gastas pelo passado as inscrições que continuam a nos interpelar.

Ao lançar-se o olhar sobre o presente compêndio, cumpre ao leitor situá-lo no seio de um movimento intelectual mais amplo, que tem por horizonte não apenas a preservação e a atualização dos estudos medievais, mas também a edificação de espaços de interlocução capazes de acolher vozes múltiplas, métodos diversos e perspectivas interdisciplinares. É precisamente neste espírito que se inscrevem o II Congresso Internacional Sacralidades Medievais e o II Simpósio Internacional Histórias Entrelaçadas, instâncias catalisadoras de encontros que, ao mesmo tempo que preservam o rigor filológico e historiográfico, cultivam a escuta e a abertura à alteridade de temas, abordagens e sujeitos.

A obra ora apresentada constitui, assim, mais do que a reunião de comunicações transformadas em textos; é a cristalização de um exercício coletivo de pensamento, em que se entrelaçam pesquisas de fôlego, ensaios de caráter interpretativo e reflexões que, partindo de objetos singulares —

imagens, crônicas, relicários, narrativas épicas, documentos normativos, obras literárias e testemunhos de viajantes —, se desdobram em questões que atravessam os séculos e interpelam nosso próprio tempo. Aqui, o medieval não se apresenta como um passado encerrado em si mesmo, mas como um campo de tensões e permanências, onde se forjam representações, se disputam sentidos e se constroem identidades.

A amplitude temática dos capítulos, visível desde o primeiro folhear do sumário, atesta a vitalidade do campo: investigações que abordam a arte sacra, a liturgia e a iconografia dialogam com estudos sobre gênero, poder e religiosidade; análises de textos latinos, vernáculos e árabes convivem com leituras de manifestações culturais ibéricas, francesas, italianas e orientais; e há, ainda, um olhar atento para as reverberações modernas e contemporâneas dessas heranças. Esse vasto mosaico é resultado da convergência de pesquisadores provenientes de diferentes regiões do Brasil, representando uma pluralidade institucional que reforça o caráter descentralizado e inclusivo da produção acadêmica aqui reunida.

Importa sublinhar, também, a diversidade dos sujeitos que assinam estas páginas: discentes e docentes, jovens investigadores e estudiosos de trajetória consolidada, todos igualmente implicados na construção de um saber que, ao reconhecer-se como coletivo, transcende as fronteiras disciplinares e geográficas. Ao percorrer as contribuições, o leitor perceberá que essa pluralidade não implica dispersão, mas antes uma rica polifonia que se articula em torno de um eixo comum: a compreensão das múltiplas formas de sacralidade, historicidade e imaginação que estruturam as sociedades humanas.

A tarefa de organizar este compêndio coube a mim, ao João Vítor Bernardes (mestrando pela Universidade Federal de Goiás) e ao Wemerson Romualdo (mestrando pela Universidade Federal de São Paulo), pesquisadores integrantes do grupo Sacralidades Medievais, cuja atuação tem se distinguido por fomentar redes de pesquisa e criar pontes entre instituições, áreas de saber e tradições historiográficas. Sua intervenção, visível na curadoria dos textos e na tessitura temática aqui presente, é testemunho de um compromisso não apenas com o avanço da pesquisa, mas também com a formação de novas gerações de medievalistas.

Que esta obra, ao alcançar o leitor, cumpra dupla função: servir como registro dos debates, encontros e reflexões suscitados nos eventos que lhe deram origem e, ao mesmo tempo, projetar novas questões, inspirar novas investigações

e renovar o interesse pelo estudo de um período que, longe de se esgotar em si mesmo, permanece como espelho e enigma de nosso próprio presente. Pois é no diálogo com o passado — e na consciência de que todo olhar lançado sobre ele é, inevitavelmente, atravessado por nossos horizontes — que se constrói um saber histórico vivo, crítico e fecundo.

Taís Nathanny Pereira

Doutoranda pela UFSC

A Arte Sacra Brasileira de Cláudio Pastro

Luiz Ricardo Bueno Pinheiro¹

No decorrer da História é possível observar que em diversas épocas as sociedades correlacionam fortemente a arte e a fé, fazendo assim com que a fé pudesse oferecer seu conjunto de crenças, filosofia, imagens e com a arte pudesse aproximar, converter e conectar o fiel aquele credo específico. Pois a arte consegue traduzir esse vocabulário em forma e imagens. Cláudio Pastro em seus trabalhos se mostra bem próximo a essa filosofia, de que a Arte Sacra pode aproximar e conectar de forma mais forte o fiel ao Sagrado Cristão.

Primeiramente é necessário entender o artista e sua biografia antes de compreender todas as fontes que esse artista traz para o seu trabalho. Cláudio Pastro, nasceu em São Paulo em 1948. Durante a infância, obteve contato com a religião católica apostólica romana, já que na infância morou em frente ao convento das *Irmãs da Assunção*. Por influência da mãe obteve aproximou-se da arte já que ela era costureira e modista, seus primeiros rabiscos foram desenhados em papel de pão ao lado da mãe. Como para a época o papel era algo de difícil acesso, sua mãe juntava papel de pão para poder fazer seus desenhos e *croquis* e entregava alguns papeis para Pastro poder se distrair, enquanto trabalhava. Observando sua mãe fazer seus croquis e seus moldes para a costura ele foi dando seus primeiros passos dentro da arte.

Eu me conheço sempre com arte, desde os quatro ou cinco anos de idade. Minha mãe era modista, era costureira. Então eu ficava de olho em como ela desenhava as roupas. Naquela época não se tinha grandes elementos. Por exemplo, papel era uma coisa que não existia para a

¹ Estudante da Pontifícia Universidade Católica de Goiás do curso de História-Licenciatura, Bolsista de Iniciação Científica e orientando da Prof. Dr^a. Renata Cristina de Sousa Nascimento.

gente praticamente. Minha mãe juntava papel de padaria, que era um papel escuro, acinzentado, onde se punha o pão, e a gente desenhava ali. Às vezes ela se sentava na escada de casa e pedia que eu desenhasse o que eu quisesse, enquanto ela fazia os desenhos dela (...) minha avó de origem espanhola, juntava dinheiro o ano todo para uma ou duas vezes, ir ao Municipal numa ópera de uma grande personalidade que vinha a São Paulo. (...) Naturalmente, por mais simples que a família fosse, havia o elemento arte dentro (Pastro, 2018, p.105).

Sua formação acadêmica foi em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, mas foi somente em 1974 por influência de seus amigos que Pastro iniciou seus trabalhos na arte. Seu primeiro trabalho foi na Prefeitura de São Paulo em Itaquera, mas somente em 1975 que ele dá os primeiros passos na Arte Sacra, e a partir deste momento que ele começou sua dedicação. Após sua primeira exposição de cunho Sacro, durante 76 e 77 onde se encontrava Marchand Francesco Ricci que acaba por comprar toda sua exposição de 10 trabalhos. De 78 a 81 Pastro seguiu viagem à Itália onde faz um curso voltado a Arte Sacra na Academia de *Belle Arte Lorenzo da Virtego*.

Pastro além de ter contato com a Igreja Católica Apostólica Romana por boa parte da vida, obteve também contato durante os anos de 1981 a 1987 frequentou a Igreja Anunciação da Santíssima Mãe de Deus que tinha seu rito eslavo, é era uma Igreja Católica Ortodoxa. Esses dois contatos acabou por se fundirem no artista fazendo com que acabasse por incorporar em seus trabalhos os signos e ícones orientais e ocidentais, não fazendo distinção entre eles, mas fazendo com que sejam um só.

Pastro tem suas obras e seus trabalhos em mais de 350 igrejas e capelas tanto no Brasil como no mundo, o trabalho mais importante e qual “consagra” seu nome no meio da Arte Sacra foi da ornamentação da Basílica de Nossa Senhora Aparecida o maior santuário Mariano da América Latina. Claudio Pastro faleceu em 2016 devido um acidente vascular cerebral. A bagagem de Cláudio e cheia de referências, símbolos e ideologias tanto medievais ocidentais e orientais, mas também signos e iconografias brasileiras que marcam suas obras e seu trabalho. Por isso é necessário entender todo o contexto do artista antes de comentar sobre a Basílica de Nossa Senhora Aparecida.

Remetendo a Cristandade Medieval, temos a questão do uso da imagem dentro da liturgia cristã. Em uma primeira impressão existem opiniões distintas entre o Ocidente e o Oriente, já que no primeiro momento na teologia cristã existe um debate sobre o uso de imagens, que para eles poderia auxiliar o fiel em uma conexão do sagrado e já em determinado momento a imagem possuiu uma visão iconoclasta, e até mesmo era

incentivado a destruição de imagens, no Ocidente foi definido que o uso da imagem poderia ser utilizado, mas de forma representativa e de conexão com o sagrado. Na cultura bizantina o uso de ícones religiosos foi altamente desenvolvido e reverenciado já que eram enxergados como uma “janela” para o sagrado assim permitindo uma conexão maior do fiel com o sagrado cristão. E do mesmo modo do Ocidente esse debate do uso de imagem por vezes foi criticado e até mesmo existiu o incentivo para a destruição de ícones por aqueles que eram contrários à sua utilização. O uso de imagem tanto no Oriente como no Ocidente tinha como uma função pedagógica, é além disso era ligada a contextos teológicos, culturais e sociais.

As imagens, enfim, tem função de memória dos Santos, de Cristo, dos quais elas evocam as figuras de que tem por vezes seu poder miraculoso, mas jamais serem confundidas com eles (Schmitt, 2007, p.284)

É necessário entender o uso da imagem para que se possa fazer e compreender e interpretar a obra de Pastro, já que o artista faz bastante uso de imagens seja nas paredes, vitrais ou até no mobiliário da igreja fazendo assim uma arte sacra que acaba por compor toda a liturgia daquele templo e o que ele representa que é o recontro do fiel com Cristo. Mas se faz necessário entender que a igreja é um espaço sagrado em meio ao profano, uma Jerusalém Terrestre um lugar onde o fiel possa estar em contato com o sagrado.

A grande função da arte no cristianismo, mais do que simplesmente um meio didático, foi, é, e há de ser “porta e ponte” para o Mistério onde se passa do belo contemplado ao belo vivido (Pastro, 2002, p.6)

De acordo com Eliade, a igreja é um vislumbre do Paraíso já que se iguala a uma Jerusalém Celeste. Para as religiões monoteístas Jerusalém é uma cidade santa, e no imaginário cristão a cidade foi criada ao mesmo tempo que o paraíso, sendo assim existiriam duas cidades uma celeste, a qual se equivale ao Paraíso, e uma cidade terrestre que seria equivalente a um Paraíso na terra, que seria o edifício da igreja. Eliade também fala que o edifício religioso é um espaço sagrado na qual ele se manifesta em meio ao profano, uma cidade de Deus na terra. No imaginário cristão quando o fiel passa dos portais da igreja ele está saindo do profano e adentrando o sagrado.

A Jerusalém celeste foi criada por Deus ao mesmo tempo que o Paraíso, portanto in aeternum. A cidade de Jerusalém não era senão a reprodução aproximativa do modelo transcendente: podia ser maculada pelo homem, mas seu modelo era incorruptível, porque não estava implicado no Tempo[...] A basílica cristã, e mais tarde a catedral, retoma e prolonga todos esses simbolismos. Por um lado, a igreja é concebida

como imitação da Jerusalém celeste, e isto desde a antiguidade cristã; por outro lado, reproduz igualmente o Paraíso ou o mundo celeste (Eliade, 1957, p.35).

É interessante pensar que o edifício da Igreja é um sagrado em meio ao profano, quando o fiel passa pelos portais da igreja ele abandona o mundano, e se encontra nos braços do Sagrado. Pastro utilizou dessa filosofia em sua obra já que ele pensava em cada detalhe do edifício da igreja desde os vitrais, paredes, mobiliário e a organização de cada item, compondo assim uma conjuntura de sua obra. Ao nos referirmos ao Paraíso as imagens que vem em mente são de um local que possa transmitir paz, um sentimento de conforto em um lugar que seja acolhedor.

O edifício cristão não é um templo. Os cristãos têm consciência de que eles são Templos do Espírito Santo. A igreja cristã é a Jerusalém Celeste que desceu até nós qual noiva adornada para receber o esposo, o Corpo Místico, isto é, os cristãos que aí se reúnem em nome do Senhor. Esse espaço escolhido, num determinado lugar, é contrário à “Babilônia-externa”. Esse espaço é um oásis, o jardim do Éden, onde se encontram as verdadeiras delícias (Pastro, 2001, p.40).

Ao analisarmos essa citação de Pastro, podemos ver que ele era fiel a essa ideologia ele também faz uma breve citação ao livro de Apocalipse que reforça seu pensamento. A circunstância do templo fazer parte da Jerusalém Terrestre e um símbolo religioso, mas o símbolo vai além de si mesmo. Pela vivência, o símbolo faz parte do mundo e do universo do *homo religiosus* e do ser racional que analisa a religião, assim podendo conferir algum sentido.

A obra que consagra a carreira de Cláudio Pastro é da ornamentação interna da *Basilica de Nossa Senhora Aparecida* em São Paulo, um dos maiores templos marianos do mundo e um centro de grande peregrinação de fiéis. O templo dedicado a padroeira do Brasil tem uma ornamentação repleta de simbolismos e iconografias que bebem bastante da cristandade medieval, uma das referências do artista responsável pela obra.

Mas antes de aprofundarmos nessa obra se faz necessário compreender o que foi o Concílio Ecumênico Vaticano II, realizado pela igreja em 1962 até 1965. O Concílio buscava fazer uma renovação litúrgica em diversos campos da igreja. É por meio do decreto da *Perfectae Caritatis*, publicado em 28 de outubro de 1965 pelo Papa Paulo VI, ficou estabelecido que a igreja agora teria um regresso a Cristo e o seu mistério Pascoal. A igreja teria uma funcionalidade de um retorno do fiel a presença do Cristo.

A liturgia ... como conceito e realidade, o próprio Mistério Pascal do Cristo perpetuado na ação da Igreja. Os leigos cristãos (tomando) consciência de ser o Povo de Deus, o Corpo de Cristo vivo no mundo. Liturgicamente, a assembleia cristã (sendo) convocada pelo próprio Cristo para celebrá-lo e quem preside essa ação eclesial é o Cristo (Pastro, 2001, p.13).

O papel do leigo foi uma das importantes pautas tratadas nesse Concílio, já que agora eram reconhecidos pela sua importância na vida e na missão da igreja, e o leigo era convidado a ser mais ativo em sua fé e a desempenhar um papel mais participativo tanto fora na sociedade como dentro da igreja. Por isso essa ideia de reencontro do fiel com o Sagrado. E não só nesse sentido, mas também um regresso a liturgia, a tradição e a arte cristã que era compartilhada pela Igreja dos Primeiros Séculos. O Papa Pio XII em sua carta encíclica orientava sobre essa liturgia.

(...) é nossa obrigação repreender a piedade não bem formada daqueles que, nas Igrejas e em seus próprios altares, propõem à veneração, sem justo motivo, múltiplos simulacros e efígies; daqueles que expõem relíquias não reconhecidas pela legítima autoridade; daqueles, enfim, que insistem em coisas particulares e de pouca importância, enquanto descaram as principais e necessárias, e, assim, tornam ridícula a religião, e envilecem a gravidade do culto (Pio XII, Papa. *Carta Encíclica Mediator Dei – Sobre a Sagrada Liturgia*, 1947, Item 174).

Nesse sentido Pastro procurou desenvolver seu trabalho, já que ao observarmos suas obras e notório perceber o reencontro do culto de Cristo, do Mistério Pascoal. Dessa forma o artista acaba se destacando no meio da arte sacra por suas obras, que acabam representando uma renovação litúrgica.

Logo a Ordem dos Redentoristas começam a analisar a obra de Pastro e por isso acabam por o escolher para a ornamentação e ambientação interna da Basílica. Sua proposta era de propor uma mistagogia que significa o ato de introduzir uma pessoa no conhecimento de uma verdade oculta e no rito também. *A Arte Sacra de Cláudio Pastro na Basílica de Aparecida e sua Contemporaneidade* de Toda, nós traz o relato do Padre Darci, um dos responsáveis por indicar Cláudio para a Ordem.

Muito particularmente a escolha dele se deveu ao fato de que não optamos por uma arte figurativa. Porque a arte figurativa tem um fim em si mesma. Se você vê, por exemplo, um quadro do Renascimento, o quadro em si esgota toda a realidade. Nós então preferimos a arte do Cláudio Pastro, que não é figurativa, é mais representativa, porque ela remete ao mistério. Quando você contempla a obra de Cláudio Pastro, você não fica na obra. A obra é como um sinal. É como um símbolo, que remete a um significado. No caso da Basílica, é importante falar

do mistério de Deus que se realiza dentro deste espaço. Então a obra dele é mais adequada para este nosso objetivo. Fazer com quem viesse percebesse a presença do mistério. A atuação do mistério de Deus, que age neste espaço santo, neste espaço sagrado. Então, a opção por Cláudio Pastro é justamente porque a sua obra não é figurativa, mas vai até o mistério (Pe. Darci, 2018, vp.108).

Algo que Pastro sempre deixou muito claro tanto em seus livros e comentários foi a diferença de arte religiosa para arte sacra. Para ele a arte religiosa não faz referência ao Mistério Pascal e nem a celebração litúrgica, e nem convida o fiel a se integrar em meio ao sagrado, mas sim e algo mais pessoal, tal como o fiel que faz uma homenagem a sua devoção pessoal ou popular. Já Arte Sacra ela sim faz uma referência ao Mistério Pascal e a celebração litúrgica, fazendo assim parte da celebração em si, ela acaba por ser uma arte que além de ser para contemplação, é também serve de ponte de ligação entre o fiel e o Sagrado e podendo ser até um meio de conversão. Por isso a Arte de Pastro pode vir a ser considerada uma Arte Sacra, e por esse motivo tanto o trabalho da Basílica como outros do mesmo acabam por ser uma mistagogia.

(...) A pintura sacra deve buscar a verdadeira face (...), não pintada por mãos humanas, e aí se inspirar. O artista deve sumir para, nas cores e materiais, o Mistério se manifestar segundo sua vontade. Arte Sacra é diferente de arte religiosa. Arte de devoção não é arte de culto (Pastro, 2001, p.39).

Segundo Pastro, a arte sacra obteria a funcionalidade de ser modo e um meio de aproximar os fiéis do sagrado em meio ao profano, assim remetendo a Cristandade Medieval podemos ver o uso da imagem tendo uma função de aproximar, converter e ser um meio de ponte de ligação. Assim, o fiel que olhasse aquela arte sacra pudesse vivenciar um despertar da alma para contemplar o sagrado ali cultuado. Mais uma vez uma mistagogia. Não sendo necessariamente a pessoa tem que professar a fé católica para entender o que está sendo retratado, mas ao estar naquele local você consegue entender a obra, o mistério do culto e se sentir ligado com ela. Cláudio Pastro não possui uma arte figurativa, mas sim representativa.

E notório que o artista possuía um entendimento sobre teologia, simbologia e iconografia cristã. E sua arte acabava por estar fundamentada a essa tradição. O uso da simbologia presente tanto nos materiais utilizados assim como nas cores. No Ano Litúrgico os tempos ali celebrados são representados e associados a cores,

de um liturgia oficial. As cores que são frequentemente aplicadas às celebrações da igreja. As cores não só são utilizadas na celebração, mas também nas paramentas clérigas, nas alfaias.

E Pastro também faz o uso dessa simbologia em suas obras. Cada cor está relacionada com um tempo, como dito anteriormente e quando Pastro vai retratar algum desses Tempos em suas obras ele se refere a essa cor predominante em seu trabalho. O dourado tem uma presença maior nas cenas, já que ele o utiliza para dar destaque a elementos específicos, a aureola e as faixas dos painéis.

Cada um dos tempos litúrgicos está associado a uma das seguintes cores: branco, em referência a pureza, é usado em festas do Nosso Senhor, Nossa Senhora e de santos que não sejam mártires; vermelho, em alusão ao amor e ao sofrimento, é utilizado em festas do Espírito Santo e do Preciosíssimo Sangue; verde, em referência à esperança, é usada nos dias em que nenhuma cor é for prescrita; roxo fazendo alusão à penitência, é utilizado nos tempos de penitência, especialmente no Advento e na Quaresma e por fim, o preto, que remete ao pesar, é usado na sexta-feira da Paixão e nas Missas de fieis defuntos (Bergman, 2015, p.XX)

Cláudio possuía uma certa afeição pela cultura bizantina, já que ele já frequentou também a Igreja Ortodoxa em uma parte de sua vida. Pastro valorizava e gostava muito do ícone o *Cristo Pantocrator*, o usava muito em suas obras, não que ele deixasse de usar o Cristo Romano, mas ele possuía uma certa preferência pelo *Pantocrator*.

O *Pantocrator* e o oposto do Romano, ele não está pregado na cruz, mas sim se encontra de “braços abertos” para receber aqueles que entram no Templo. Esse ícone bizantino nós traz uma representação do Cristo em sua glória, um ser Onipotente e Todo-Poderoso e um rei que está sentado em seu trono acolhendo a todos que entram em sua casa. Sua mão direita em posição de benção, com os dois dedos levantados indicando que ele é a segunda pessoa da Trindade. Na mão esquerda ele segura as escrituras.

Esse ícone bizantino, muito utilizado na arte sacra de Pastro, tem suas origens na arte bizantina mais especificamente nos mosaicos cristãos já que eles representavam o triunfo do Senhor, o Pantocrator aparece remetendo nessa glória divina. Já que ele não está pregado na cruz, mas sim como um Rei em seu trono que aguarda aqueles que se adentram em seu reino.

Pastro toma a ideia de que o templo, a igreja, e uma obra divina que acaba por ser um ponto de encontro mais próximo de Deus. Um Sagrado em meio ao Mundano, um *imago mundi*. O Santuário de Aparecida para Cláudio era como uma imitação terrena de uma Jerusalém Celeste. Mas ao analisarmos os trabalhos de Pastro em

relação a ornamentação de edifícios, essa filosofia e muito pregada e creditada por ele já que desde as paredes, o mobiliário, a centralização do altar principal e até mesmo qual mosaico ou pintura cada parede irá ter ele sempre remete a essa ideia.

(...) é evidente, por exemplo, na igreja bizantina. “As quatro partes do interior da igreja simbolizam as quatro direções do mundo. O interior da igreja é o Universo. O altar é o paraíso, que foi transferido para o oriente. A porta imperial do altar denomina se também porta do paraíso. Na semana da Páscoa permanece aberta durante todo o serviço divino; o sentido desse costume expressa se claramente no cânon pascal: ‘Cristo ressurgiu do túmulo e abriu-nos as portas do paraíso (Eliade, 1957, p. 35).

Cláudio acaba por não fazer o uso de estereótipos e nem de uma trivialidade de baixa qualidade, mas sim, acaba por operar de uma forma um tanto simples aos olhos, mas que acabam por conter um grande simbolismo e um mensagem ao fiel que ali está em contato com sua obra e por isso consegue compreender a mensagem retratada. Essa forma de comunicação é também uma maneira de evangelizar.

Ainda sobre as referências que Pastro utiliza em suas obras, é necessário remeter a iconografia e simbolismos da cultura, história e fé brasileiras. O artista acaba por fazer a junção de valores, ícones e símbolos cristãos tanto orientais como ocidentais com elementos, signos da cultura e historiografia brasileira. Em seu trabalho na Casa São Lucas, Pastro acaba por incorporar elementos brasileiros e ocidentais. Isso é visível quando ele coloca acima da cabeça de Cristo um cocar indígena, assim como uma aréola indicando que ali está uma figura santificada. Ao analisarmos os anjos ali retratados eles acabam por ter um traço de aparecia indígena. Pastro estaria desde cedo muito interessado em difundir os elementos iconográficos da cultura brasileira.

A obra é característica do estilo de Claudio, que costumava insistir em que a arte sacra pós-conciliar deveria valer-se dos elementos da cultura e da arte locais. A incorporação de elementos brasileiros se mostra claramente em dois aspectos: no grande cocar indígena que aparece acima do Cristo e nos anjos com traços indígenas. (Silva, 2021, p.334)

Nos murais da Basílica de Aparecida podemos ver diversas referências de Pastro a cultura brasileira. Segundo a História a imagem e a primeira aparição de Nossa Senhora Aparecida teria ocorrido quando três pescadores (Domingos Garcia, João Alves e Filipe Pedroso) que não estavam tendo sorte de encontrar peixes, em uma última tentativa de fazer a pesca do dia acabaram por achar os pedaços da imagem de Aparecida no rio, e ao juntarem formaram assim a imagem e logo após esse encontro acabaram por pescar muitos peixes. Onde Pastro fez o altar de Nossa Senhora sua

ornamentação foi feita no ouro, e quando se remete a história da mineração no Brasil Colônia o lugar onde mais se fazia o trabalho da busca pelo ouro eram nos rios. A imagem foi encontrada num rio onde se encontrou demasiado ouro, Pastro ornamenta seu altar em ouro, mais uma vez remetendo a História da colonização.

As paredes em volta no altar principal da Basílica nós trazem um mosaico de um jardim, fazendo assim uma referência ao Jardim do Éden, mas com árvores do bioma brasileiro e fazendo uma referência ao um *Pindorama*, nome indígena que significa terra de palmeiras. Sendo assim Pastro projeta um Paraíso com a fauna e flora característicos do Brasil.

Quando se faz a análise do Painel do Pantocrator, Pastro coloca o Cristo no centro de braços abertos recebendo e acolhendo aqueles que vem a igreja e mais uma vez a cor dourada faz referência a divindade ali retratada, mas sendo ladeado por mulheres e homens que sobressaíram na vida da igreja brasileira, e por seguir e defender o cristianismo no Brasil e no mundo.

(...) ladeado por um séquito de mulheres que se destacaram na vida da igreja, por seguir, defender e pregar o cristianismo através dos séculos, no Brasil e no Mundo. As mulheres homenageadas são: Madalena; Marta; Maria; Eunice; Lídia; Doo rotéia; Anastácia; Irene; Inês; Blandina; AgueZ da; Cecília; Mônica; Luzia; Helena; Catarina de Alexandria; Escolástica; Clotilde; Genoveva; Walburga; Adelaide; Matilde; Margarida da Escócia; Hildegardis Von Bingen; Edwiges; Clara de Assis; Angela de Foligno; Elisabeth da Hungria; Gertrudes de Helfta; Zita; Brígida da Suécia; Catarina de Sena; Rita de Cássia; Angela de Merici; Joana D'Arc; Teresa D'Ávila; Francisca Chantal; Rosa de Lima; Luíza de Marillac; Margarida Alacoque; Catarina do Canadá; Lee Soon (Coréia); Bernadete Soubirous; Catarina Labouré; Francisca Cabrini; Paula Frassinetti; Nhá Chica; Mazzarello; Teresa Lisieux; Maria Goretti; Mariam; Princesa Isabel; Gabriela Saghedu e Laura Vicuña...(Toda, 2013, p. 112).

O artista não deixa de reverenciar suas origens brasileiras e outras referências ao Brasil fazendo um trabalho de simbolismos, com um objetivo de que o espectador ao apreciar sua arte se sinta tanto tocado e ligado ao sagrado. O simbolismo de Pastro traz uma recordação da tradição cristã além disso faz com que o espaço sagrado seja qual um Paraíso Terrestre que o torna divergente de todo o espaço profano que o cerca, convidando assim o fiel a estar na presença do Cristo e de seus mistérios.

Pastro também traz em seu trabalho artístico não só algo para ser apreciado, mas também um modo de evangelizar os fiéis e aproximar aqueles que estão afastados de Deus. Seus trabalhos são até os dias atuais uma fonte de referência para a arte sacra

no mundo. Pastro é um dos mais influentes artistas religiosos brasileiros, além de suas várias referências a cristandade. Em sua obra única combina elementos tradicionais da cristandade medieval com a cultura brasileira.

Pastro revolucionou a arte sacra no Brasil, criando uma linguagem visual, que convida o fiel a entender os simbolismos, signos e iconografias ali presentes. Cláudio possuía uma obra que além de agradável aos olhos era uma expressão e uma união do fiel e o sagrado.

Referências

- DELUMEAU, Jean; JOAQUIM, Augusto. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. 1997.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Eliade, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- TODA, Egídio Shizuo et al. *A arte sacra de Cláudio Pastro na Basílica de Aparecida e sua contemporaneidade: história, cultura e leitura de suas obras*. 2013.
- PASTRO, C. *Arte Sacra: O espaço sagrado hoje*. S.l.: s.n., 1993.
- TOMMASO, Wilma Steagall de. *O Pantocrator de Cláudio Pastro: importância e atualidade*. 2013. 307fs. Tese (Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- SILVA, Ubiratan JA. *Diálogo entre arquitetura e arte sacra*. Estudos Avançados, v. 35, p. 331-342, 2021.
- SILVA, Richard Gomes da et al. *A iconografia da arte sacra de Cláudio Pastro na Basílica Nacional de Aparecida*. 2019.
- GOMES, Richard. *Por uma Liturgia: as funções das imagens na arte sacra de Cláudio Pastro*. Revista Laboratório 2. SP: Labô / Fundação São Paulo/ PUC-SP, 2020.
- Luiz Carrara Artesanato Sacro. *Claudio Pastro*. 2020. Disponível em: <Cláudio Pastro (claudiopastro.com.br)>.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A memória em trânsito: Uma leitura da Via Sacra enquanto construção coletiva. *Saeculum – Revista de História*, v.24, nº41, p.24-34, 2019.

- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *O Espaço Como Produtor de Memória: A Arte de Cláudio Pastro no Interior do Brasil*. In VARGAS, Lorena da Silva (Org) *Medievalismo: A Idade Média nos Imaginários Moderno e Contemporâneo*. Curitiba: Appris, 2021, pp. 181- 192.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de S. & COSTA, Paula P. *A Visibilidade do Sagrado: Relíquias Cristãs na Idade Média*. Curitiba: Appris, 2021.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de S. A cristianização pelo olhar: os Painéis da Catedral Divino Espírito Santo em Jataí (GO). In NASCIMENTO, Renata Cristina de S (Org). *Sacralidade Territoriais (Edição Especial)*. Goiânia: Tempestiva, 2022, pp. 67-77.
- PASTRO, C. *Arte Sacra*. SP: Edições Loyola, 1986.
- PASTRO, C. *Guia do Espaço Sagrado*. SP: Edições Loyola, 1999.
- PELIKAN, J. *A imagem de Jesus ao longo dos séculos*. São Paulo: Cosac & NaifyEdições, 2000.
- SARTORELLI, Cesar Augusto. *O espaço sagrado e o religioso na obra de Claudio Pastro*. 2005.
- QUÍRICO, Tamara; DINIZ, Aldilene César; DE SOUZA, Maria Izabel. *Imagens Cristãs: História, Arte e Práticas Religiosas*. Editora Appris, 2023.
- DE TOMMASO, Wilma Steagall. *O Cristo Pantocrator: da origem às Igrejas no Brasil, na obra de Cláudio Pastro*. Paulus Editora, 2020.

A construção da devoção a Santiago de Compostela na História Compostelana

Marta de Carvalho Silveira¹

A construção da devoção a Santiago de Compostela tem sido um dos símbolos políticos mais largamente analisados pela historiografia que se dedica ao estudo dos reinos ibéricos. Especialmente, no que tange ao aspecto político, por ser entendido como um dos elementos facilitadores para a consolidação do processo de reconquista e repovoamento do território norte-peninsular e das áreas do vale do Duero.

Nesse trabalho, o que pretendemos é considerar como a narrativa apresentada na *Historia Compostelana* não só contribuiu para consolidar, na memória político-coletiva, o culto apostólico, mas também como representou a relação entre os primeiros bispos e os primeiros monarcas dos reinos das Astúrias e Oviedo.

Desta forma, nossa análise se circunscreverá ao campo do político tal como o concebeu René Remond, ou seja, como em constante diálogo com os elementos sociais, econômicos e culturais a fim de favorecer o pleno entendimento dos fenômenos políticos, tanto na sua dimensão ideológica quanto simbólica. Como afirmou Remond: “O político não constitui um setor separado: é uma modalidade da prática social.” (Remond, 2003, p.35). Portanto, pretendemos, através da análise da narrativa apresentada na crônica, considerar também os elementos econômicos,

¹ Doutora em História Social pela UFF. Professora Adjunta de História Medieval da UERJ. Professora Especialista em História da SME-RJ. Coordenadora do Programa de Estudos Medievais da UERJ e do projeto “Idade Média, ensino e pesquisa” do PRODOCÊNCIA-UERJ. E-mail: marta.silveira.uerj@gmail.com.

sociais e culturais que endossaram o discurso propagandístico constituído em torno da devoção a S. Tiago e a consequente consolidação da sede compostelana como centro peregrinatório.

Como suporte metodológico utilizaremos a análise de discurso nos moldes que propôs Eni Orlandi (2020). Levaremos em consideração os elementos ideológicos que caracterizam a produção discursiva presente na *Historia Compostelana*, bem como o suporte narrativo através do qual a mensagem foi veiculada como fatores fundamentais na constituição do próprio discurso expresso na documentação acerca da fundamentação do culto ao apóstolo e das relações existentes entre os bispos compostelanos e os monarcas asturianos. Desta forma, refletiremos ao longo do trabalho sobre como o relato cronístico lançou as bases para a consolidação de uma cultura política que auxiliou na fundamentação da noção de monarquia peninsular. É importante assinalar que, quando nos referimos a cultura política, o estamos fazendo a partir de como a definiu Norberto Bobbio: “o conjunto de atitudes, normas, crenças, mais ou menos largamente partilhadas pelos membros de uma unidade social e tendo como objeto fenômenos políticos” (Bobbio, 2010, p. 306).

Na primeira parte do trabalho, então, apresentaremos a *Historia Compostelana* e indicaremos o seu contexto de produção. Em um segundo momento, analisaremos o perfil histórico traçado na obra acerca dos bispos que antecederam Diego Gelmírez na condução do episcopado compostelano e a forma como tais perfis contribuíram, dentre outros elementos, para a construção e o fortalecimento do culto apostólico. Em seguida, apresentaremos algumas conclusões.

A Historia Compostela e o seu contexto de produção

A *Historia Compostelana* foi escrita, entre os anos de 1107 e 1149, sob as ordens e o patrocínio de Diego Gelmírez, bispo e, posteriormente, arcebispo de Santiago de Compostela, um dos principais expoentes da política episcopal galega. Nossa análise consistirá no estudo da narrativa político-histórico-religiosa constituída na crônica acerca dos feitos e atos dos três primeiros bispos compostelanos: Teodomiro, Adaulfo II e Sisnando.

Para tanto, utilizamos neste trabalho a edição crítica da *Historia Compostela* produzida por E. Falque (1994), na qual o texto, originariamente redigido em latim, foi traduzido para o castelhano. A tradução é acompanhada de notas explicativas consistentes que remetem aos manuscritos utilizados e a referências bibliográficas.

De acordo com Falque, o objetivo primordial da *Historia Compostela* é “recoger en una obra toda la actividad de don Diego Gelmírez en beneficio de la iglesia de Santiago y los fundamentos de los derechos y posesiones de ésta.” (Falque, 1994, p. 23), ou seja, engrandecer as ações do bispo compostelano, aquele que mandou produzir e que financiou a obra.

A autoria da *Historia Compostela* é controversa, mas seus estudiosos são unânimes em afirmar que os seus autores pertenciam ao círculo de pessoas diretamente ligadas a Gelmírez (Falque, 1995, 11). Seriam os autores: Nuño ou Munio Alfonso, o arcediano Hugo, o mestre Giraldo e Pedro. Contudo, não se mostra possível precisar a extensão da participação desses autores na composição da obra, pelo fato de, como disse Flórez: “hay más dificultad en declarar hasta dónde escribieron, pues no lo dejaron distinguido.”² (Florez, 1765, nota prévia 4-7).

Apesar de ser considerada uma crônica, de acordo com A. G. Biggs (1949) a *Historia Compostelana* não se enquadraria somente nesta tipologia, podendo ser entendida também como uma *gesta* e um *registrum*. Este era um novo tipo literário que se difundiu no Ocidente medieval, a partir do século XII, uma espécie de subgênero das crônicas-cartulários (Falque, 1994, 21).

As crônicas-cartulários diferiam do restante da literatura cronística por não se aterem a uma narrativa universal, circunscrevendo-se, ao contrário, a eventos específicos relacionados a localidades ou a comunidades religiosas, por exemplo. Já os cartulários eram coleções que abrigavam transcrições documentais, como as cartas ou títulos de uma pessoa (um senhor laico, um monarca, autoridades religiosas) ou de comunidades religiosas, vilas, etc. A *Compostelana* reuniu, então, duas características fundamentais: narrar os feitos de Gelmírez enquanto bispo e arcebispo de Compostela, e compilar seus documentos e cartas. Combinando, assim, a *gesta* e o *registrum*.

Como um *registrum*, suas principais e mais significativas características são: a presença de uma série de documentos distribuídos ao longo da narrativa, disposto de forma a corroborar as informações registradas, a contemporaneidade dos autores com os fatos narrados e a inclusão de prólogos e de discursos atribuídos aos personagens apresentados na obra.

Concebida primordialmente como um *registrum* da igreja compostelana, a crônica conservou tal sentido nos capítulos de número 4 ao 45 do Livro I. Na sua redação, empregou-se como método de escrita o relato das principais realizações atribuídas a Gelmírez, seguido pela inclusão de documentos que as recordavam e comprovavam.

2 “Há mais dificuldade em declarar até onde escreveram, pois não o deixaram distinguido.” (Florez, 1765, nota prévia 4-7).

Por vezes a narrativa dos fatos foi utilizada como um recurso retórico para apresentar ao leitor um determinado documento considerado importante a ponto de ser preservado na sua íntegra. Em algumas ocasiões, o relato se prestava a conectar diversos documentos, sendo estes, de fato, os protagonistas do texto.

Nos capítulos finais do livro I e em todo o livro II, os autores optaram por uma nova forma de organização. Os documentos não foram integrados à narrativa, mas apresentados separadamente, complementando o relato e funcionando como capítulos intermediários (Falque, 1994, 20). Graças a variedade de documentos apresentados na crônica, a *Compostelana* foi considerada por Claudio Sánchez-Albornoz como uma coleção diplomática de valor incalculável. (Sánchez-Albornoz, 1977, 90).

O estilo de gesta também é encontrado em toda a obra, visto que o seu objetivo fundamental é o registro da memória da história da sé compostelana, especialmente a que se refere ao bispado e ao arcebispado de Gelmírez. Desta forma, até a narrativa chegar ao momento em que Gelmírez ascendeu ao episcopado, a *Compostelana* narra, em ordem cronológica, a história dos bispos anteriores. Tal narrativa é bastante concisa em relação a do período gelmiriano, que ocupa quase a totalidade da obra, limitando o espaço dos antecessores ao capítulo 1 do Livro 1, intitulado *Descubrimiento del cuerpo de Santiago, Hermano de Juan, apóstol y evangelista*.

Foi justamente este capítulo que tomamos como fonte analítica neste trabalho. Tal escolha se explica por terem os autores se empenhado em construir uma narrativa memorialista na qual registraram não só a descoberta da tumba do apóstolo e os primeiros anos da sé compostelana, mas também ressaltaram o papel desempenhado pelos monarcas asturianos no projeto episcopal desenvolvido até a ascensão de Gelmírez. Para tanto, empregou-se elementos retóricos que endossavam as ações político-militares monárquicas realizadas para salvaguardar e retomar os territórios conquistados pelo Islã e que consolidavam a figura de São Tiago como o apóstolo da *Hispania* e responsável pela resistência e as vitórias dos cristãos frente às forças muçulmanas.

A autoria do capítulo selecionado é atribuída a Nuño ou Munio Alfonso. A leitura do documento indica que, entre os anos 1100 e 1105, Nuño recebeu uma série de missões designadas por Gelmírez. Como por exemplo, a ele foi atribuída a missão de ir a Roma, juntamente com um arcediano de nome Gaufrido, para conseguir que o papa Pascual II confirmasse a liberdade concedida, anteriormente, à igreja de Santiago por Urbano II (HC, I, 10, 1).

A participação de Nuño na redação da crônica terminou em 1112, quando foi nomeado bispo de Mondoñedo. São de sua autoria o Prólogo e o Livro 1 da crônica. A tarefa de continuar a redação da obra foi transferida, então, para o arcediano Hugo.

A Historia Compostelana e a construção do culto apostólico

A narrativa cronística, no capítulo 1, tem início com a descoberta da tumba do apóstolo e finaliza com a ascensão de Gelmírez ao bispado compostelano. Nuño fez desfilar aos olhos dos seus leitores, cronologicamente, as ações de 19 bispos à frente da sé compostelana. A saber: Teodomiro, Adaulfo II, Sisnando, Gundesindo, Hermenegildo, Sisnando, Rosendo, Pelayo, Pedro de Mezonzo, Pelayo Díaz, Vimara Díaz, Vistruario, Cresconio, Gudesteo, Diego Peláez e Pedro.

Nuño adotou como recurso narrativo indicar, para todos os personagens apresentados, a seguinte fórmula: indicar a forma como ascenderam ao episcopado, as suas realizações positivas ou negativas em relação à sé episcopal e a maneira como deixaram o cargo.

A narrativa é envolvente, como era próprio de uma gesta. Alguns personagens foram apresentados de forma heróica e outros, como vilões. Sendo o heroísmo e a vilania atribuído pelo autor em decorrência de um maior ou menor grau de espiritualidade apresentado pelo protagonista e por seus atos político-religiosos. Alguns bispos foram exaltados pelas suas ações em prol da sé e outros, responsabilizados por atrair, sobre ela, o mal e a ira divino-apostólica. Dada a dimensão deste trabalho, vamos nos ater somente ao perfil que convencionamos nomear como “bispos espirituais”, em contraposição aos “bispos carnais”, que não serão objetos de análise neste trabalho.

No perfil dos bispos espirituais, podemos enquadrar Teodomiro, Adulfo II, Sisnando, Rosendo, Pedro de Mezonzo, Gudesteo, Diego Peláez, Pedro de Cardeña. Contudo, dada a limitação necessária a este trabalho, centraremos nossa análise somente nas três primeiras figuras episcopais a ocupara a sé compostelana. Além do mais, porque como Teodomiro, Adulfo e Sisnando estiveram na origem do desenvolvimento do culto apostólico, Nuño atribuiu a eles marcas de uma excepcional espiritualidade. Tal opção pode ser atribuída a necessidade de garantir a sé compostelana a construção memorialística adequada para reverberar a sua santidade e historicidade como centro peregrinatório. Passemos, então, a considerar os relatos.

Teodomiro foi o responsável por atestar a descoberta da tumba apostólica. Atendendo ao chamado de alguns homens “de grande autoridade”, de acordo com o cronista, e que viam com frequência “uma luminaras” brilhando, à noite, em um bosque - onde também costumavam aparecer anjos – Teodomiro apressou-se a

verificar tais fatos maravilhosos. Convencido de que havia encontrado a tumba do apóstolo, informou ao rei Afonso, o Casto (791-842), “que então reinava na Espanha”, a descoberta maravilhosa. O monarca, de acordo com Nuño,

henchido de gozo por tan gran noticia, con paso apressurado vino a estas regiones y restaurando la iglesia en honor de tan gran Apóstol trasladó el episcopado de la sede irinense al lugar que se llama Compostela, con la autoridade de muchos obispos, de los siervos de Dios y de nobles varones y con privilegio real. (HC, I, 1, 1, p.70)

Nota-se, neste trecho, que Afonso reconheceu, prontamente, a santidade da descoberta e a sua importância para a igreja peninsular, por isso transferiu a dignidade da sede de Iria Flávia para Compostela. Além de oferecer-lhe privilégios reais.

Este relato, que abre a obra, já demonstra a junção e a complementaridade de interesses entre o bispado compostelano e a monarquia asturiana, que serão evocados em outros momentos ao longo da narrativa. Teodomiro e Afonso II tinham em comum o desejo de garantir a sobrevivência e a influência da fé cristã frente ao poderio muçulmano que se instalara na península, em 711. De acordo com Derek Lomax, um dos entusiastas de que o ideal da Reconquista foi concebido, inicialmente, no reinado de Afonso II, este deu continuidade aos esforços de Afonso I, que “había instalado asus habitantes cristianos en zonas sometidas a su propio dominio, como la Liébana, Bardulia y la costa gallega (Lomax, 1984, 44)”.

Embora não partilhemos da perspectiva de Lomax, de que o ideal da reconquista tenha se desenvolvido neste espaço temporal, sendo muito mais propícios a concordar com Adeline Rucquoi (1995) – que situa o início de uma política de reconquista, constituída como uma espécie de mito unificador, mais especificamente entre os anos de 1085 e 1212, reunindo os esforços dos reis castelhano, leoneses, navarros, aragoneses e, posteriormente, portugueses na luta contra os muçulmanos – e com García Fitz (2009) - que mesmo não encontrando no conjunto documental ibérico medieval a existência do termo reconquista, considera válida a sua utilização por possuir, intrinsecamente, as ideias de guerra santa e guerra justa que alimentou os esforços político-militares cristãos comuns para retomar os territórios conquistados em 711 – é inegável a identificação dos esforços político-militares dos primeiros reis asturianos para estender os seus domínios territoriais sobre a fronteira muçulmana e para salvaguardar e estimular o culto apostólico. Isto também foi identificado por Adeline Rucquoi (2010, p. 103) que considerou decisivo o papel que os reis

peninsulares, especialmente os de Oviedo, Leão e Castela tiveram na configuração da peregrinação a Santiago e no desenvolvimento do caminho. Seguidos, posteriormente, pelos reis de Pamplona e Aragão.

O relato disposto na crônica baseia-se em documentos anteriores a sua redação³, mas a *Compostelana* contribuiu, significativamente, para a consolidação da narrativa acerca tanto das origens do culto e das peregrinações que se desenvolveram na região e mantiveram-se nos períodos subsequentes, quanto da tradição histórico-religiosa da sé compostelana. De acordo com Lomax, “La leyenda de que el apóstol había convertido a España al cristianismo llegó a la Europa occidental con el Sumario de los apóstoles (*Breviarium Apostolorum*) del siglo VII” (Lomax, 1984, 45) e “La catástrofe de 711, sin embargo, creó en España un clima favorable a las más extrañas leyendas y a la más pura especulación apocalíptica (Lomax, 1984, 44).” Animado pela lenda criada, pelos relatos constituídos em torno dela e pelo espírito apocalíptico que permeava a fé cristã e inflado pela expansão islâmica sobre a península, o culto e a peregrinação ao túmulo do apóstolo ganhou fôlego suficiente para exteriorizar-se.

Com o intuito de abrigar o corpo do apóstolo, concentrar as suas relíquias e difundir a peregrinação ao santuário, Teodomiro mandou erguer uma basílica na cidade, onde considerava-se que milagres e prodígios eram realizados. Os peregrinos vindos do exterior chegavam a Santiago, inicialmente, por via marítima. Com os investimentos dos bispos e dos monarcas, entre os séculos IX e XI, as rotas terrestres foram se consolidando. Sendo a versão mais popular destas rotas conhecida como o “caminho francês”⁴.

Teodomiro foi, portanto, uma figura central na viabilização do culto ao apóstolo, mas também o foi o rei Afonso II, o Casto. Este empregou amplos esforços político-militares tanto para adquirir novos territórios, especialmente na fronteira do Duero, quanto para consolidar a sua autoridade sobre um conjunto de súditos de diversas estirpes, tendo que lidar com as longas disputas e conflitos aristocráticos

3 De acordo com A. Rucquoi, o relato da descoberta do túmulo apostólico pode ser situado inicialmente na *Concordia*, um acordo firmado pelo bispo Diego Peláez e o abade de Antealtares, em 17 de agosto de 1077 (Rucquoi, 2010, p. 101).

4 A historiografia peninsular e francesa do século XIX, em sua maioria, atribui o desenvolvimento e o sucesso da peregrinação a Santiago aos investimentos e esforços promovidos pela ordem de Cluny. Discordando desta perspectiva, A. Rucquoi (2010, p. 104) considera que a ação dos cluniacenses e as suas posses territoriais foram supervalorizadas pela historiografia, já que quando a ordem começou a ter maior ingerência em algumas localidades da península, a peregrinação a Santiago já estava consolidada pela ação dos reis peninsulares anteriores ao século XI.

entre asturianos, *hispanis* do norte e do sul, que disputavam o controle do reino recém-instaurado. O desafio do monarca era, portanto, vencer os conflitos internos, promover a estabilidade política do reino - forjando uma ideia de monarquia pautada nos princípios patrimonialistas visigodos - e garantir a resistência cristã contra o avanço do domínio territorial e militar do Emirado de Córdoba, recém-organizado.

O culto a São Tiago ocupou, portanto, um espaço estratégico nesse projeto político, na medida em que contribuía para a sustentação ideológico-religiosa da monarquia asturiana, considerada como continuidade direta da visigoda e guardiã da fé cristã. Segundo Lomax, em função do desenvolvimento do culto apostólico, “Começaron a acudir peregrinos al santuario, los reyes comenzaron a coronarse allí y Santiago empezó a considerarse un serio protector celestial de los asturianos en su guerra contra los musulmanes (Lomax, 1984, 46).”

De acordo com a crônica, portanto, a santidade do apóstolo e do seu culto não foi atestada somente pelo bispo, mas também pelo rei. Embora o protagonismo da legitimação da descoberta tenha partido de Teodomiro, os meios para a sua consolidação foram assegurados por Afonso, o Casto. Tratou-se, portanto, de uma ação conjunta da igreja peninsular e da monarquia para a instauração da sé compostelana e a atribuição, a ela, de privilégios.

Após a narração de feitos tão significativos, Nuño deu a Teodomiro o destino típico de uma pessoa espiritualmente elevada: “Protegido, pues, por la esperanza de las cosas celestes, después de algún tiempo, tranquilo dejó la vida al llegarle su última hora (HC, I, 1, 1, p. 70)”. A narrativa progride, então, de Teodomiro para o seu sucessor, Adaulfo II, que tem o seu caráter, a sua solicitude para guiar o rebanho e a sua espiritualidade atestados. Contudo, de acordo com o cronista estava tão envolvido com o seu desejo interno de contemplação, que foi vítima da inveja dos seus inimigos. Estes o acusaram de sodomia, diante de Afonso II. Em função da gravidade do crime, o monarca, muito irado, convocou o conselho e condenou o bispo por sodomia.

Como parte da penalidade, Adaulfo foi submetido a um ordálio⁵. Contudo, antes de comparecer diante da corte para submeter-se à punição, vestiu-se com as vestes episcopais e rezou uma última missa. Somente após este ato religioso, apresentou-se diante do rei e dos demais membros da corte que começaram a incitar

5 Nilo Batista considera o ordálio como uma manifestação de um “pensamento pré-lógico” que se encontra presente nas sociedades desde a Antiguidade, manteve-se no direito germânico como um instrumento jurídico para atestar a verdade em um julgamento em função da confirmação de uma deidade. Vf. Batista, 2013, p. 47).

um touro, com berros e cachorros, a atacar o bispo. Entretanto, ao invés de avançar sobre o bispo, o animal pôs, docilmente, os seus chifres em suas mãos. Nuño foi claro em afirmar que foi esse feito maravilhoso que, demonstra uma clara intervenção divina, que livrou o bispo da punição de uma prática/pecado tão grave na cultura medieval, especialmente pelo teor de degradação moral que se acreditava tal ato possuir (HC, 1, 1, 1, p. 71).

Diante da evidência milagrosa da inocência de Adaulfo, os que haviam feito a falsa denúncia, assim como o rei, pediram, de joelhos, perdão ao bispo. De acordo com Nuño, “devolvendo bien por mal, según el Apóstol, les perdonó misericordiosamente” (HC, 1, 1, 1, p. 71). Mas diante do ocorrido, o bispo decidiu abandonar o cargo e retirou-se para um monastério, onde morreu em 866. Contudo, os sinais deste ordálio milagroso entrou para o conjunto de memórias sagradas em torno dos feitos do apóstolo e o manto episcopal de Adaulfo tornou-se uma relíquia. Acreditava-se que, imbuído da virtude da santidade, quando utilizado por alguém em um juramento, o manto denunciava a falsidade do testemunho, caso houvesse.

Nota-se no relato de Nuño, a partir da disposição e das ações dos personagens na narrativa, tanto a sobreposição do poder espiritual sobre o temporal quanto a interferência da divindade, como atestadora da verdade, através da manifestação de atos maravilhosos. O rei Afonso, representado inicialmente como um homem passível de cometer o erro gravíssimo de condenar um bispo, evoluiu moralmente na narrativa por mostrar-se passível de arrepender-se e de reconhecer a autoridade do poder divino. A ira do rei foi, inclusive, justificada pelo cronista em função da gravidade moral do ato criminal e por ter sido oriunda da influência de uma aristocracia corrupta.

Mais uma vez os atos milagrosos inspirados pela divindade e pelo apóstolo foram evocados e posicionados no centro da narrativa, que segue com a apresentação do sucessor de Adaulfo, seu sobrinho, Sisnando. Este, de acordo com Nuño, se inspirou diretamente na santidade do seu antecessor. Preocupado em reparar, definitivamente, a imagem e a reputação do seu tio, Sisnando mandou transladar o corpo de Adaulfo para Compostela, “e lhe deu sepultura con grande reverência.” (HC, 1, 1, 1, p. 71). Com esse mesmo objetivo, e com o apoio do rei Afonso III, o Magno (866-910), conseguiu um decreto do rei que estabelecia que os traidores e seus familiares deveriam se tornar criados da igreja de Compostela, atuando como cozinheiros e outros tipos de serviços. Lembrando que serviços manuais como

estes eram considerados humilhantes aos membros da aristocracia, a qual caberia a ação militar na clássica divisão da ordem tripartite que permeou o imaginário eclesiástico medieval.

Nuño destaca, na narrativa, que coube ao rei promover a punição efetiva dos traidores de Sisnando. Foi com o apoio de Afonso e da rainha Jimena que Sisnando ampliou a igreja de Santiago e fundou uma série de mosteiros. Construiu também, junto à torre da igreja, um alojamento para coxos, cegos e outros inválidos com intenção de angariar esmolas que pudessem sustentá-los. Tais atos demonstraram tanto o incremento da peregrinação à cidade, quanto os esforços da monarquia e do episcopado de garantir o povoamento da região criando uma infraestrutura para os peregrinos que afluíam à cidade.

A parceria de Afonso III com Sisnando se mostra como uma continuidade daquela desenvolvida por seu pai, Afonso II. Coube ao monarca investir na pacificação das facções aristocráticas do reino, garantir a conquista de novas terras a serem distribuídas – sobretudo aquelas situadas no vale do Duero –, resistir às investidas muçulmanas sobre o norte da península, consolidar a aliança político-militar com os carolíngios, reforçar os mecanismos administrativos e os símbolos político-culturais que reforçavam a autoridade régia e a própria legitimidade da monarquia e do reino. Para isto contribuía, significativamente, a presença de um forte movimento peregrinatório na região, sustentado, em grande parte, pela infraestrutura oferecida pelos mosteiros. De forma que, de acordo com Rucquoi (2010, p. 103) antes de meados do século XI, a via que unia *Brigantium* a Santiago e o caminho que unia Astorga a Compostela já era utilizada pelos peregrinos.

Sisnando faleceu em 920, sendo substituído por Gundesindo, filho do conde Alvito, “no importa de qué manera” (HC, I, 1, 4, p. 73), de acordo com Nuño. Daí em diante, segue-se uma lista de bispos aos quais Nunõ atribui uma origem aristocrática. Ao contrário dos três primeiros cuja origem aristocrática não é explicitada na narrativa. Nesta lista estão aqueles que incluímos no perfil de “bispos carniais”, nomenclatura que constituímos em função da forma como os próprios bispos foram apresentados por Nuño. O cronista atribuiu a chegada deles ao cargo a ações políticas que envolviam interesses aristocráticos sobre a sé compostelana. A eles foram relacionados comportamentos consideravelmente distantes dos princípios morais e espirituais necessários ao bom desempenho do cargo episcopal.

A narrativa, após a morte de Sisnando, intermedia os “bispos carnaís” com figuras excepcionais que resgatam as glórias espirituais da sé compostelana, como, por exemplo: Pedro de Mezonzo, abade de Alteatalres, que enfrentou os ataques de Almazor, e Cresconio, nascido de nobilíssima linhagem, que defendeu, com o seu exército, a cidade dos ataques normandos.

O período dos bispos à frente do senhorio de Compostela foi finalizado quando o rei Afonso VI colocou o seu mordomo, Pedro Vimara, na liderança. Em seguida, quando do casamento de D. Urraca, filha e herdeira do monarca com Raimundo de Borgonha, este assumiu o controle do condado da Galícia e colocou à frente da administração do senhorio compostelano o meirinho Arias Diniz, considerado por Nuño como “una persona cruel, llevado por sus ardientes deseos, con miente sedienta” (HC, I, III, 2, p. 78). Movido pela força do roubo, Arias Diniz oprimiu a todos até a sua morte, deixando os cônegos da Igreja na miséria e necessitando de esmolas para sobreviver. A tal ponto que “Y lo que es totalmente indigno y ha de lamentarse hasta las lágrimas: vestidos incluso con ropas vilísimas y diversas, sin seguir las construmbres dictadas por la doctrina eclesiástica, cantaban de forma desordenada en el coro las alabanzas a Dios.” (HC, I, III, 2, p. 78 - 79)

O período do senhorio laico sobre Compostela terminou após a morte de Arias Diniz, quando o conde Raimundo, em comum acordo com os quatro principais bispos do reino, escolheu Diego Gelmírez para atuar à frente da sé. Daí em diante segue-se o capítulo 2 dedicado à apresentação de Gelmírez, mas que não é alvo de análise neste trabalho.

Conclusão

Com base na questão motivadora deste trabalho que era refletir sobre como a narrativa construída na *Historia Compostelana* funcionou como instrumento para consolidar, na memória coletiva, a origem do culto apostólico e a ação político-religiosa dos primeiros bispos e monarcas para garantir o estímulo ao centro peregrinatório, é possível chegarmos a algumas conclusões.

A primeira é que nos relatos analisados, referentes aos três primeiros bispos (Teodomiro, Ataulfo e Sisnando) e os reis Afonso II e Afonso III, o foco está na construção memorialística da descoberta da tumba do apóstolo, na evidenciação dos seus milagres e na formação de uma rede de infraestrutura, especialmente com

a fundação de monastérios, dedicada aos peregrinos. Não havendo, no relato, a evidência da presença muçulmana na cidade, o que ocorrerá, somente, nos relatos seguintes referentes aos demais bispos.

Desta forma, a primeira parte do capítulo analisado fornece ao leitor as bases do culto apostólico e contribui para a elaboração dos símbolos da sua sacralidade. É o caso, por exemplo, das luzes e a aparições de anjos que marcam a descoberta da tumba e do manto de Ataulfo, que converte-se de uma veste episcopal em um “manto da verdade”, imbuído de tal forma do poder divino que passou a ter em si a virtude de identificar os mentirosos.

Uma segunda conclusão a ser retirada é que, apesar da origem aristocrática dos bispos não ser exaltada, ela é indicada pelo cronista. Os três primeiros bispos compostelanos foram retratados por Nuño como homens poderosos que agem motivados pela fé a fim de garantir ao apóstolo a devoção devida, mas ao mesmo tempo apresentam-se diante dos reis imbuídos de uma autoridade eclesiástico-senhorial que lhes garantia o apoio político-militar necessário para dar continuidade ao seu projeto de fortalecer o culto ao apóstolo e a sé compostelana. Como na ocasião em que Sisnando conta com as doações e privilégios dados por Afonso III.

Se os bispos têm as suas personalidades santificadas pelo cronista, a aristocracia laica não goza de boas descrições nos trechos aqui analisados. Foram eles que, por inveja e ganância, agiram para condenar Ataulfo. E mesmo arrependidos, não foram poupados dos seus atos pelo rei e por Sisnando. O que demonstra, nos parece, que mais do que um conflito entre bispos e aristocratas laicos, o que se evidencia é uma disputa de casas aristocráticas pelo controle do senhorio compostelano, ainda mais em um momento em que a monarquia se empenhava em ampliar as suas conquistas territoriais sobre as terras perdidas para os muçulmanos. O báculo funcionava como mais um símbolo de poder que poderia garantir a uma casa aristocrática vantagens e privilégios nessas guerras de reconquista.

Um outro ponto a se considerar, é a forma como as ações monárquicas foram descritas. O cronista é claro em assinalar o protagonismo dos bispos na narrativa. As iniciativas que envolveram a consolidação do culto apostólico e das peregrinações são atribuídas aos bispos, mas sempre contando com o apoio dos monarcas, que ofereciam os privilégios e subsídios para o desenvolvimento do projeto episcopal. Provavelmente, esta retórica se dá em função do contexto de redação da *Compostelana*, iniciada pouco tempo depois após a indicação de Gelmírez como bispo.

Nos parece que tanto o financiador da obra como os seus autores estavam imersos nas disputas régias, aristocráticas e clericais que envolveram o controle do senhorio e da sede episcopal, duas funções não necessariamente equivalentes. Como bispo, Gelmírez possuía a autoridade religiosa, mas como detentor do poder senhorial, poderia manobrar as rendas e o exercício de governança da cidade. Ainda mais em uma sede que, no momento de ascensão de Gelmírez, ainda estava sob o poder senhorial de um laico, Raimundo de Borgonha, genro do rei Afonso VI. A quem o monarca havia incumbido de, a partir da Galícia, deflagar a luta contra os muçulmanos pelo controle da região do vale do Duero, e que deixara, durante muito tempo, no controle da sé, não um eclesiástico, mas um laico, o meirinho Arias Diniz.

Imerso nas tensões que envolviam a igreja e a monarquia castelhanas é possível que Nuño tenha optado, com o aval de seu protetor, por não desconsiderar o apoio dos monarcas ao bispado compostelano, garantindo a Afonso II, a Afonso III e a rainha Jimena um papel de destaque na narrativa, mas colocando nas mãos dos três primeiros bispos o protagonismo do projeto do culto apostólico que não era somente religioso, mas também político.

Desta forma, ao analisar alguns elementos da *Compostela* podemos identificar o jogo político que envolvia as forças aristocráticas (laica e eclesiástica) e a monarquia pelo controle daquela região, considerada estratégica para os esforços de reconquista territorial empreendidos desde o reinado de Afonso II. Não só por ser um ponto de partida de tropas destinadas a ampliar o controle do interior do território peninsular de posse dos muçulmanos, mas também como um foco espacial a partir do qual o repovoamento das regiões ao norte poderia ser assegurado. Com a infraestrutura criada ao longo do caminho peregrinatório, tornava-se possível atrair não só pessoas ansiosas por experiências espirituais, mas também repovoadores dispostos a ocupar a região e torná-la produtiva com o seu trabalho.

Adeline Rucquoi, ao considerar as influências e contribuições da ordem de Cluny no desenvolvimento do caminho peregrinatório compostelano supervalorizadas pela historiografia francesa e peninsular, afirmou que: “El desarrollo de la peregrinación a Santiago, desde el descubrimiento de la tumba en la tercera década del siglo IX, es indudablemente obra de los reyes.” (2010, p. 103) e que, as contribuições cluniacenses a esse movimento peregrinatório foram pontuais e circunscritas a determinadas regiões. A esta reflexão, com a qual concordamos, podemos acrescentar a ação dos monarcas e o empenho das forças aristocráticas eclesiásticas

e laicas na tomada de ações, que remontavam ao século IX, e que visavam assegurar o controle militar sobre os territórios disputados com os muçulmanos e garantir a sua ocupação através do estímulo ao seu repovoamento por cristãos.

Como lembra Lomax, a fronteira entre cristãos e muçulmanos não se tratou de uma linha simples, mas de uma larga franja territorial “que no pertencia del todo a ninguna de las dos partes (Lomax, 1984, 42).” Estas, disputaram durante sete séculos o controle dos territórios existentes nesta franja de dezenas ou centenas de quilômetros “en la que ambos bandos tenían plazas fuertes y hasta ciudades fortificadas, pero en la que las zonas agrícolas y las aldeas sin fortificar eran presa de los merodeadores y solían tener muy pocos habitantes (Lomax, 1984, 42).”

As ações militares para a retomada dos territórios eram combinadas, pelos monarcas, as de repovoamento. Tais ações assumiram formas e colorações descritivas diversas na tradição cronística e podem ser inferidas na *Historia Compostelana*, onde a ampliação da devoção ao santo e a ocupação do espaço peninsular pela fé e pelos exércitos cristãos foram cuidadosamente tecidas e relacionadas.

Referências

Fonte documental

FALQUE, E. (ed.). *Historia Compostelana*. Madrid: Akal, 1994.

FLOREZ, H. (ed.). *Historia Compostellana siue de rebus gestis D. Dicaci Gelmirez, primi Compostellani Archiepiscopi*. In: *España Sagrada*, t. XX. 2ª ed. Madrid, 1791.

Bibliografia

BATISTA, N. *Matrizes ibéricas do sistema penal brasileiro – I*. Rio de Janeiro: Revan, 2013.

BIGGS, A. G. *Diego Gelmírez: First Archbishop of Compostela*. (Washington D.C., 1949).

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; et PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. v. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

GARCIA FITZ, F. La Reconquista: un estado de la cuestión. *Clio & Crimen*. nº 6 (2009), pp. 160/215.

LOMAX, D. *La Reconquista*. Barcelona: Crítica, 1984.

- ORLANDI, E. *Análise de Discurso. Princípios e Procedimentos*. Campinas: Pontes, 2020.
- REMOND, R. (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- RUCQUOI, A. De los reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. vol. XIII. No. 51, 1992.
- RUCQUOI, A.. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.
- RUCQUOI, A.. Cluny, el Camino francés y la reforma gregoriana. *Medievalismo*, 20, 2010, 97-122.

A Graça iluminante: a figuração de Santa Luzia na *Commedia* de Dante Alighieri

*Matheus Henrique Batista Lopes Ribeiro*¹

*Daniel Lula Costa*²

Introdução

Neste capítulo, pretendemos verificar a presença de elementos que envolvam a prática da intercessão e da devoção na composição da *Commedia* a partir da análise de Santa Luzia, personagem alegórica criada na cosmovisão dantesca. Nosso objetivo é analisar a forma que a beata dinamiza os aspectos doutrinários do Credo Católico nos ambientes do pós-morte criados por Dante Alighieri com base no uso da figuração enquanto conceito teórico-metodológico. Santa Luzia é uma mártir do início do século IV da Era Comum e se faz presente em três momentos na *Commedia*: no *Inferno* (*Inf.*, II, 97-108), no *Purgatório* (*Pur.*, IX, 55-57) e no *Paraíso* (*Par.*, XXXII, 136-138).

1 Graduando em História na Universidade Estadual do Paraná, Campus de Campo Mourão. Membro do Grupo de Pesquisas Cultura e Relações de Poder, da mesma universidade. Bolsista de Iniciação Científica pela agência de fomento Fundação Araucária. E-mail: matheus.historiaunespar@gmail.com.

2 Professor do Departamento de História da UEM. Doutor em História Cultural pela UFSC com período de doutorado sanduíche na Universidade de Bolonha. Membro do Grupo de Pesquisa História das Crenças e das Ideias Religiosas (HCIR), da Universidade Estadual de Maringá. Membro do MERIDIANUM (Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais - Meridianum) da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: daniellcosta23@yahoo.com.br.

A *Commedia*, ou popularmente conhecida como *Divina Comédia*, é uma obra literária e fonte histórica escrita no início do século XIV (1304-1321), por Dante Alighieri, durante o exílio de Florença. Sua composição foi desenvolvida em um contexto de conflitos partidários pela governança de Florença, que era disputada pelos Guefos Brancos, ao qual Dante era integrante e os Guefos Negros, partido opositor (Barbero, 2021). A obra foi dividida em três partes: *Inferno*, *Purgatório* e o *Paraíso*. Nela encontramos um conjunto de narrativas medievais que resultam do entrelaçamento de mitologias com a religião cristã, que fundam a cosmovisão dantesca e possibilitam a criação dos ambientes de pós-morte que o poeta percorre e descreve durante a sua jornada, enquanto personagem e autor da obra (Costa, 2011).

Dessa maneira, Dante Alighieri é reconhecido como poeta, político, linguista, teólogo, militar e místico. Este vivenciou um contexto de conflitos de facções que englobam poderes políticos e religiosos em Florença, que ocorreram nas últimas décadas do século XIII e nas primeiras do XIV. O poeta florentino fez parte da dinâmica da vida urbana das comunas italianas e sofreu com as mudanças de seu tempo ao passo que também foi agente destas modificações. A partir da produção da *Commedia*, Dante propôs uma intervenção social na medida em que se colocou como um reformista ao ter denunciado os vícios e as vicissitudes segundo as ideais moralizantes presentificadas em seu mundo (Costa, 2013; Ribeiro, 2021).

Foi a partir de suas produções literárias que Dante pode se relacionar com pessoas que se interessavam pela poética e pela produção artística, como foi o caso da sua aproximação com as famílias Portinari e Cavalcanti. Porém, com a morte de Beatriz Portinari, conhecida como musa e grande amor do poeta, ele passa a participar das chamadas *pelejas*, disputas estas em que pequenos textos sobre seus sentimentos eram enviados a outros poetas para serem avaliados, na medida que eram criadas amizades, mas também inimizades. Algumas dessas práticas inspiraram a produção de diversas obras, como foi o caso de *Vita Nuova* (1292-1293); *De vulgari eloquentia* (1302-1305); *Convivio* (1304-1307); *Monarchia* (1312-1313) e *Commedia* (1304-1321) (Barbero, 2021).

Como a produção da *Commedia* foi realizada durante o exílio do poeta, é importante compreender um pouco da situação florentina que influenciou no julgamento de Dante. Na política florentina o governo era constituído por seis priores ligados as Artes, pelo gonfaloneiro de justiça e seguiam abaixo na cadeia decisória os respectivos conselhos: o Conselho dos Cem, o Conselho Especial e o Conselho Geral do Capitão do Povo, e o Geral da Comuna. Dante, como praticante das artes liberais, foi membro do Conselho dos Cem e se encontrava em meio a um clima

de oposição e tensão entre o partido dos Guelfos Brancos, ao qual pertencia, e dos Guelfos Negros, representado pela família dos Donati e apoiado pelo Papa Bonifácio VIII. O poeta acaba exilado pelo partido opositor, deixando esposa e filhos em Florença. Foi nesse contexto em que foi escrita sua obra mais importante: a *Commedia* (Barbero, 2021).

A *Commedia* é uma fonte histórica que possui autor, título e um período em que foi situada, de todo modo não deixa de ser uma obra literária, fato que impulsiona diversos debates quanto ao seu uso para a operação histórica. Ao utilizá-la é preciso que a compreendamos em seu período histórico e em sua materialidade, com a intenção de compreender a sociedade na qual esse documento estava inserido e como ele era articulado junto as estruturas sociais, religiosas, culturais e políticas que existiam na época. Uma das maiores adversidades no uso de fontes literárias é a dualidade entre o real e o imaginário, já que o objeto literário ao passo que é real também é irreal, contrapondo, desta forma, o próprio conceito de real (Costa, 2011).

A pesquisa histórica tem como foco estudar a obra enquanto um documento histórico, o seu objetivo, como foi composta em sua forma e conteúdo, o público-alvo, dentre outras problematizações possíveis de serem acessadas a partir do documento. Nas obras literárias é possível verificar interpretações ou críticas de representações sociais e culturais que podem ser identificadas nas crenças, religiões, políticas, economias e que são estabelecidas por uma determinada sociedade em relação com outras. É necessário que o texto literário seja analisado a partir de sua ortografia, traduções, saberes, materialidade, caracterização e estilo textual, ou seja, devemos estabelecer quais são os impactos dos diversos modos de representação, de transmissão e de recepção de um texto, para que assim possamos evitar o anacronismo durante o processo de compreensão da obra. Os estudos das obras literárias são de grande relevância para entender as práticas culturais construídas por uma sociedade por permitirem a compreensão de simbologias, signos, desejos, sentimentos, crenças e práticas sociais que predominavam no período em que foram produzidas e que passam a somar e disseminar as narrativas e o conhecimento histórico (Costa, 2011; Chartier, 2002).

A partir desse viés analítico, os estudos do imaginário passaram a compor o campo histórico a partir da Nova História Cultural ao longo da década de 1980. Seus objetos estariam em torno das coisas ditas, dos pensamentos, de discursos, de crenças, de imagens, de sua dimensão simbólica e de representações alegóricas figurativas (Pesavento, 1995; Vahl; Vasconcellos, 2014). Segundo Évelyne Patlagean (1998), os domínios do campo conceitual do imaginário seriam compostos por um

conjunto de representações de determinada cultura ou dimensão da sociedade, sendo manifestas por meio de práticas, ritos, conceitos e valores, a partir da experiência humana com potencial de estabelecer o limite entre real e imaginário.

Diante desse estudo, o imaginário não seria uma reprodução do real, mas sim uma evocação que confere sentido às coisas e à dimensão criadora do imaginário, a qual está voltada à dialética das experiências sensoriais, emocionais e racionais. Esta função criadora toma forma “pela via simbólica, que expressa a vontade de reconstruir o real num universo paralelo de sinais” (Pesavento, 1995, p. 21). Ainda, o imaginário está relacionado a elementos utópicos e não se resume às ideias-imagens, mas serve como uma forma de suporte que ordena sonhos e desejos coletivos (Pesavento, 1995). No geral, o imaginário é “representação, evocação, simulação, sentido e significado, jogo de espelhos onde o ‘verdadeiro’ e o aparente se mesclam, estranha composição onde a metade visível evoca qualquer coisa de ausente e difícil de perceber” (Pesavento, 1995, p. 24).

Nesse sentido, o pós-morte medieval e as experiências além-túmulo possuem uma série de significados e sentidos, resultado das diferentes vivências culturais existentes no medievo, dos quais dão vazão a diversos desejos, sonhos, medos e angústias. Contudo, na *Commedia*, parece haver um desejo que prevalece diante de outros, o da salvação. Nesse sentido, o Inferno, o Purgatório e o Paraíso são ambientes mitológicos que representam respectivamente os ambientes de condenação, purgação e salvação, que fazem a ponte entre os seres humanos e o divino, sendo construídos por meio de alegorias que pretendem transmitir ideais moralizantes que edificam aqueles que militam no mundo terreno (Deus, 2005).

Para a Cristandade, toda a Criação era desígnio da sabedoria divina, um universo repleto de ordem e beleza (Deus, 2005). Assim, o universo poderia ser descrito como uma casca fechada, finita, composta pela Terra e pelas demais esferas celestes, rodeadas por um campo de estrelas e por último o Empíreo, ambiente em que habita a substância divina. Em síntese, neste macrocosmo estão dispostos as estrelas, os planetas, os continentes, ilhas, cidades, plantas, animais e os elementos (Deus, 2005). No entanto, há um microcosmo que compõe toda a Criação, como os corpos, o interior de cada ser vivo e suas práticas (Ramos; Costa, 2015).

No caso da Cristandade medieval, a salvação parece sanar as dúvidas e fomentar práticas que operam nas escolhas dos indivíduos, desenvolvendo modalidades de crenças sobre os ambientes do pós-morte. Por um determinado tempo ela esteve ligada a uma coletividade, ou seja, somente um povo escolhido poderia ser salvo. Dada a concupiscência do ser humano como consequência do pecado original, os

cristãos em sua vida cotidiana estariam em uma caminhada de conquista e reconquista do Reino dos Céus. A salvação estaria reservada para aqueles que possuísem uma vida beatífica (Deus, 2005). Entretanto, há expressões particulares em torno da salvação coletiva que ao longo do medievo vão se intensificando, trata-se de aspectos da fé particular com ênfase no século XII em razão da emergência do Purgatório. Desta forma, passa-se a contar também com méritos pessoais e com o agenciamento do homem na história da salvação, junto aos sufrágios, como a intercessão e a devoção configuradas pela comunhão dos santos (Le Goff, 2017).

Seguindo o raciocínio da emergência dos ambientes do pós-morte enquanto geograficamente consolidados no imaginário, convém afirmar que alguns documentos que relatam experiências de viagens além-túmulo, como o Apocalipse de São Paulo, o Apocalipse de São João e a Visão de Túndalo podem ter influenciado Dante Alighieri na construção da *Commedia*. Outros elementos que talvez tenham inspirado o poeta florentino são os símbolos culturais difundidos no imaginário social do período, como a tradição cristã, a tradição greco-romana, as mitologias antigas e medievais, os testemunhos dos *exempla*, a doutrina, como a comunhão dos santos, as obras literárias romanas, além da leitura da Bíblia e das produções da patrística e da escolástica (Ramos; Costa, 2002; Le Goff, 2017).

Para a construção do texto, apresentamos a *Commedia*, as discussões culturais em torno do imaginário, do pós-morte e do uso de obras literárias como fonte histórica. Na sequência elaboramos uma síntese biográfica de Santa Luzia a partir dos escritos de Jacopo de Varazze (1265), além da delimitação dos procedimentos da pesquisa e da constituição do corpus empírico. Em seguida, analisamos os cantos: *Inf.*, II; *Pur.*, IX e *Par.*, XXXII nos quais Santa Luzia é figurada. Desse modo, buscamos apresentar a maneira como Dante recria a beata na medida que verificamos as práticas da intercessão e da devoção. A partir da fonte podemos compreender a historicidade da personagem, de Dante e da sociedade florentina na qual o poeta estava inserido. A metodologia deste trabalho tem como base a figuração exercida por Dante ao evocar Santa Luzia em sua obra, na medida em que situamos os aspectos doutrinários cristãos também manifestos na *Commedia*.

A figuração é um processo de construção da ideia poética dantesca que manifesta a eternidade revelada no pós-morte mitológico cristão diante da aglutinação de eventos e acontecimentos compreendidos enquanto históricos, que situam as diversas mitologias existentes no período medieval e na antiguidade com base na compreensão de que estariam relacionadas à revelação da sabedoria divina, ou seja, em sua modalidade figurada (Costa, 2019). Dessa forma, os conhecimentos produzidos

e revelados em momentos históricos anteriores aos de Dante estariam relacionados à pré-figuração, ou seja, a um preenchimento da figuração que se aglutinaria com a visão reveladora da eternidade. Nesse sentido, Dante ao ler os textos bíblicos canônicos e os ditos apócrifos busca uma revelação da sabedoria divina pré-figurada na medida em que a revela ao compor a *Commedia*, presentificando-a por meio de diferentes temporalidades (Costa, 2019). Em síntese, a figuração é uma confluência de temporalidades que se manifesta por meio dos santos e de outros seres híbridos existentes na cosmologia dantesca (Costa, 2019). É nesse sentido que analisamos a presença de Santa Luzia na *Commedia* dantesca ao refletir sobre a criação poética figurada que anuncia acontecimentos mitológicos pré-figurados e elucidam a sua figuração no pós-morte.

Santa Luzia: santa e mártir

Diante da narrativa mítica e hagiográfica, Santa Luzia foi apresentada como virgem e mártir de Siracusa, da qual o nome deriva simbolicamente de *lux*, que expressa sua pureza espiritual e moral. Na composição da narrativa, entende-se que a luz seguiria um caminho reto e rápido, atributos que seriam transpostos à virtude da santa, cuja vida e fé foram tidas como um percurso direto e sem desvio em direção a Deus. Jacopo de Varazze (1265/2003) descreve a beata como uma jovem de origem nobre, devota da mártir Ágata, de Catânia, cuja fama de santidade se estendia por toda Sicília. Em uma ocasião, ao visitar o túmulo de Ágata com sua mãe Eutícia, que sofria de hemorragias, Luzia teria tido uma visão em que a santa se revelou, afirmando que sua mãe já estava curada devido à sua fé. Em resposta a essa intervenção milagrosa, Luzia decide dedicar sua vida a Deus, renunciando ao casamento e destinando seus bens aos pobres (Jacopo de Varazze, 1265/2003).

A narrativa de Jacopo de Varazze afirma que, como resultado de sua decisão, o noivo de Luzia, encontrando-se inconformado, a denúncia às autoridades romanas por ser cristã, em um contexto de perseguições aos cristãos por parte do Império Romano. Diante do cônsul Pascásio, responsável por julgá-la, a santa se recusa a realizar sacrifício aos deuses romanos e reafirma sua fé em Deus. A hagiografia de Luzia demonstra a radicalidade evangélica cristã, na medida que estabelece oposição às leis imperiais num confronto direto entre a lei divina e a autoridade secular romana (Jacopo de Varazze, 1265/2003).

Diante da hagiografia, o martírio de Luzia aconteceu mediante a intervenção direta do Espírito Santo, uma vez que, a força física não bastou, nem as tentativas de feitiçaria ou de tortura conseguiram fazer com que Luzia cedesse, dessa maneira acabaram por exprimir a visão cristã da imobilidade espiritual frente à corrupção do corpo. A hagiografia conclui com a execução da santa, que, mesmo após sofrer o ataque de uma lâmina em sua garganta, continua a falar, profetizando a morte do imperador Maximiano e a restauração da paz na Igreja Cristã (De Varazze, 1265/2003).

A partir da escrita hagiográfica, ressalta-se que esta narrativa parte de um contexto de perseguição cristã do início do século IV E. C., em especial nos governos dos imperadores Diocleciano e Maximiano. Embora o relato esteja repleto de elementos miraculosos, alegóricos e simbólicos característicos da literatura hagiográfica, é possível perceber o conflito construído na narrativa que envolve o cristianismo primitivo e a cultura romana. Ainda, podemos refletir sobre a construção do papel das mulheres na promoção e na defesa da fé cristã. Luzia foi interpretada enquanto mártir e padroeira de Siracusa, e sua história, para o cristianismo, parece ter se concentrado na transmissão de um modelo de santidade, de vida justa e reta, a fim da salvação.

A Graça Iluminante

Na *Commedia*, Luzia é evocada em três momentos e em três ambientes e é uma das três musas e santas que auxiliam Dante em sua jornada espiritual. Fazem parte desta trindade auxiliadora as seguintes personagens dantescas que, para Bonnel (2005), representam: Beatriz, que seria a Verdade revelada pelo Espírito Santo; Maria, a Misericórdia Divina; e Santa Luzia, a Graça Iluminadora. A narrativa da qual a beata faz parte tem início na floresta penumbrosa quando Dante tem seu caminho impedido pela loba e Maria pede a Luzia que interceda pelo poeta a Beatriz.

Ela a Luzia então pediu, dizendo:
‘Agora aquele adepto teu fiel
De ti precisa e a ti recomendo’.

Luzia, adversa a tudo que é cruel,
logo moveu-se vindo procurar-
me onde eu sentava co’ a antiga Raquel,

‘Beatriz, glória de Deus’, disse, ‘salvar

quem mais te amou não vais, na desventura?
que tu elevaste da turba vulgar?

Não ouves ao seu pranto a amargura
e já não vês a morte como o afronta
sobre a torrente que o mar não segura?
(*Inf.*, II, 97-108)

Nos versos acima destacamos o diálogo entre as três damas do céu, dentre as quais Luzia é figurada como mediadora dos benefícios de Maria e de Beatriz. A prática exercida por elas é a da intercessão mediante a devoção de Dante. Podemos observar a comunidade espiritual da qual Maria, Luzia e Beatriz fazem parte e como estas operacionalizam uma ação auxiliadora em favor de Dante. A intercessão no período medieval é considerada como um dos sufrágios para o alívio das almas que rumam em sentido ao céu, vide o poeta que teria iniciado sua jornada e necessitava do auxílio para retomar sua visão e se livrar do pranto causado pela loba que se opunha em seu caminho. Jacques Le Goff (2017) afirma que Dante retoma a crença nos sufrágios e que se a maioria dos mortos pedem a ajuda de um familiar ou de um amigo, outros clamam pela comunhão dos santos, ou seja, aos intercessores que mediam os alívios das almas e que se encontram unidos na presença de Deus.

Mulher veio e me disse: “Eu sou Luzia,
a esse que dorme deixa-me votada
para ajudá-lo em sua penosa via”.
(*Pur.* IX, 55-57)

Conforme a citação acima, o auxílio prestado a Dante em sua penosa via vem de Luzia, que é figurada como uma águia de ouro e que transporta o poeta até a porta do Purgatório para iniciar sua purgação ao longo das sete cornijas. O símbolo da águia possui inúmeros significados e retoma o símbolo do Império Romano, já que Luzia parece ser apresentada como aquela que profere a direção correta a ser seguida pelo poeta, no caso, seguir a jornada pelos mundos do pós-morte mitológico cristão. Seguir a via reta é um dos elementos que aproximam a ideia de Dante sobre a monarquia e a orientação da visão de Luzia. Contudo, aqui associamos a ave a Luzia como símbolo daquele que voa e atua como um psicopompo ao conduzir Dante em sua jornada, interligando os espaços do pós-morte com a vida humana. Ainda, a águia é sinal de justiça e remete à Luzia, uma vez que sua hagiografia busca transmitir um modelo de santidade, de vida justa e reta, a fim da salvação

(De Varazze, 1265/2003; De Alcântara, 2009). Vale ressaltar, que a ação auxiliadora da intercessão da beata se torna eficiente por ela ser justa, já que as orações dos justos promovem o alívio das almas e a redução do tempo da purgação (Le Goff, 2017).

Segundo Le Goff (2017), é Alexandre de Halès (1185-1245) que vai realizar uma das primeiras expressões do papel da comunhão dos santos na perspectiva do Purgatório, por meio da discussão dos sufrágios enquanto alívio das penas temporais. Étienne de Bourbon (1190-1261) em relação aos sufrágios ressalta o papel familiar junto as almas de seus falecidos, o valor dos sufrágios executados pelos justos e o papel da Igreja na distribuição e no controle desses sufrágios. Os cristãos que se encontram no tempo da purgação da alma necessitam do auxílio dos vivos para subirem ao céu e Dante se apropria destas ideias e expressa no Purgatório e no Paraíso a prática da intercessão e dos méritos viabilizados pela devoção (Le Goff, 2017).

E, ao maior pai de família defronte,
Santa Luzi que alertou, por teu bem,
tua Dama quando tu baixaste a fronte.

(Par. XXXII, 136-138)

Por último, Luzia é descrita em seu lugar no céu, frente a Adão. São Bernardo ao apresentar para Dante a rosa dos beatos e os santos e santas que a compõem aponta para beata que alertou pelo poeta a Beatriz, quando este estava na floresta escura com a fronte baixa em aflição devido a oposição da loba. Este alerta é lido por nós como o sufrágio da intercessão e que age como mediadora entre as damas do céu. Luzia é justa, compõe a Graça divina e a estende a Dante em momentos de sofrimento e de necessidade.

Considerações finais

Neste estudo, foram verificados os elementos como a intercessão e a devoção na composição da *Commedia* por meio da figuração alegórica de Santa Luzia. A santa é recriada por Dante em três momentos na *Commedia*: no *Inferno* (*Inf.*, II, 97-108), no *Purgatório* (*Pur.*, IX, 55-57) e no *Paraíso* (*Par.*, XXXII, 136-138). Nosso objetivo foi verificar a forma que esta beata dinamiza os aspectos doutrinários da comunhão dos santos nos ambientes do pós-morte criados por Dante Alighieri.

Luzia como santa e justa é aquela que intercede por Dante, que é devoto da Virgem de Siracusa. A devoção permite a intercessão aos santos, que por sua vez auxiliam e beneficiam com a Graça de Deus aqueles que sofrem. O poeta recebe

os benefícios conquistados pela Graça Iluminante, mas também de Maria e Beatriz. Podemos ainda perceber estas santas e musas como a recriação da Trindade, uma totalidade e perfeição feminina. Luzia também é símbolo de justiça, figurada em uma águia de ouro e faz alusão ao Império Romano, no entanto, remete muito mais a um guia, pois é ela que restabelece a visão do poeta florentino.

Durante a produção da *Commedia* podem ser constatadas diversas fontes que inspiraram Dante e que se encontram em uma longa duração, em temporalidades distintas. Trata-se de obras greco-romanas e da tradição cristã. Destacam-se a *Eneida* de Virgílio e a *Bíblia* que demonstram os entrelaçamentos culturais dos saberes antigos e medievais que estão em uma dinâmica relação com o imaginário sociocultural. O poeta esteve em contato constante com as gárgulas, os animais, os híbridos, os santos e os anjos, presentes em obras antigas, afrescos e na arquitetura citadina, ainda devem ser destacadas os patrísticos e os escolásticos por meio da leitura de Agostinho, Boaventura, Isidoro, Tomás de Aquino, Bernardo de Claraval e outros. Dante foi escritor, mas também leitor, e o ato de ler inspira e exercita a imaginação criadora, organiza ideias e constrói um mundo de culturas (Costa, 2019).

Os ambientes do pós-morte dantesco permitem acesso aos mecanismos de pensamento do ser humano medieval, que condenavam, puniam, expurgavam e elevavam os beatíficos. Estes espaços são repletos de símbolos e significados e representam o modelo de conduta religiosa em que Dante estava inserido. Ao escrever a *Commedia*, Dante demonstra como são configurados o Inferno, o Purgatório e Paraíso e qual deveria ser a conduta dos homens religiosos para evitarem a danação e se beneficiarem da salvação: “A Divina Comédia é, de fato, um tratado para o homem compreender os diversos símbolos que caracterizam cada uma das partes do pós-morte, bem como seu aspecto geográfico, e para interiorizá-los em sua mente” (Costa, 2013, p. 165).

Referências

- BARBERO, Alessandro. *Dante: A biografia*. 1ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- BONNEL, Robert. *Dante, o grande iniciado: uma mensagem para os tempos futuros*. Trad. Fulvio Lubisco. São Paulo: Madras, 2005.
- COSTA, Daniel Lula. *Revelação figural: alegoria e presença dos seres híbridos na Divina Comédia, de Dante Alighieri*. 2019. 407 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Florianópolis.

- COSTA, Daniel Lula. *As representações do sétimo círculo do Inferno na Divina Comédia, de Dante Alighieri*. 2013. 178f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2013.
- COSTA, Daniel Lula. A Divina Comédia como documento histórico. In: V Congresso Internacional de História, 2011, Maringá. *Anais do Congresso Internacional de História*, 2011.
- CHARTIER, Roger. *A Beira da Falésia: A História entre Incertezas e Inquietude*. 1ª ed. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2002.
- DE ALCÂNTARA, Domingos Pedro. *Conferência dos pássaros e águia do Paraíso dantesco na composição do corpo universal*. Travessias, Cascavel, v. 3, n. 3, p. 8-16, 2009.
- DEUS, Paulo Roberto Soares de. Paraísos Medievais – esboço para uma tipologia dos lugares de recompensa dos justos no final da Idade Média. **Mirabilia**, n. 4, p. 141-158, jun./dez. 2005.
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 357-538.
- RIBEIRO, Mariano Meranovicz. *O Terceiro Testamento, Por Dante Alighieri: a Commedia como projeto de salvação humana e meio de intervenção sócio-literária no contexto de passagem dos séculos XIII-XIV*. 2021. 190f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2021.
- RAMOS, Solange; COSTA, Daniel Lula. Dante Alighieri e a representação do pós-morte. *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 22, p. 91-105, maio/ago. 2015.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 9-27, 1995.
- PATLAGEAN, Évelyne. A história do imaginário. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 291-316.
- VAHL, Mônica Maciel; VASCONCELLOS, Marciele Agosta de. Mentalidades e Imaginário: (des)continuidades. *Caderno de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 15, n. 106, p. 221-234, jan./jun. 2014.

Fontes

- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. 1ª Edição (1998). Prefácio por Carmelo Distante, tradução e notas por Italo Eugenio Mauro. Edição bilíngue. 14ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2007.
- DE VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea: vidas de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 77-80.

A Guerra Espiritual na Bretanha e a influência cristã entre os pagãos (séc.VI)

Flavianny Mendes de Paula¹

Introdução

O presente trabalho integra a uma Iniciação Científica que está em desenvolvimento, possuindo cujo tema é “A Expansão do Cristianismo na Bretanha: Uma análise da História Eclesiástica de Beda, O Venerável (séc V)”. O trabalho tem como objetivo esquematizar a Guerra Espiritual Saxã para compreender o fator primordial da guerra e como se estruturavam as organizações político-sociais dos povos presentes na ilha da Bretanha.

Primeiramente analisa-se a noção de guerra espiritual por meio da narrativa de Beda, e também a disputa pela influência cristã na Bretanha, considerando que o espaço na Idade Média é ao mesmo tempo a conquista de territórios, de itinerários, de lugares e a elaboração da representação desses espaços(Le Goff p. 13). Assim, mesmo que alguns povos pagãos já não possuíssem grande resistência ao conhecimento e à conversão ao cristianismo, havia um debate crescente conforme as religiões de essência cristã se expandiram no território.

Desse modo, ao longo do texto será abordada a definição e perspectiva das guerras espirituais, a influência do cristianismo na vida dos povos recém-estabelecidos no território e também, uma breve discussão sobre o pelagianismo, que possuía uma crescente influência na Bretanha e o cristianismo ortodoxo que já havia consolidado sua grande influência em diversos territórios.

¹ Graduanda. Universidade Federal de Goiás

A definição de Guerra Espiritual

Ocorreram diversas guerras religiosas na Bretanha, também chamadas como “espirituais” nos livros de Beda (673–735) e de outros monges que escreveram sobre a história da Bretanha; esta nomenclatura traz a alusão do bem contra o mal ou a referência em síntese das batalhas espirituais ditas na Bíblia para testar os homens de Deus. Analisarei assim, a guerra espiritual saxã que ocorreu no meio do século V e início do século VI, utilizando principalmente dos livros História Eclesiástica das gentes dos anglos escrito por Beda, O Venerável que escreveu cinco volumes sobre a História da Bretanha, partindo da conquista romana do povo bretão; juntamente com as obras História dos bretões escrito por Nennius e A destruição da Bretanha e sua Conquista escrito por Gildas, ambos monges onde suas obras serviram como referência para a formação da obra de Beda.

A Guerra abordada nesta apresentação é falada em diversos trechos ao longo dos volumes, Beda faz uma associação entre o conflito bélico (Guerra) com a manifestação do processo de conversão ocorrido na região da Bretanha. Então, no momento em que há os conflitos entre cristãos e pagãos, ocorre, por uma lado, uma guerra bélica, mas juntamente com isso uma guerra espiritual pela conversão desses povos ao cristianismo. Observa-se que o cristianismo já estava estabilizado no território, e já havia muitos reinos convertidos, à sua própria maneira, mesclavam sua crença com o cristianismo mesmo que para os monges ainda fosse considerado paganismo.

[...] bien, como los britanos no estaban dispuestos en modo alguno a aceptar una creencia perversa blasfemando contra la gracia de Cristo, ni se bastaban para refutar con palabras las astucias de aquella creencia abominable, toman la saludable decisión de pedir ayuda a los prelados de la Galia en su guerra espiritual. Y, reunido por ese motivo un gran sínodo, deliberaban en común sobre quiénes debían ser enviados desde allí para socorrer a su fe, y por unanimidad fueron elegidos los apostólicos sacerdotes Germán, obispo de Auxerre, y Lupo, obispo de Troyes [110], para que vinieran a Britania a confirmar la fe en la gracia celestial.

(El Venerable, Beda. Historia eclesiástica del pueblo de los anglos (Clásicos latinos medievales y renacentistas) (Spanish Edition) . Akal. Edição do Kindle.)

É possível observar através da citação acima que dentro do contexto, para Beda o sentido de guerra espiritual se tratava como uma maneira de defender a graça de cristo contra as blasfêmias e confirmar sua graça celestial, visto que a tentativa de

reafirmar o cristianismo através de discussões não surtia efeito. Através da narrativa pode-se levantar algumas hipóteses, como a perda de poder da igreja para o pelagianismo, devido a popularização do mesmo. O senso de urgência escrito por Beda sobre o pedido de ajuda dos prelados, além da própria execução da guerra, nos apresenta que, mesmo que a guerra fosse religiosa, também possui um grande destaque político.

O conceito de guerra pode ser definido de várias formas, mas o ponto central das definições possui um objetivo instrumental político e o ato coletivo, porém, não é uma regra o uso bélico para ser considerada uma guerra, desse modo com a resistência dos britânicos em relação ao pelagianismo houve um pedido de ajuda para os prelados de Gália na tentativa de combater a crença herege e obter força em sua guerra espiritual (H.E, cap XVII); tendo um dos trechos do capítulo exposto na citação acima. Foram imediatamente para as ilhas britânicas, visto que, a influência do pelagianismo aos povos pagãos era uma grande preocupação que perturbava os monges ortodoxos; sendo este o motivo para a chegada do bispo Germano de Auxerre e Lupo de Troyes na Bretanha. Vale ressaltar que ambos já haviam estado na Irlanda, território vizinho da Bretanha que sofria, de acordo com Beda, com o mesmo mal pois o cristianismo havia se mesclado aos cultos pagãos da região não resultando em um posicionamento concreto do chamado cristianismo verdadeiro.

A Guerra espiritual já é citada neste convite, mas o primeiro passo considerado parte da guerra foi um debate em público, sobre suas religiões e a divergência em seus cristianismos, além daqueles que eram pagãos. Partindo da definição do conceito de guerra, é necessário explicar o que é uma guerra espiritual; mesmo que o conflito espiritual possa ser abordado como algo individual como evitar o pecado, e até sobre outras religiões, o termo é mais popular no campo do cristianismo. A guerra espiritual vai além da religiosa que se mantém no “plano físico” que se ampara nos ideais envolvidos, é um conflito onde se passa, principalmente, no campo das ideias, com a visão onde quem for o adversário de Deus, são os pecadores ou demônios que procuram testar a fé dos cristãos.

O objetivo é proteger os ensinamentos de Cristo e combater o mal, justamente em um modo romântico onde existe apenas dois lados, além do mais, a guerra espiritual é algo que já é premeditado na Bíblia, principalmente no livro de Efésios onde deixa claro que a luta é celestial e precisam estar sempre atentos, visto que o inimigo está sempre ao redor. Assim, não essencialmente um combate físico e sangüinário não é a prioridade dentro de uma guerra espiritual. Em História dos Bretões,

Nennius aborda a mesma situação, de modo bem literário, afirmando que os bispos e seus acompanhantes ficaram na casa do rei Vortigern durante sua estadia, mesmo ele sendo considerado um tirano oportunista e oferecendo certa resistência ao cristianismo.

Observando a diferença entre as guerras religiosas e espirituais, é importante explicar um pouco mais sobre a primeira, pois muitas vezes é usada como ferramenta política para defender seu próprio ideal. Basicamente busca-se defender e sobrepôr junto com a religião, à sua cultura independente da nação, reino ou povo que entram em conflito. Entendemos que através da religião pode-se mudar a ordem das coisas e considerar um espelhamento de sua própria cultura. Através da fé e de seus símbolos, a guerra religiosa pode mudar, mesmo que de forma forçada, como é o caso da cristianização que ocorreu inicialmente na Bretanha, os costumes, a ética e a moral daquela sociedade.

Constata-se que o conceito de guerra espiritual não pode ser usado de maneira anacrônica, pois como exposto acima possuía um sentido diferente na Idade Média, apesar de acusar o inimigo como demoníaco seja herança do judaísmo antigo (Page, 1995; Barros

de Souza, 1993; Oliva, 1995). Devido a própria origem da representação do mal dentro do judaísmo, com a nomeação de Satã que teve uma possível influência dos povos celtas em sua criação ainda na antiguidade tardia. O seu nome formal, Satanás, deriva do hebraico “ha-Satan”. “Ha” significa “o” e “Satan” significa “opositor” ou “adversário”. O nome descreve sua função definitiva como o opositor da criação de Deus. (Denova, 2021).

No mais, utilizando a Bíblia para interpretar a narrativa de Beda, podemos observar no primeiro testamento, em gênesis, que o mal se originou através da ação humana, logo urge a necessidade de racionalizar o sentimento de culpa e do reconhecimento de uma alma pecaminosa para compreender melhor as ações de Deus. Surgindo algumas questões; se o mal se originou pela ação humana, logo, é necessário estar em constante batalha espiritual para repreender o mal de si.

Assim, uma das estratégias dos prelados para conquistar o povo britânico, além de expor aqueles que faziam uso da imagem religiosa para usurpar o povo em troca da salvação e outros símbolos importantes para o cristianismo, ofereciam uma esperança para se apegar, já que os símbolos religiosos ofereciam uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, dêem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheiresca-

mente (Clifford). Através deste símbolo com o que se pode agarrar, mas que não exclui o pecado e as obrigações, pode-se surgir um sentimento de culpa, uma culpa secreta junto com a necessidade de se confessar, da validação pública e espiritual.

Quando os prelados chegaram na Bretanha, não ficaram centrados no meio urbano, procuraram espalhar a palavra de deus pelas encruzilhadas e campos para que todos os fiéis confirmassem sua fé e houvesse oportunidade para aqueles que gostariam de se converter através das pregações. De acordo com Beda, os seguidores de Pelágio chegaram exibindo suas riquezas e cheios de arrogância, o debate se prolongou por muito tempo, mas seus adversários só falavam palavras vazias, a partir de certo ponto os prelados passaram a utilizar os documentos apostólicos e evangélicos falando com maior eloquência, na perspectiva de Beda, neste momento suas palavras são mescladas com as palavras do espírito santo.

A Influência cristã aos povos pagãos

O norte da Bretanha já não servia tanta resistência ao cristianismo, principalmente por causa da influência romana e dos francos no território; enquanto o Oeste que possui reinos como Kent e Nortúmbria o paganismo ainda possuía uma grande influência, para o Papa Gregório Magno I não era o suficiente visto que possuía como objetivo expandir o cristianismo ortodoxo. Vale enfatizar que o cristianismo é uma religião urbana diferente do paganismo que vem de *paganus* do latim que significa homem do campo, aquele que vive em aldeias, isto é, a maioria daqueles que cultuavam deuses e a natureza pertenciam ao meio rural (Meeks, 2015, p.43).

O cristianismo foi a única religião da época a se afirmar como única e verdadeira, sendo uma religião capaz de convencer numerosos eruditos através da relação de amizade e amor entre o homem e a divindade (Veyne, 2011, p.34-35). Em consequência, ao momento que os saxões adotaram o cristianismo, passaram a ser considerados civilizados pela sociedade e a compor cargos importantes; os reis sempre pagavam para liderarem exércitos, o que fez com que os saxões recebessem poder. A ideia universalista já expõe uma das consideráveis mudanças no paganismo, quando o cristianismo mescla com a filosofia platonista e se reafirma como única e verdadeira crença, sendo então uma religião universalista (Veyne, 2011, p.59).

Através deste acontecimento a ideia de “somos um único povo, filhos de um único deus, o verdadeiro” surge e se propaga indo além da pluralidade cultural, etnia; para alguns pensadores como Tucídides, a única maneira de se chegar a paz é sendo uma única sociedade. Para o cristianismo, a maneira de se tornarem um único

povo seria através da conversão e batismo, desta maneira, em teoria já não haveria diferenciação entre povos. Com este universalismo a Igreja passa a ter poder no meio político e social, ditando e impondo o moralismo que precisa ser seguido para que alcancem o reino dos céus. Com o pensamento de “quanto mais pessoas em nossa nação, mais poder teremos”, houve por muitas o batismo forçado, o ato de cristianizar os germânicos; através de reis e da própria guerra religiosa.

Pelagianismo e Cristianismo Ortodoxo

Houve uma grande discussão sobre o cristianismo ortodoxo e o pelagianismo. Agostinho de Hipona foi o principal nome que debatia e tentava combater o pelagianismo, pois afirmava ser uma heresia² (Conybeare p.770); é interessante destacar que Agostinho atacava as idéias de Pelágio, mas não sua persona, pois sabia de sua grande influência e benevolência. Assim, a influência do pelagianismo nos povos pagãos era uma grande preocupação que perturbava os monges ortodoxos; sendo este o motivo para a chegada do bispo Germano de Auxerre e Lupo de Troyes na Bretanha em 429. Eles já haviam estado na Irlanda que também sofreu por uma migração por parte da Gália e por um processo de cristianização e conversão em paralelo com a Bretanha.

Uma hipótese sobre o movimento seria em decorrência da condenação de Pelágio, tendo suas ideias disseminadas por exilados, não se sabe ao certo se passou a ser disseminado em uma época pré-agostinianismo ou pós-agostinianismo. Pelágio nega a necessidade da graça espiritual e a transmissão do pecado original, diferente dos cristãos ortodoxos, como se pode notar no seguinte trecho em que Agostinho de Hipona repudia a perspectiva de pelágio em relação a graça “ Não percebo porque Pelágio nada diz sobre a graça, a ajuda e a misericórdia, cuja privação não nos permite viver retamente. Pelo contrário, defendendo a natureza como suficiente para a prática da justiça, contanto que não falte a vontade, contradiz abertamente a graça de Cristo que nos justifica”.

Por fim percebe-se que no atual momento trabalhado, o confronto espiritual não se dá contra as religiões germânicas e celtas; mas sim contra as heresias que se proliferavam na Europa e Oriente Médio. Beda, trata em seu livro os heréticos destacando-se o Pelágio e seus seguidores como demônios que tentavam roubar

² Pelágio chegou a ser preso por Heresia no Oriente Médio, juntamente com Célestio

a saúde dos britânicos. Por esse motivo, em alguns capítulos que expõe atos milagrosos dos bispos, considera as ações como formas de confronto dos demônios. Um exemplo seria a tempestade que quase afunda o barco de Germano e Lupo.

Entonces el bienaventurado Lupo y todos los demás, llenos de turbación, despiertan a su superior para hacer frente a los elementos enfurecidos. Éste, más firme que ellos ante lo tremendo del peligro, invoca a Cristo y, aspergiéndolas con un poco de agua que tomó en nombre de la Santísima Trinidad, reprime las olas enfurecidas, anima a su compañero, exhorta a todos y la oración brota de una sola boca y con un solo clamor. Acude la Divinidad; los enemigos se ponen en fuga; sigue una apacible tranquilidad; los vientos, rolando al aire contrario, se vuelven a la dirección propicia para la travesía y, tras recorrer en breve tiempo el trecho de mar, llegan tranquilamente a la costa ansiada.

El Venerable, Beda. Historia eclesiástica del pueblo de los anglos (Clásicos latinos medievales y renacentistas) (Spanish Edition) . Akal. Edição do Kindle.

Neste trecho pode-se perceber uma clara inspiração na passagem de Mateus capítulo 14, quando Jesus acalma a tempestade e anda sobre as águas. Ambas passagens tem como objetivo central reafirmar a fé em Cristo por meio de intervenções milagrosas. No entanto, quando se trata da citação exposta, quando é mencionado a invocação de Cristo e o uso da água benta, para ser usado pelo Espírito Santo, sendo estes, elementos que desempenham papel crucial no apaziguamento das forças naturais, pode-se identificar traços pagãos incorporados ao cristianismo. possível identificar traços que remetem a rituais pagãos incorporados ao cristianismo. Essa mescla demonstra como práticas simbólicas e espirituais anteriores foram adaptadas e reinterpretadas dentro da narrativa cristã, reforçando a importância dos prelados como agentes de intermediação divina e transformação cultural.

Conclusões

A análise da obra de Beda foi essencial para melhor compreensão da narrativa e definição em relação à guerra espiritual através de uma contextualização do processo de expansão do cristianismo na Bretanhas. Os objetivos propostos inicialmente para este recorte foram devidamente atendidos, destaca-se como um exercício essencial para compreender as complexas interações entre fé, política e sociedade na transição do paganismo ao cristianismo.

A guerra espiritual, tema central para o desenvolvimento do trabalho, vai além dos conflitos bélicos e adentra o campo das ideias e crenças, revelando-se como um instrumento poderoso para legitimar a supremacia cristã em uma terra marcada por pluralidades religiosas e culturais. Essa abordagem espiritual permitiu que a mensagem cristã se propagasse de maneira eficaz, integrando elementos das tradições locais e transformando o imaginário coletivo da época, através do medo e culpa, entre outros importantes sentimentos que foram racionalizados.

A partir do relato de Beda, observa-se que as disputas entre cristãos ortodoxos e defensores do pelagianismo, transcenderam o mero embate teológico. Essas confrontações refletiram o esforço contínuo de consolidar uma visão homogênea do cristianismo, em detrimento das práticas e interpretações consideradas heréticas. Nesse contexto, figuras como os bispos Germano de Auxerre e Lupo de Troyes desempenharam papéis cruciais, não apenas ao reafirmarem a ortodoxia cristã, mas também ao personificarem a autoridade divina que unificava e orientava os povos britânicos.

A integração de práticas simbólicas com raízes pagãs, como o uso da água benta no relato das tempestades, exemplifica a adaptabilidade do cristianismo em dialogar com as tradições locais. Essa sinergia, embora frequentemente criticada por seus contemporâneos como concessões ao paganismo, foi fundamental para a aceitação e consolidação do cristianismo como religião predominante. Ao reinterpretar elementos culturais existentes, como a Páscoa³, festividade de grande importância para a conversão dos germânicos, entre outras festividades a Igreja não apenas reforçou seu domínio espiritual, mas também conquistou um espaço político e social significativo na Bretanha.

Por fim, a universalidade da mensagem cristã, associada à promessa de redenção e pertencimento, representou uma força unificadora em um território fragmentado por conflitos internos e influências externas. Esse aspecto contribuiu para a transformação da identidade cultural britânica e reafirma a importância da narrativa de Beda como um testemunho histórico e espiritual de um período de transição profunda. A análise da obra, portanto, revela não apenas as estratégias da Igreja para consolidar sua autoridade, mas também os desafios enfrentados em um cenário de intensa pluralidade e resistência cultural.

Referências

Fontes

EL VENERABLE, Beda. *Historia eclesiástica del pueblo de los anglos* (Clásicos latinos medievales y renacentistas) (Spanish Edition) . Akal. Edição do Kindle. 2013.

3 Beda aborda esta festividade no Livro II de sua obra “*História Eclesiástica do Povo da Inglaterra*” (*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*).

GILDAS. A, *DESTRUIÇÃO BRITÂNICA E SUA CONQUISTA*. Tradução e notas de Bruno Oliveira. Coord.:Ricardo da Costa (UFES). Disponível em: [destruicaobritanica.pdf](#) ([ricardocosta.com](#))

NENNIUS. *História dos bretões*. Tradução: Adriana (UEMA), Revisão: Regina Egito (Letras - UFES), Revisão final: Ricardo da Costa (UFES). In: COSTA, Ricardo da (org.). Testemunhos da História.Documentos de História Antiga e medieval, Vitória: Edufes, 2002, p. 209-253.

Bibliografia

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Companhia de Bolso, Sp, 2020.

BOBBIO, Norberto, 1909- *Dicionário de política I Norberto Bobbio*, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale et ai.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. - Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1 la ed., 1998. Vol. 1: 674 p.

CONYBEARE, Catherine. *Confissões. Uma chave de leitura*. Tradução: Eduardo Henrik Aubert, Vozes, Rj,2020.

FITZGERALD. A. *Agostinho através dos tempos, uma enciclopédia*. Pelágio/Pelagianismo. Sp. Paulos, 2018. p.766-773.

GILSON, Etienne. Igreja e sociedade. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo. Martins fonte, 2001. p. 105-203

HIPONA, Agostinho. *A Graça (I)*. Patristica. Paulus. Sp

HIPONA, Agostinho. *A verdadeira religião, O cuidado devido aos mortos*. Paulus.

VEYNE. Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Tradução: Marcos de Castro. Civilização brasileira, 2011. p.28-73.

WORLD HISTORY ENCYCLOPEDIA. *A origem de Satanás*. Tradução de Juliana Bezerra. Disponível em: https://www.worldhistory.org/trans/pt/2-1685/a-origem-de-satanas/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 20 jan. 2025

A infância apócrifa de Jesus nas imagens de São Martinho de Zillis (século XII)

Claudio Kuievinny da Silva Duarte¹

A recepção da narrativa do milagre dos pássaros de barro

Os livros apócrifos² são importantes fontes históricas para se conhecer a história do cristianismo, sobretudo quando consideramos seu papel na religiosidade de épocas como a Idade Média. Inúmeras manifestações culturais no período foram marcadas pelos apócrifos. Eles estão presentes na literatura, na hagiografia, na liturgia, no teatro e, sobretudo, na arte (FRANCO JÚNIOR, 2010).

Os ciclos iconográficos medievais que retratam a infância de Jesus frequentemente fazem alusão a um gênero específico dos apócrifos, os “evangelhos da infância”, uma série de textos que são parte do que se pode chamar de “apócrifos biográficos”. Este tipo de obra tinha por intenção satisfazer a curiosidade dos crentes com respeito à biografia de Jesus (LOURENÇO, 2022). Isso se deve ao fato de que

1 Mestre pelo programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba (PPGH-UFPB) com Bolsa CAPES; Graduado em Licenciatura Plena em História pela mesma instituição (2022); Orientador: Prof. Dr. Guilherme Queiroz de Souza; Membro do grupo de estudos medievais Gradalis-UFPB; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0754432083501466>; Email: c.kuievinny02@gmail.com

2 “Apócrifo” é o nome que se dá aos livros das tradições judaica e cristã não presentes na Bíblia. A expressão tem origem no grego, *apokryphos*, e significa o que é “oculto”, “escondido”, “secreto”. Na Antiguidade, seus usos antecedem o cristianismo. Entre algumas correntes de pensamento, seitas e entidades secretas, o termo era utilizado para identificar os livros destinados a um círculo particular de leitores. Os gnósticos, por exemplo, faziam uso da expressão de forma positiva: são livros preciosos, que contém revelações secretas sobre a gnosi (KLAUCK, 2007). Considerando a participação dos gnósticos na primeira literatura cristã, a expressão foi apropriada pelos líderes da Igreja para identificar os evangelhos desviantes da norma, e por isso, deixados de fora do cânon, “heréticos”.

certos períodos de sua vida, como os primeiros anos, são pouco ou nada abordados no cânon, mencionados de forma breve nos capítulos 1 e 2 dos evangelhos sinóticos de Mateus e Lucas.

Figura em torno de uma dezena o número das principais obras apócrifas sobre a infância de Jesus.³ O *Evangelho da Infância de Tomé*, texto grego do fim do século II, foi o primeiro do gênero, e teve uma boa recepção na religiosidade, principalmente no Oriente cristão. O *Proto-Evangelho de Tiago*, também escrito em grego e datado do século II, foi outro importante apócrifo da infância, difundido na cristandade oriental. Embora ambos os escritos abordem a mesma temática, fazem-no de maneiras distintas: o *Pseudo-Tomé* foca nos primeiros anos da vida de Jesus, enquanto o *Proto-Evangelho* se concentra na história de seus pais e avós, dando especial ênfase à vida de Maria, abordando apenas no fim a narrativa do nascimento do Messias, uma versão alternativa à da Bíblia.⁴

As narrativas do *Pseudo-Tomé* e do *Proto-Evangelho* foram dadas a conhecer no Ocidente no período medieval principalmente por causa de um outro texto apócrifo, um evangelho da infância latino, uma versão compilada das narrativas do *Pseudo-Tomé* e do *Proto-Evangelho*, acrescida de outras passagens. Ele é conhecido pelo nome de *Evangelho do Pseudo-Mateus*,⁵ datado entre os séculos IV e VII, e marcou a religiosidade do Ocidente, na medida em que influenciou a *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze (1226-1298) (KLAUCK, 2007), e foi a principal fonte para artistas e poetas em suas representações da vida de Maria e da infância de Jesus (MORALDI, 1999).

Apresentaremos a seguir uma fonte iconográfica do século XII que dá indícios da obra do *Evangelho do Pseudo-Mateus* enquanto fonte para suas ilustrações, e que sugeriremos como objeto de estudo neste trabalho. Trata-se do teto em madeira da Igreja de São Martinho de Zillis, localizada na Suíça, na atual comuna de Zillis-Reischen. Este teto, um exemplo notável do estilo românico, é considerado o mais antigo da Idade Média em sua categoria, e está fixado na nave da igreja (CARTLIGDE; ELLIOT, 2001).

3 As de maior profusão: *Evangelho do Pseudo-Tomé* (século II); *Proto-Evangelho de Tiago* (século II); *História do Carpinteiro José* (século IV); *Evangelho Secreto da Virgem Maria* (século IV); *Evangelho Árabe da Infância* (século VI); *Evangelho Armênio da Infância* (século VI); *Evangelho do Pseudo-Mateus* (século VII).

4 Uma história paralela à do nascimento de Jesus nos textos canônicos se apresenta, com o menino Jesus nascendo numa caverna, e a virgindade de Maria pós parto sendo atestada por uma parteira encontrada por José.

5 Alguns apócrifos da infância, após descobertos e traduzidos, foram publicados por seus respectivos filólogos acompanhados de terminologias como “evangelho”, termo que em si encerra uma contradição, na medida em que eles não dispõem das características do gênero literário: uma apresentação da vida de Jesus com enfoque em sua obra redentora pela morte de cruz.

Composto por 153 painéis com imagens, ele ilustra três temas principais: a vida de Jesus, da infância à Paixão; a história de São Martinho de Tours, padroeiro local; e, nos painéis periféricos, cenas de monstros marinhos híbridos. A seguir estão algumas fotografias da Igreja e do teto com suas imagens.

Figura 1: Fotografia da parte lateral e frontal da Igreja de São Martinho de Zillis.



Disponível em: <<https://www.european-traveler.com/switzerland/see-painted-romanesque-ceiling-st-martins-church-zillis/>>

Figura 2: Registro fotográfico do teto românico de São Martinho de Zillis.



Disponível em: <<https://www.familie-sterr.eu/2018/03/kirche-st-martin-in-zillis/>>

Figura 3: Cenas da vida de São Martinhos de Tours e de monstros marinhos hibridizados em São Martinho de Zillis.



Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/martin-m-miles/34797877690/in/photos-tream/>

Na parte inicial da narrativa imagética de Zillis, acham-se pintados os temas bíblicos da infância de Jesus, com exceção de algumas imagens, marcadas por uma inventividade sublime, pois, conforme se iria descobrir, elas narram histórias não pertencentes à Bíblia, mas sim aos livros apócrifos. São imagens do jovem Jesus próximo a um rio, realizando o milagre de dar vida a um pássaro;⁶ do menino no deserto fazendo com que uma árvore se abaixe para que Maria a alcance;⁷ do recém-nascido na manjedoura acompanhado por um burro e um jumento.⁸ A seguir está a cena do milagre dos pássaros como retratada em Zillis.

6 “Depois disso aconteceu que, à vista de todos, Jesus tomou do barro dos laguinhos que tinha feito e com ele plasmou doze pássaros. Quando Jesus fez isso era sábado, e com ele estavam muitos meninos. Um Judeu, vendo-o fazer isso, disse a José: “Não vês, José, que o menino Jesus faz no sábado o que não lhe é lícito fazer? Plasmou com o barro doze pássaros”. Ouvindo isso, José o censurou, dizendo: “Por que fazes em dia de sábado coisas que não te é lícito fazer”? Ouvindo as palavras de José e batendo as mãos uma contra a outra, disse aos seus pássaros: “Voai!” E, à voz de sua ordem, começaram a voar.” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 148).

7 Link para visualizar a imagem: <http://imaginemdei.blogspot.com/2017/01/the-flight-into-egypt-holy-refugees.html> Esta história está situada no capítulo 20 do *Evangelho do Pseudo-Mateus*. Jesus e sua família fogem da perseguição de Herodes para o Egito. No caminho, Maria avista uma palmeira, e deseja comer de suas frutas. Sendo a palmeira alta, Jesus realiza o milagre de que ela se abaixe e Maria alcance seus frutos: “Árvore, inclina teus ramos e restaura minha mãe com teus frutos. A essas palavras, a palmeira inclinou sua copa até os pés da bem-aventurada Maria; dela colheram frutos, com os quais todos se restauraram” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 143-144). _

8 Link para visualizar a imagem: <https://www.flickr.com/photos/renzodionigi/3353304071/in/photostream/lightbox/> O boi e o burro próximos a manjedoura é uma cena muito conhecida na arte cristã, comum nas representações do presépio. Trata-se de um tema na literatura cristã exclusivamente apócrifo, capítulo 14 do Evangelho do Pseudo-Mateus: “Três dias depois do nascimento do nosso senhor Jesus Cristo a bem-aventurada Maria saiu da gruta, entrou num estábulo e colocou o menino numa manjedoura, na qual o boi e o burro o adoraram”

Figura 4: Jesus e o milagre dos pássaros de barro, Igreja de São Martinho de Zillis.



Disponível em: <<https://www.themonastery.org/blog/jesus-the-child-killing-dragon-tamer>>

Todos esses temas iconográficos presentes na Igreja de Zillis são parte de narrativas dos evangelhos da infância, especialmente do *Evangelho do Pseudo-Mateus*. Dois deles são exclusivos da obra: o milagre da palmeira no deserto (capítulo 20), e o boi e o burro no estábulo (capítulo 14), o que assegura a utilização do apócrifo enquanto fonte para a iconografia de São Martinho de Zillis (DUARTE, 2022). De acordo com Stephan Davis (2014), se constata no século XII uma circulação considerável de cópias do *Pseudo-Mateus* entre a Alemanha e a Itália. O Vale do Schams, a zona rural alpina onde está a igreja, foi no mesmo período uma importante região de passagem que ligava Milão, no norte da Itália, a Bregenz, no oeste da Áustria, e foi por esta rota que possivelmente teriam circulado versões manuscritas do apócrifo.

Nesta pesquisa, utilizaremos o conceito de “recepção cultural” como base teórica para analisar como a narrativa do milagre dos pássaros, presente nos capítulos 26 e 27 do *Pseudo-Mateus*, ganhou forma iconográfica no teto de São Martinho de Zillis em meados do século XII, recepcionada pelos indivíduos que a projetaram e com ela se relacionavam. Entendemos por “recepção cultural” que as características culturais de uma dada época nunca são recepcionadas de modo passivo por outra. O que é recebido, sejam ideias, costumes, imagens etc., é sempre diferente do que foi originalmente transmitido, pois é sempre adaptado ao novo contexto (BURKE, 2000).

Um outro conceito teórico, este, por sua vez, alinhado ao da recepção, também será importante ao trabalho: a “historicização da exegese”, proposto pelo historiador André Leonardo Chevitarese (2016). Historicamente, numa dada comunidade, sejam estudiosos ou pessoas comuns, na medida em que se relacionam com os textos bíblicos (e no nosso caso, os não bíblicos), efetuam uma interpretação do texto e as reproduzem culturalmente conforme lhes faz sentido, de acordo com suas vivências, realidade social, espaço etc.

Metodologicamente, procederemos da seguinte forma na análise das fontes: primeiro, faremos um exame dos elementos da narrativa textual; depois, uma análise dos elementos da imagem, traçando comparativos entre ela e o texto, que assim coloque em evidência suas características mais particulares; e por último, uma análise de seus elementos, que considere sua relação com a cultura dos indivíduos de Zillis.

Os capítulos 26 e 27 do Evangelho do Pseudo-Mateus: o milagre dos pássaros de barro

A narrativa do milagre dos pássaros de barro surge na literatura apócrifa no *Evangelho do Pseudo-Tomé* (século II), sendo o capítulo inicial do texto. Já no *Evangelho do Pseudo-Mateus*, o milagre dos pássaros corresponde ao capítulo 27, haja vista a obra ser uma longa narrativa da infância de Jesus, que parte da história de sua parentela até os doze anos.

No *Pseudo-Mateus*, o feito de Jesus com os pássaros de barro no Rio Jordão faz parte das inúmeras historietas de milagres do menino que se dão entre o seu retorno do Egito junto de sua família (segundo o texto, quando Jesus tem por volta dos quatro anos), até a passagem canônica de Jesus entre os doutores no templo, que encerra o livro.

Um dado peculiar da passagem do *Pseudo-Mateus* é que no apócrifo ela possui uma relação com outra narrativa, a do capítulo 26, de tema igualmente interessante (e talvez chocante): Jesus brinca às margens do Rio Jordão com outras crianças, cavando laguinhas, quando um menino mau atrapalha sua brincadeira, mas é em seguida condenado à morte.⁹ Só após ressuscitar o garoto, a pedido de Maria, é que

⁹ “Jesus, tendo-se sentado, fez sete pequenos lagos de barro e ligou a uns pequenos canais, por meio do quais, a uma ordem sua, a água ia da torrente ao lago e voltava para a torrente. Um daqueles meninos, filho do Diabo, com ânimo invejoso, fechou as bocas dos canais que levavam água para os pequenos lagos e desarranjou o que Jesus tinha feito. Então Jesus lhe disse: “Ai de ti, filho de morte, filho de Satanás. Ousas destruir o que eu fiz?” Aquele que tinha agido assim morreu logo.” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 147).

Jesus, em meio a todos, faz um último feito milagroso: ele enfileira doze pássaros, modelados no barro do rio, bate palmas, e os pássaros voam. A seguir, estão dispostas a parte inicial do capítulo 26 do *Pseudo-Mateus*, e em seguida, o capítulo 27.

Depois do retorno de Jesus do Egito, enquanto estava na Galileia, já no princípio do quarto ano de idade, num dia de sábado brincava ele com outros meninos perto do leito do Jordão (parte inicial do capítulo 26) (*Evangelho do Pseudo-Mateus*, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 147).

Depois disso aconteceu que, à vista de todos, Jesus tomou do barro dos laguinhos que tinha feito e com ele plasmou doze pássaros. Quando Jesus fez isso era sábado, e com ele estavam muitos meninos. Um Judeu, vendo-o fazer isso, disse a José: “Não vês, José, que o menino Jesus faz no sábado o que não lhe é lícito fazer? Plasmou com o barro doze pássaros”. Ouvindo isso, José o censurou, dizendo: “Por que fazes em dia de sábado coisas que não te é lícito fazer”? Ouvindo as palavras de José e batendo as mãos uma contra a outra, disse aos seus pássaros: “Voai!” E, à voz de sua ordem, começaram a voar. Enquanto todos estavam ali e viam e ouviam, disse aos pássaros: “Ide e voai pela terra e por todo o mundo e vivei!” Os presentes, vendo tais prodígios, foram tomados de grande admiração. Alguns o louvavam e o admiravam, mas outros o criticavam. Alguns foram ter com os príncipes dos sacerdotes e com os chefes dos fariseus e anunciaram-lhes como Jesus, filho de José, tinha feito grandes prodígios e milagres diante de todo o povo de Israel. Isso foi anunciado às doze tribos de Israel. (capítulo 27) (*Evangelho do Pseudo-Mateus*, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 148).

A seguir, organizaremos em tópicos os principais elementos da narrativa do milagre dos pássaros conforme o texto. Após isso, na parte seguinte do trabalho, passaremos à análise da imagem.

- A. Jesus tem quatro anos;
- B. Há outras crianças;
- C. Jesus está no leito do Rio Jordão;
- D. Jesus modela e vivifica doze pássaros;
- E. Um judeu chama a atenção de José sobre a brincadeira do menino em dia de sábado;
- F. José chama a atenção de Jesus;
- G. As pessoas presentes o louvam e engratecem, outras o criticam, e outras vão até os sacerdotes contar sobre seus feitos.

A recepção da narrativa apócrifa do milagre dos pássaros de barro em São Martinho de Zillis: o caso do batismo das crianças

As origens da Igreja de São Martinho de Zillis remontam ao século V, quando foi erguida sobre uma antiga estrutura da era romana, da qual restavam apenas partes das paredes, uma abside semicircular e um batistério (DAVIS, 2014). Ao longo dos séculos, a igreja sofreu diversas reformas, sendo a mais significativa a do século XII, quando foi completamente reconstruída, dando lugar a uma edificação de nave única, a mesma que se apresenta nos dias atuais.

Foi também no século XII que São Martinho de Zillis foi presenteada com o seu historicamente mais prestigiado emblema artístico: um teto em madeira com 153 imagens, que ilustram histórias da mitologia cristã e do imaginário bestial. Seu caráter fortemente popular, marcado por representações “simples” e visualmente acessíveis ao povo, a distingue das obras mais convencionais do “cânon” da arte sacra cristã. Sua localização isolada contribuiu para a preservação da autenticidade de suas imagens, tornando-a um testemunho único do período medieval (MURBACK, 1967).

A vida de Jesus ocupa destaque em Zillis, presente na maior parte das imagens (ao todo 98 painéis). A presença de temas apócrifos entre suas cenas são outra prova de seu caráter fortemente popular. Tais representações, profundamente arraigadas na cultura local, refletiam as práticas religiosas cotidianas da comunidade, como veremos.

Do lado esquerdo da nave da Igreja de São Martinho de Zillis (sentido cúpula-entrada), está o painel que retrata o menino Jesus brincando de dar a vida a um pássaro (que à primeira vista pode ser considerado uma pomba), acompanhado por outras duas crianças, que também possuem pássaros em mãos, todavia, não vivos como o de Jesus. Não há dúvidas sobre a imagem: trata-se do tema do milagre dos pássaros de barro.

Procederemos à análise da iconografia, utilizando a mesma metodologia que empregamos na análise do evangelho apócrifo, uma descrição de seus principais elementos, tornando a narrativa imagética também uma narrativa textual, que facilite as comparações posteriores com o texto. Salientamos que outras cenas do teto românico serão consultadas, na medida em que, conforme é uma característica da arte medieval, as imagens nunca estão completamente isoladas (SCHMITT, 2007). Eis os dados da imagem:

- A. Jesus é um jovem, imberbe;
- B. Há outras crianças;
- C. Jesus está próximo a um rio;
- D. Jesus modela e vivifica um pássaro, que se parece com uma pomba;
- E. Há uma torre na paisagem.

Abaixo está um quadro em que comparamos os elementos do texto apócrifo com a imagem do século XII.

Tabela 1: análise comparativa entre a narrativa do livro apócrifo do Evangelho do Pseudo-Mateus e a narrativa imagética da Igreja de São Martinho de Zillis de mesmo tema.

Cap. 26 e 27 do Ps-Mateus	Imagem de S. M. de Zillis
Jesus tem quatro anos	Jesus é um jovem, imberbe
Há outras crianças	Há outras crianças
Jesus está no leito do Rio Jordão	Jesus está próximo a um rio
Jesus modela e vivifica doze pássaros	Jesus modela e vivifica <u>um pássaro</u> , que parece uma pomba
Um judeu chama a atenção de José sobre a brincadeira do menino em dia de sábado	_____
José chama a atenção de Jesus	_____
As pessoas presentes o louvam e engratecem, outras o criticam, e outras vão até os sacerdotes contar de seus feitos	_____
_____	Há uma torre na paisagem.

1. Como se observa, alguns elementos entre as duas fontes são destoantes:

- a) Jesus vivifica não doze, mas apenas um pássaro, que tem a aparência de uma pomba;
- b) O judeu acusador, que repreende José sobre a brincadeira do menino em dia de sábado;
- c) José chama a atenção de Jesus;
- d) Uma torre, de arquitetura particular, ao lado da cena.

2. Outros estão em completa conexão:

- a) Jesus tem uma aparência jovem;
- b) Há outras crianças com ele;
- c) Jesus está próximo a um rio.

A análise dos elementos destoantes entre as fontes pode nos revelar preciosas informações no tocante à exegese histórica do texto apócrifo. Considerando os limites deste trabalho, nos ateremos a apenas um deles, o referenciado no tópico 1. a), a diferença de pássaros citados na narrativa textual e na iconográfica, bem como as características de sua representação.

Ao contrário do evangelho apócrifo, que descreve como Jesus teria efetuado um milagre com doze pássaros feitos no barro do Jordão, em total conexão com a simbologia bíblica (doze discípulos; as doze tribos de Israel), a imagem apresenta apenas um pássaro, este que por sua vez tem a aparência de uma pomba.

A pomba é o animal que na tradição cristã simboliza a terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo. Há uma relação temática entre a cena do painel dos pássaros de barro e a que se encontra logo abaixo dele, do batismo de Jesus. O vínculo é constituído pela proximidade espacial entre as imagens (uma está acima da outra), e pelas semelhanças visuais de seus elementos: em ambas Jesus está centralizado juntamente com o animal, e há sempre nas extremidades alguma pessoa, que no caso do painel do batismo é, de um lado, João Batista, do outro, um anjo. Estes fatores espaciais e formais fazem das duas imagens uma narrativa iconográfica única, que tem como eixo temático o batismo de Jesus (DAVIS, 2014).

Figura 5: Cenas do milagre dos pássaros de barro e do batismo de Cristo em São Martinho de Zillis.



Disponível em: <<https://www.flickr.com/photos/renzodionigi/3356036648/in/photostream/lightbox/>>

A correspondência das cenas busca fomentar uma conexão teológica entre seus temas, já existente:¹⁰ o batismo de Cristo e seu ato de trazer os pássaros à vida, ambos que sublinham o poder vivificante de Jesus. Ela cumpre uma função simbólica em São Martinho de Zillis, associada a uma atividade importante para a Igreja: a administração do batismo. No século XII, São Martinho de Zillis era uma igreja paroquial, cujos limites da influência se estendiam a localidades muito além do vale

¹⁰ A simbologia que envolve a narrativa do milagre dos pássaros de barro centra-se em passagens da literatura bíblica. Na passagem apócrifa, Jesus torna vivo um ser feito de barro. Gênesis 2:7 é evocado: “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”. Mas também um outro texto é simbolizado pela história, desta vez dos evangelhos: João 3:5: “Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no reino de Deus”. A mensagem faz todo sentido nas imagens de Zillis: o Espírito Santo, a água (sem ela o barro que constitui os pássaros não existe), o batismo, o “nascimento” do homem por meio da obra vivificante de Jesus, são todos elementos revelados pelas cenas.

alpino (MURBACK, 1967). Sua função como “igreja mãe” para diversas localidades era especialmente evidente no contexto do batismo, pois era para lá que as crianças eram levadas para receberem o sacramento (DAVIS, 2014).

A representação de Jesus menino, brincando com os pássaros, por sua vez conectada à imagem de seu batismo, conduzia o fiel de São Martinho a traçar paralelos entre a infância do Cristo e o batismo das inúmeras crianças realizado na Igreja. Seja pela maneira como foi elaborada a imagem por seus artistas, ou o que imaginavam os fiéis que a avistavam, fato é que a narrativa religiosa foi “historicizada/recepcionada” conforme o cotidiano de fé daqueles indivíduos.

Figura 6: Pia batismal da Igreja de São Martinho de Zillis. Print do vídeo “Kirche St. Martin zu Zillis”, segundos 3:17-20.



Disponível no Youtube: <https://youtu.be/L03exGbyM-g?si=PnOJtXU5SwM_5oRq>

Considerações finais

Neste artigo, discutimos como os livros apócrifos, uma literatura renegada pela Igreja nos primórdios do cristianismo, se tornaram séculos mais tarde parte importante da religiosidade medieval, em especial de sua cultura visual. A partir de um caso singular da arte sacra cristã no Ocidente, as imagens de uma igreja da atual

suíça, São Martinho de Zillis, investigamos como a narrativa de um livro apócrifo da infância de Jesus, chamado *Evangelho do Pseudo-Mateus* (século VII), foi representada pelo rico acervo de imagens da igreja românica construída no século XII.

A partir de comparações entre a fonte textual e a iconográfica, nossa pesquisa demonstrou como os elementos mais particulares da cena mantinham contato com a cultura religiosa de Zillis. Seus idealizadores, e visualizadores mais comuns, de maneira intuitiva, realizavam uma recepção da imagem conforme seu cotidiano de fé, neste caso, a prática do batismo em Zillis.

Referências

Fontes

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos*. São Paulo: Paulus. 1999, p. 120-161.

Imagem completa do teto românico: <https://www.flickr.com/photos/renzodionigi/3356036648/in/photostream/lightbox/>

Painel de Jesus e o milagre dos pássaros de barro: <https://www.themonastery.org/blog/jesus-the-child-killing-dragon-tamer>

Bibliografia

BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CARTLIDGE, David R.; ELLIOT, J. Keith. *Art and the Christian apocrypha*. New York: Routledge, 2001.

CHEVITARESE, André Leonardo. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klínê, 2016. das Letras, 2023.

DAVIS, Stephen J. *Christ Child: cultural memories of a young Jesus*. New Haven y London: Yale University Press, 2014.

DUARTE, Claudio Kuievinny. *A infância de Jesus na iconografia ítalo-germânica (séculos XII-XIV): análise comparativa de três versões apócrifas dos evangelhos*. 2022. Monografia (Graduação em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: Os Três Dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 2010, p. 21-46.
- KLAUCK, Hans-Josef. *Evangelhos apócrifos*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- LOURENÇO, Frederico. *Evangelhos Apócrifos: gregos e latinos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- MURBACH, Ernst. *The Painted Romanesque Ceiling of St. Martin in Zilles*. London: Lund Humphries, 1967.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru, SP: Edusc, 2007.

A preservação da cultura romana por meio do cristianismo: uma análise da Regra de Santo Agostinho

Matheus Roberto Breda Teixeira¹

Introdução

O objetivo deste trabalho é analisar a preservação da cultura Romana no Ocidente, por meio da *Regra* de Agostinho de Hipona (século V d.C.). A obra se define como um conjunto de regras estabelecidas por Agostinho de Hipona e que se referem, sobretudo, à vida monástica das comunidades cristãs. Em segundo plano, a obra também preserva e organiza a vida de homens do saber no século V. Assim, a partir de sua análise é possível compreender a maneira como Agostinho procura analisar a civilização vigente. Agostinho de Hipona propõe que tal civilização precisa ser organizada de um modo distinto em que se encontrava, no sentido da formação de um povo e também de uma cultura. Em certo sentido, Agostinho escreve para os Romanos e este período marca o surgimento da instituição humana monástica.

Para a análise da obra o método é proveniente da História Social. A aproximação desse método ocorre por meio das propostas apresentadas, em especial, pelo historiador Jacques Le Goff (1924-2014) que compreende a história enquanto condição humana e, nesse sentido torna-se fundamental para a formação e conservação dos seres humanos:

¹ Mestre em História da Educação pela Universidade Estadual de Maringá - UEM. Graduado em Educação Física pela Universidade Estadual do Paraná - UNESPAR campus Paranavaí. Pesquisador no grupo de pesquisa Transformações Sociais e Pensamento Educacional (GPTSPE - UEM).

Admite-se geralmente que a história é a história humana e Paul Veyne sublinhou que uma “enorme diferença” separa a história humana da história natural: “O homem delibera, a natureza não; a história humana tornar-se-ia sem sentido se negligenciássemos o fato de os homens terem objetivos, fins, intenções” [1968, p. 424].” (LE GOFF, 1990, p.18).

Nesse momento, Le Goff, conta com auxílio de Paul Veyne (1930-2022) e sustenta que história é por essência humana, por mais que exista ‘história natural’, o homem é exclusivamente o único a colocar seus atos à disposição e poder escolher atribuir sentido aos outros homens que estavam em seus respectivos tempos passados. Por isso, ao exercemos uma qualidade que é única nossa - a de fazer história - é possível que ela nos torne mais humanos e consequentemente contribua para nossa formação.

Acrescenta-se a discussão outro aspecto importante para o desenvolvimento dessa pesquisa: a capacidade de compreender tanto o autor, quanto sua obra em seu respectivo momento histórico, uma vez que nunca se explica plenamente um fenômeno histórico fora do estudo do seu momento (BLOCH, 2001). Desse modo, será analisado o tempo e a obra em que Agostinho de Hipona estava inserido, com a finalidade de compreender os motivos e os acontecimentos que levaram a proposta de uma preservação da cultura.

Em termos de organização, a *Regra*, encontra-se estruturada em torno três elementos fundamentais: introdução, em que são apresentados os preceitos fundamentais e indispensáveis aos homens, além de introduzir, de forma geral, as normas necessárias à vida religiosa; Ademais, a obra encontra-se dividida em oito capítulos e subdividida em quarenta e nove tópicos², em que propriamente o autor discute e realiza suas preleções. Nessa perspectiva, o trabalho está dividido em três seções. Na primeira, denominada de *Movimentos da História e o Cristianismo Romano*, contempla, em linhas gerais, a difusão do cristianismo. A segunda aborda questões a respeito do cenário do Império Romano durante o período em que Agostinho de Hipona esteve inserido, e é denominada de *Roma nos Séculos IV e V d.C.* Por fim, a terceira seção chamada de *A Regra para Preservação da Cultura*, busca discutir aspectos relacionados à preservação da cultura por meio do desenvolvimento do cristianismo.

Movimentos da História e o Cristianismo Romano

A *Regra* de Agostinho de Hipona remete aos movimentos históricos do cristianismo e, em certo sentido, também a sua relação com a cultura romana. Nesse momento da história, situado aproximadamente entre os séculos IV e V d.C, houve

2 A versão utilizada é a tradução portuguesa feita por Moreira de Andrade, diretamente do texto latino do livro *REGULA ET CONSTITUTIONES ORDINIS FRATRUM S. AUGUSTINI*, organizado pela Ordem Hospitalera de S. João de Deus em um trabalho denominado *Constituições* que abarcam também *As Cartas de São João de Deus*.

a transmissão da cultura romana para os povos germânicos³ recém-cristianizados. Em certo sentido, o arianismo presente durante este período contribuiu para este fato. Desse modo, o arianismo, apresenta-se como algo comum ao germânico, e muitos deles eram adeptos e abertos às idéias cristãs mesmo que heréticas, por isso eram considerados cristãos heréticos (cf. NUNES, 1979) até antes da conversão ao cristinismo. Esses povos possuíam contato com o Império Romano, sobretudo por meio de conflitos, desde meados do II a.C. e começaram a habitar a região por volta do I d.C., de forma mais marcante após a vitória de Armínio sobre Varo⁴:

Os bárbaros, há séculos, já se haviam infiltrado no Império como agricultores, funcionários, soldados e generais. No século V d.C., as tribos germânicas, acossadas pelos hunos, começaram a despenhar no rumo do sul: vândalos, suevos, burgúndios, alanos e visigodos. Estes últimos, chefiados por Alarico, saquearam Roma em 410. A notícia dessa calamidade inspirou a Santo Agostinho o famoso sermão *De Urbis excidio*, A destruição da Cidade (Roma), no qual ele compara a devastação e a pilhagem de Roma à destruição de Sodoma onde o Senhor Deus não achou cinquenta, nem quarenta, trinta, vinte nem sequer dez justos para poupar a cidade.”. (NUNES, 1979, p.41).

Por esse ângulo, analisa-se a descrição dos povos que habitavam Roma e os papéis civis desempenhados naquela civilização. Ademais, o trecho permite compreender os problemas que o Império sofreu naquele momento, em especial, destaca-se saques e desproteção da região. Para mais, apresenta-se a ideia da necessidade de cristianizar os povos germânicos apontada por Agostinho de Hipona, motivada, sobretudo, pelas tribulações que os germânicos causavam ao Império e que, em uma espécie de ‘revide sagrado’, inspirou Agostinho a escrever sobre os acontecimentos e, assim, preservar e direcionar a cultura romana para a civilização.

Sob essa ótica, nesse momento, a economia romana perpassou por certa instabilidade, culminando em um processo de descentralização econômica. Nessa condição, cogitar união com reinos próximos, como por exemplo, os Francos, seria bem quisto. Em certo sentido, o estabelecimento de relações com os povos Francos seria benéfica, pois esse povo e seus governantes pilhavam Roma e aumentavam as despesas para

3 Dentre os povos germânicos destacam-se os godos, os burgúndios, os vândalos, os lombardos e posteriormente os francos.

4 O conflito de Armínio, o *Cherusco* (16 a.C. - 21 d.C.) e Públio Quintílio Varo (46 a.C. - 9 d.C.) ficou conhecido como a Batalha da Floresta de Teutoburgo ou o Desastre de Varo.

reconstrução e reconstituição da região. No entanto, caso houvesse uma aliança entre povos, ao menos economicamente, seria viável a redução dessas despesas. Por isso, é possível que o processo de cristianização denote cunho econômico.

Nos primeiros séculos de nossa era, I – II, a difusão dos ideais de Cristo ocorreu especialmente por meio dos apóstolos. Trata-se em sua maioria de homens cultos, como por exemplo, João de Patmos (6 – 100 d.C.?) e Paulo de Tarso (5 – 67 d.C.), que dialogavam com as principais correntes de pensamento da época, como o estoicismo ou o ceticismo. Nessa fase, o uso da oratória e da retórica era comum e promoviam uma espécie de discursos do convencimento para determinar qual caminho seria o ideal para a civilização:

Primeiramente, dou graças a meu Deus, por meio de Jesus Cristo, por todos vós, porque em todo mundo é preconizada a vossa fé. Pois Deus, a quem sirvo em meu espírito, anunciando o evangelho de seu filho, me é testemunha de como vos menciono incessantemente em minhas orações. Se for da sua vontade, concede-me finalmente a ocasião favorável de vos visitar. Desejo ardentemente ver-vos, a fim de comunicar-vos alguma graça espiritual, com que sejais confirmados, ou melhor, para encorajar juntamente convosco naquela vossa e minha fé que nos é comum”. (BÍBLIA, N. T. Rm. 1, 8-12).

Na exortação acima proferida aos Romanos, Paulo de Tarso a direciona para a pequena comunidade cristã que havia em Roma no século I. Para promover seu discurso sobre o cristianismo, o apóstolo argumenta e apela, sobretudo, para o caráter universal da proposta cristã, trata-se de algo acessível a todos, portanto as chances de a mensagem ser amplificada aumentam. Ademais, Paulo busca cativar aqueles para quem escreve, traços em sua escrita demonstram que o autor aborda de maneira envolvente e procura incentivar os membros da comunidade cristã primitiva a unir-se por algo comum a todos, pela fé. Assim, ele reforça os laços sociais entre os homens daquela comunidade.

Em certo sentido, a profusão do cristianismo indica a capacidade erudita que a civilização romana possuía naquele momento. Considerando o tempo histórico, a erudição pode ser percebida, pois o Paulo de Tarso utiliza da cultura escrita para se expressar e repassar o conhecimento. Do mesmo modo, quem recebe tal mensagem, também precisa possuir a capacidade para interpretá-la e decodificá-la, no caso, deveria no mínimo saber ler, assim, ocorreu a transmissão de ideias e mensagens aos pequenos grupos.

Posteriormente, durante os séculos III – IV, outro tipo de mensagem também ajudou na difusão do cristianismo: o martírio. Em linhas gerais, o martírio pode ser compreendido como um grande sofrimento ocorrido a alguém por consequência de suas ações ao aderir uma causa, neste caso, a adesão refere-se ao cristianismo. Todo sofrimento ou suplício até a morte daquele que testemunha sua fé o caracterizam (MAIA, 1966). André Vauchez (1989) analisa os mártires do cristianismo, no capítulo *O Santo*, da obra *O Homem Medieval* dirigida por Le Goff:

Na Antiguidade clássica, a morte constituía uma fronteira intransponível entre os homens e os deuses. Ora, na perspectiva cristã, foi precisamente por terem morrido como seres humanos, seguindo Cristo e empenhados na fidelidade à sua mensagem, que os mártires tiveram depois acesso à glória do paraíso e à vida eterna.” (VAUCHEZ, 1989, p.212).

A utilização do martírio, como um método para a proliferação do cristianismo, também era eficaz porque abarcava pequenas massas da população em uma espécie de conversão por comoção. Desse modo, o mártir entrega sua vida defendendo seu princípio, além disso, na maioria das vezes a maneira como a morte acontecia lhe conferia um *status* de sofrimento, fomentando o imaginário cristãos, como uma terrível sentença por uma causa válida, de modo que a história da morte se espalhava entre os cristãos. Portanto, a comoção alcançava aqueles mais sensíveis à violência na civilização, cabe ressaltar que neste momento não eram muitos. Durante os primeiros séculos os jogos e espetáculos realizados no Império a muito haviam promovido uma civilização mais insensível por meio da banalização da dor e da morte alheia (cf. PIMENTEL, 2002).

Ao mesmo tempo que o martírio auxiliou no desenvolvimento do cristianismo, de certa forma ele também alimentou parte da essência romana, especialmente devido ao hábito em vivenciar o sangue e a violência, experimentado pela maioria dos romanos. Acrescenta-se a discussão, que homens lutaram e deram a vida para sobreviver nas arenas e anfiteatros enquanto multidões assistiam. Por sua vez, esta situação tornou-se natural e sua recorrência precedeu uma atitude de inovação por parte dos organizadores dos espetáculos em busca de promover novas situações para que o povo contemplasse (cf. PIMENTEL, 2002, p.106-107). Assim, as execuções dos cristãos, poderiam ser feitas até mesmo por animais selvagens em confronto contra eles⁵. Posto isso, quando um mártir cedia a vida pela causa, ele forta-

5 Condenação às Bestas: *Damatio ad bestias*.

lecia os laços e as relações entre os homens, desse modo auxilia na propagação do cristianismo. No entanto, não podemos ainda falar de instituições humanas nesse período, pelo menos não como nos moldes do século V.

Até o momento em que o cristianismo não se estabeleceu de forma oficial como religião do Império, e, posteriormente, pôde ser capaz de exercer influência política direta na civilização, sua difusão era direcionada, sobretudo, para pequenas comunidades. Foi necessário que mudanças estruturais, civis e religiosas ocorressem, como por exemplo, a conversão de Constantino⁶ ao cristianismo e também o Édito de Milão⁷, no século IV, para que os cristãos, em especial, seus líderes e principais representantes, reunissem condições materiais para fundamentarem uma nova maneira de viver e conviver. É nessa perspectiva que a *Regra* de Agostinho de Hipona será desenvolvida, a partir de um momento de ‘paz’ e estabilidade material e segurança para refletir sobre a melhor maneira possível de viver de acordo com os preceitos de Cristo.

Roma nos Séculos IV e V d.C.

A partir do século IV d.C. a civilização romana encontra-se em crise. O próprio Agostinho de Hipona no *Sermão sobre a destruição da cidade de Roma* relata o cenário:

Ouvimos falar de coisas terríveis: ruínas, incêndios, roubos, matanças, de pessoas submetidas a toda a sorte de violência. É verdade, ouvimos muitas coisas, por todas elas nos lamentamos, muitas vezes choramos, dificilmente poderemos ser consolados; não contesto, não nego que ouvimos falar de todas as atrocidades que naquela cidade foram cometidas.” (*Serm*, II, 3).

O sofrimento, as adversidades, sobretudo as que recaem sobre o justo, são o tema deste sermão em que o pregador pretende consolar os fiéis (URBANO, 2008), entretanto a essa pesquisa interessa mais o cenário das “adversidades” que Agostinho apresenta. Trata-se de um ambiente caótico e terrível para a vida e convivência do homem: violência de todo tipo, roubo e matança, Roma estava em ruínas. A crise econômica, agrária e social assolava o Império, além das pilhagens e saques que constantemente assombravam a região, esse organismo era invadido pela violência sem freios e minado pela lenta decadência (GIBBON, 2012).

6 Constantino I ou Constantino, *O Grande* (272 - 337 d.C.).

7 Édito de Milão ou Mediolano foi promulgado em 313 d.C. De grosso modo, contemplou a liberdade de culto aos cristãos.

Em certo sentido, o cenário de uma Roma transtornada socialmente gera incertezas e produz medo na civilização. Na concepção de Agostinho, para que haja a preservação da cultura de um povo é necessário um espaço de proteção para que os elementos dessa cultura não corram o risco de vir a serem destruídos ou alcançados por outras questões que poderiam a prejudicar, nesse sentido é que se funda a instituição monástica. Uma espécie de comunidade em torno de si os amigos mais fiéis, impulsionada também pelo sofrimento pela perda de sua mãe - Mônica⁸ (PESSANHA, 1980).

Daí decorrem asserções importantes: a primeira é que por necessitar ser distante da dissolução da civilização, o mosteiro é alçado para os campos e ambientes mais afastados dos grandes centros urbanos. São de certa maneira construídos na natureza, nas margens do Império e longe da *urbe* romana. É nesse sentido que Agostinho de Hipona regressa ao seu local de nascimento, na qual os povos considerados bárbaros ainda não haviam chegado naquele momento:

Em breve partia para a sua cidade de Tagasta, onde, pouco depois de lá ter chegado, vendeu umas courelitas — *pauci agelluli* — e a casa que lá possuía. O produto distribuiu-o pelos pobres, mantendo apenas o usufruto da casa. Foi nesta casa que instituiu o seu mosteiro e passou a viver em comunidade com Adeodato, Alípio, Evódio, Severo, que viria mais tarde a ser bispo de Milevo, além de outros. (PEREIRA, 1996, p.54)

Agostinho então retorna para Tagaste, cidade ao norte da África onde atualmente constitui-se a Argélia. Em certo sentido, o primeiro passo de Agostinho rumo a criação do mosteiro, foi levantar fundos vendendo suas posses de terra - courelitas - que, em partes, foram distribuídas aos pobres em uma atitude característica dos cristãos que consiste em ajudar ao próximo, geralmente aqueles mais necessitados. Posteriormente, determinou um local para que a cultura fosse preservada. Ressalta-se que o mosteiro nasce da vida em comunidade e a partir da convivência entre homens, por isso pode ser considerado como uma instituição humana, assim, foi necessário mais de uma pessoa para que o mosteiro pudesse ser constituído.

O espaço dessa nova instituição humana, era dedicado, sobretudo, ao estudo e também à oração. Nessa instituição ainda se comentavam obras da Sagrada Escritura e estudavam a respeito da gramática, dialética e retórica, também sobre geometria, aritmética, filosofia e música, (cf. PEREIRA, 1996), provavelmente com a

⁸ Mônica de Hipona (331–387?) foi mãe de Agostinho e mais outros dois filhos. Mônica era ativa na fé cristã e buscou aconselhar seu filho – Agostinho – a trilhar o mesmo caminho.

finalidade de desenvolver a escrita, leitura e reflexões. Ressalta-se ainda que dos personagens citados acima, Adeodato era filho de Agostinho e veio a falecer na adolescência. Os demais colaboradores auxiliam Agostinho na organização do mosteiro.

A configuração física do mosteiro estava organizada em uma *abbatia* que era responsável pela gestão do ambiente, o *scriptorium*, na qual funcionava como uma biblioteca copista em que livros e manuscritos foram produzidos e/ou traduzidos, sobretudo, porque a partir do século V, a indústria do livro desapareceu e a cópia dos livros refugiou-se nos mosteiros (NUNES, 1979, p.75). Outro espaço encontrado era a cozinha para preparação das refeições diárias, além do local próprio para consumir os alimentos. Possuíam ainda uma espécie de dispensa onde permaneciam guardadas, sobretudo as vestimentas e outros utensílios utilizados pela comunidade monástica, a sala de leitura com um responsável específico para executar a função de “lente”, aquele quem realizava as leituras para os demais ouvintes, além do oratório, que servia de espaço para o culto a divindade. Assim, o saber antigo preservou-se nos livros que os mosteiros e as igrejas agasalharam carinhosamente. A sua transmissão às gerações da Idade Média operou-se por meio da cópia dos manuscritos e da elaboração de manuais e enciclopédias (NUNES, 1979, p.67).

O cenário complexo em que Agostinho e os demais fundadores do mosteiro se encontram, especialmente em meio aos problemas de ordem social, econômica e política descritos em Roma, indica que por se tratar de uma instituição humana recente, não havia condições físicas ou estruturais para abrigar a todos, logo a formação de uma nova civilização nesse momento do Império Romano não poderia ser destinada a todos, pelo menos não inicialmente.

A partir do traçado de reflexões, mesmo que linhas gerais, do cenário em que Agostinho de Hipona estava inserido, além de tecer considerações a respeito dos movimentos históricos da civilização de Roma, que culminaram com os do cristianismo e sua origem romana, será possível considerar a análise da *Regra*.

A Regra para Preservação da Cultura

A partir da análise da *Regra* de Agostinho de Hipona, é possível analisar determinados aspectos relacionados à preservação da cultura, sobretudo, ocidental por meio do desenvolvimento do cristianismo. Durante os séculos IV e V, a civilização romana ocupou-se em preservar determinados conhecimentos que, posteriormente, serviram de base para desenvolver e elaborar instruções para a civilização, por isso trata-se de momento de preservação da cultura.

Ressalta-se que neste momento, não há preocupações diretas com a instrução dos homens, a ideia apresentada sugere que primeiro torna-se necessário preservar, para depois ser capaz de instruir. Assim, o constante desaparecimento das escolas públicas, a extinção dos estudos, o despreço pelos livros, as contínuas guerras, as pilhagens, os morticínios e os incêndios (NUNES, 1976) evidenciam a preocupação em preservar os conhecimentos romanos. Nesse sentido, ao analisar o momento histórico de Roma, constata-se que o Império Romano se encontra em dissolução, nesse momento e cenário, as finalidades da escrita são indiferentes.

Desse modo, a partir da análise da obra, é possível compreender que Agostinho orienta sua comunidade, preocupado, sobretudo, com o alicerce da vida comum, com a construção e organização de uma civilização que deverá ser pautada no homem que, em primeiro lugar, deverá amar a Deus, para ele a fé cristã deveria ser refletida, compreendida e assimilada com todo o esforço que fosse possível à razão humana (VAHL, 2016). Em certo sentido, o argumento anunciado sublinha que não é necessário amar a Deus por ser cristão, é preciso, pois, Deus é considerado onipresente, onisciente e onipotente, único sabedor de todas as coisas, logo Deus também é razão.

Nesse sentido, o principal fundamento para viver e conviver na civilização antiga, é também amar a razão, de modo que a iluminação divina, contudo, não dispensa o homem de ter um intelecto próprio; ao contrário, supõe sua existência (PES-SANHA, 1980). Assim, faz-se necessário compreender que a razão é a base para a existência do homem que deseja viver a vida comum, além de ser considerada um norte para que os homens possam agir da melhor maneira possível, e, desse modo também conviver da melhor maneira possível, para posteriormente, após possuir esse fundamento, o homem poderá amar ao próximo e também a civilização:

Antes de tudo, caríssimos irmãos, amemos a Deus, e em seguida também ao próximo, pois são estes os mandamentos que nos foram dados como mais importantes. São estas as normas que vos mandamos observar, a vós que abraçastes a vida religiosa. A razão principal por que vos reunistes em comunidade é para viverdes unânimes em família, com um só coração e uma só alma voltados para Deus.” (*Regr*, I, II, III, 2011, p.207).

As regras apresentadas por Agostinho de Hipona, expressam com exatidão o sustentáculo essencial para que possa haver a preservação da cultura e também de um povo, considerando que os homens terão uma vida proeminente na civilização antiga. Assim, ressalta-se que se a será vida compartilhada com outras pessoas, há

alguns comportamentos que poderão ou não ser aceitos na comunidade, por isso ao analisar a civilização romana naquela época, Agostinho, consegue elaborar condutas a esse respeito para os homens.

Nesse sentido, acrescenta-se à discussão, a atenção dada à questão da disciplina presente na *Regra*, pois tal aspecto auxilia com a preservação da cultura de Roma. Dessa forma, a oração para Agostinho, expressa íntima relação com a disciplina, tanto corporal quanto mental, assim, torna-se preciso saber a maneira como comportar-se em determinados ambientes específicos, sem atrapalhar a convivência:

Sede perseverantes na oração, às horas e nos tempos estabelecidos. Ninguém faça no oratório senão aquilo para que o destinaram e de onde recebeu o nome; de modo que, se alguns, além das horas estabelecidas e estando disponíveis quiserem fazer oração, não sejam impedidos por quem resolvesse fazer ali outra coisa. Quando louvais a Deus com salmos e hinos, procurai sentir no coração aquilo que proferis com a boca. Não canteis senão o que está indicado por escrito para ser cantado; o que não estiver escrito para se cantar, não o canteis.” (*Regr*, X, XI, XII, XII, 2011, p.208-209).

Em certo sentido, também é possível que Agostinho tenha buscado, orientado e exaltado sobre questões relacionadas à disciplina, devido a sua vida civil quando jovem, que foi marcada pela indisciplina, ausência de prescrições morais, desregrada e entregue às paixões, baseada no estilo dos jovens romanos de sua época (GOMES, 2018). Desse modo, torna-se indispensável ao homem não desistir da disciplina, ser fiel a ela e com isso habituar-se para executá-la. Acrescenta-se a discussão, a ideia fundamental relacionada à atenção dedicada na realização de suas próprias ações, para se comportar de maneira que não interfira na vida comum de todos que partilham o mesmo espaço. Nessa perspectiva, a disciplina passa a ser compreendida como um atributo essencial no auxílio do convívio na civilização antiga almejada por Agostinho, em especial por tratar de uma característica necessária para o cenário em que Roma outrora se encontrava.

Além disso, a contribuição para a preservação da cultura romana fica evidente, pois a oração quando executada em seu único e determinado local específico, possui a finalidade de ser espaço para o culto da divindade. Tal atividade era comum na grande maioria das outras religiões do Império, uma vez que a religião romana antiga não residia nos templos, mas nas casas; cada um tinha seus deuses; cada deus protegia apenas a uma família, e era deus apenas de uma casa (DE COULANGES, 2006).

Outro aspecto importante consiste no tratamento dado ao corpo apresentado por Agostinho de Hipona. Na *Regra*, o autor atribui ao corpo uma função capaz de contribuir para a organização da civilização no sentido da formação de um povo e de uma cultura:

Refreai o vosso corpo com jejuns e abstinência no comer e no beber, na medida em que a saúde o permitir. Mas se algum não puder jejuar, nem por isso coma alguma coisa fora da hora da refeição, a não ser que esteja doente. Quando estiverdes à mesa, e até vos levantardes, escutai, sem ruído nem discussões, o que vos é lido, segundo o costume; não seja só a boca a receber a comida, mas também os ouvidos a saciar-se com a palavra de Deus”. (*Regr*, XIV e XV, 2011, p.209).

O tratamento dado ao corpo encontra-se vinculado à questão da disciplina. Nesse sentido, o jejum e abstinência, no que tange a alimentação, precisavam ser executados, sobretudo pois, a civilização romana naquele momento não era capaz de alimentar todo seu povo; em certo sentido, em tempos de crise, o alimento era algo escasso, torna-se difícil consegui-lo. Ademais, atrelado a isso, reside a ideia de que o homem não poderia se alimentar de qualquer maneira, portanto, é preciso ter um local próprio e exclusivo para a refeição; depois, é necessário possuir comportamento corporal para se alimentar com os demais para assim, finalmente, ter a capacidade de ouvir a palavra de Deus, ou melhor, aquilo que a razão diz, para desse modo conseguir valorizar o escasso alimento a ser consumido e, conseqüentemente comer o necessário e sem nenhum desperdício, devido a raridade de encontrar alimentos e prover alimentação adequada aos homens.

Para mais, destaca-se ainda um aspecto importante consagrado ao perdão das ofensas. Nesse sentido, a análise da *Regra*, permite compreender que para Agostinho o perdão, na civilização, deveria ser abordado como uma espécie de lei social aceita e praticada por todos que convivem especialmente pois, perpassa a ideia de que não há a necessidade dos homens fazerem justiça com as próprias mãos, haverá alguém responsável por fazê-la de modo imparcial e honesto; por isso, além de auxiliar organizar a civilização, o perdão também colabora para a preservação da cultura do direito romano. Dessa forma, associa-se o perdão a disciplina e a salvação (cf. GONÇALVES, 2018):

Não haja alterações entre vós, ou se as houver, ponde-lhes termo o mais depressa possível, para que a ira não se converta em ódio, faça da palha uma trave e torne a alma homicida. Pois está escrito: Todo aquele que odeia a seu irmão é homicida. (*Regr*, XLI, 2011, p.215).

A partir deste trecho, analisa-se que para o perdão existir é necessário que a ofensa aconteça previamente, logo se Agostinho de Hipona descreve a esse respeito, deve-se tratar de algo recorrente naquele momento na civilização romana. Por isso, o perdão pode então ser considerado indispensável, devido a sua capacidade de permitir que haja outra maneira de convívio em sociedade, com menos violência e mais compreensão dos atos dos homens. Ademais, o perdão recorda-se ainda que o perdão é concebido como um processo intencional e voluntário, nessa perspectiva, pressupõe que homem reflita, de maneira consciente, sobre seus atos e essa reflexão o permitirá conceber uma mudança de atitude, ou em até certo ponto, uma mudança sensível, relacionada aos seus sentimentos em detrimento a uma ofensa recebida ou praticada. Desse modo, o perdão amputa a possível destruição do convívio antes mesmo de sua ocorrência, pois não permite ao homem fugir da palavra de Deus e desviar da razão, deixando-o distantes da ira e da vingança, que gera a violência.

Ademais, para Agostinho de Hipona, os homens seguirem a *Regra* ou não, não se relaciona com qualquer processo de coação. Assim, para viver e conviver na civilização antiga, torna-se necessário centrar atenção nos seus atos, pois suas ações são consideradas determinantes para que haja o bem-comum na civilização antiga:

Permita o Senhor que observeis tudo isto com amor, como enamorados da beleza espiritual, exalando o bom odor de Cristo pela vossa santa convivência, não como escravos sob o peso da lei, mas como homens livres estabelecidos sob a influência da graça. E para que vos possais ver neste livrinho como num espelho e não deixeis de observar alguma coisa por esquecimento, sejavos lido uma vez por semana. E se virdes que cumpris tudo o que nele está escrito, daí graças ao Senhor, concessor de todos os bens. Aquele de vós, porém, que reconhece estar a faltar em alguma coisa, arrependa-se do passado, previna-se para o futuro e peça a Deus que lhe perdoe as suas ofensas e não o deixe cair em tentação”. (*Regr.* XLVIII e XLIX, 2011, p.217).

Desse modo, antes de tudo, analisa-se que os homens devem considerar a melhor maneira de convivência possível, de acordo com os preceitos de Deus, e, sob a ótica da razão. Assim, não será necessário agir bem para submeter sua vontade à lei, é preciso agir bem por ser humano; logo, quando o homem escolhe agir, seguindo os preceitos da razão, e desse modo age bem, é que ele pode ser considerado humano e viver em comunidade. Dessa forma, é possível que esses argumentos ecoem da ética agostiniana, na qual se encontra relacionada à ideia de ordem e fim, em que a ordem está intimamente considerada enquanto ordenação dos elementos no todo,

e, em seu dinamismo ela orienta o ser submetido a sua norma para um fim. Nesse sentido, a imagem de Deus orienta a vida humana, no sentido da beatitude definitiva em Deus (cf. VAZ, 2001).

Em certo sentido, além de demonstrar recursos úteis à organização da civilização, Agostinho de Hipona, ainda garante a preservação da cultura romana, pois a descrição dessas duas regras partilham em si, ligeiro traços da liberdade contida na filosofia estoica, presente, especialmente em Sêneca⁹ (4a.C. – 65d.C.), que, em linhas gerais, considera como escravo somente aquele que a mente, ou melhor, a razão, pertence a outro homem. Portanto, o homem apresenta-se livre para agir, visto que, a lei não o acorrenta e quando ele age bem, por ser o que precisa ser feito, ele pode ser considerado humano e conviver na civilização da melhor maneira possível.

Considerações Finais

Com o desenvolvimento deste trabalho, foi possível concluir que a análise da obra de Agostinho de Hipona, quando realizada por meio da história, nos direciona para o caminho das transformações sociais que o Ocidente estava passando naquele momento. A partir da análise da *Regra*, conclui-se que a leitura que Agostinho realiza da civilização antiga, mesmo estando inserido nela, aliada ao movimento de construir um local separado e preparado para estudos é fundamental para preservar a cultura romana e compreender a respeito de como os homens poderão conviver da melhor maneira possível em sociedade a partir desta cultura que está sendo protegida.

Além disso, por mais que a situação da civilização antiga fosse complexa, ao analisar a obra, compreende-se determinadas pretensões de Agostinho de Hipona. Desse modo, observa-se que as orientações de Agostinho, não são para formar homens perfeitos, ao contrário, ele escreve para a comunidade como se ela ainda estivesse por vir, como uma criança que um dia ainda virá a ser adulta e habitará o novo espaço onde a cultura romana foi preservada.

Ademais, tal análise permite compreender a capacidade do intelectual de compreender a realidade vivida, e assim, propor uma alternativa para que a humanidade não se desintegre. Sob essa ótica, subentende-se que aqueles que possuem sabedoria/conhecimento, possuem também a capacidade para escolher: podem ajudar a sociedade, no sentido de não permitir sua destruição, ou podem apenas observá-la ruir.

9 Sêneca foi um importante intelectual e representante do Estoicismo no I d.C. Para ver a respeito da liberdade, ler o tratado *Da Tranquilidade da Alma*.

Também, outro ensinamento que podemos retirar desta pesquisa, reside no fato de ser possível evidenciar os movimentos da história como condição fundamental para compreender a própria história, e por consequência nosso tempo, só assim ela poderá nos conceder exemplos para ampliar nossa visão a respeito do momento em que estamos inseridos e dos problemas das quais vivenciamos.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. A Ordem Hospitaleira de S. João de Deus. *Constituições*. Cartas de S. João de Deus e Regra de Santo Agostinho. Lisboa: Editorial Hospitalidade. 2011.
- AGOSTINHO, Santo. Sermão sobre a destruição da cidade de Roma In: *O De excidio Urbis e Outros Sermões sobre a Queda de Roma*. Tradução de Carlota M. Urbano. Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, p. 37-57, 2013.
- BÍBLIA, Novo Testamento. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Edição Clareteana, 2005.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- DE COULANGES, Fustel Numa. Denis. *A cidade antiga*. Tradução de Frederico Ozanam P. de Barros. Editora das Américas S.A. - EDAMERIS, São Paulo, 2006. Livro eletrônico.
- GIBBON, Edward. *Declínio e queda do império romano*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- GOMES, Izaías dos Santos Goes. *Agostinho de Hipona: o mal e sua relação com a vontade humana*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Federal de Sergipe, Pernambuco, 2018.
- GONÇALVES, José Mário. Paganismo e cristianismo na correspondência entre Agostinho de Hipona e Nectário de Calama. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 10, n. 30, p. 33-54, 2017.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. São Paulo: Unicamp. 1990.
- MAIA, Antonio. *Pequeno dicionário católico: dogma, liturgia, moral e bíblia*. Rio de Janeiro: Coleção Estrela do Mar, 1966.
- NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. Pedagógica e Universitária, 1979. *E-book*.
- NUNES, Ruy Afonso da Costa. Santo Agostinho e a herança romana. *Revista de História*, v. 53, n. 106, p. 1-06, 1976.

- PEREIRA, João Dias. Nota biográfica sobre santo Agostinho. *In: AGOSTINHO, Santo; A cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PESSANHA, José Américo Mota. Introdução. *In: AGOSTINHO, Santo. Confissões; De magistro*. Trad. J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina e Ângelo Ricci. 2. ed. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- PIMENTEL, Maria Cristina. Os jogos na Roma Antiga. *Diana: revista do Departamento de Linguística e Literaturas*, v. 3, p. 99-149, 2002.
- URBANO, Carlota Miranda. Santo Agostinho e o *De excidio urbis Romae sermo*. *Theologica*, v. 43, n. 1, p. 215-225, 2008.
- VAHL, Matheus Jeske. *Santo Agostinho: os fundamentos ontológicos do agir*. Pelotas: Dissertatio Filosofia, 2016.
- VAUCHEZ, André. O Santo. *In: LE GOFF, Jacques (Dir.). O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 212.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

A restauração da Fé nas obras de Gil Vicente: uma análise de alguns autos de Devoção

*Andreia Karine Duarte*¹

As intencionalidades Vicentinas: do contexto ao texto, da cênica a obra

O contexto

Antes de analisarmos a sociedade portuguesa nas peças de Gil Vicente, é importante que todo pesquisador da área de História faça a contextualização de sua fonte, deixando-a bem fundamentada em bases teóricas. Nesse sentido, analisar a significação do período em que Gil Vicente atuou como profissional da corte portuguesa torna-se primordial para entender as reclamações que seus personagens e textos trazem.

O movimento renascentista é apresentado, de modo geral, nos livros didáticos e sites de pesquisa como um acontecimento ocorrido entre os séculos XIV e XV, responsável por diversas mudanças em variadas áreas do conhecimento humano. Ele é entendido, inclusive, como o responsável por abrir os olhos do homem para refletir sobre si próprio e sobre o mundo. Por vezes associado à modernidade, o Renascimento, cuja principal corrente filosófica é o Humanismo, busca resgatar a essência da Antiguidade Clássica, acreditando que nesse período a civilização humana viveu tempos de excelência.

¹ Mestre em História pela Universidade Federal do Maranhão.

O historiador e especialista, em História moderna europeia, Peter Burke (2008), no livro *Renascimento*, analisa esse termo relacionando-o à construção de um mito. Dessa forma, o autor contesta a real significação do conceito de “Renascimento” fora do campo cultural, bem como o uso da inicial maiúscula para designar o termo como algo original. Burke argumenta que o movimento renascentista, de origem italiana, foi uma construção do século XIX, em oposição a um passado não muito distante: o medievo. O historiador comenta que diversas ondas culturais semelhantes ocorreram em outros períodos, sem, no entanto, serem nomeadas como “renascimentos”. Por essa razão, Burke (2008) questiona a extraordinária relevância desse acontecimento quando conceituado com “R” maiúsculo, considerando-o apenas mais um entre os muitos renascimentos culturais ao longo da história humana.

Sem negar a importância da Renascença Europeia, Peter Burke (2008) defende que o movimento deve ser exposto mais como um evento organizador do que como algo extraordinário ou original. Ele promove, assim, uma reflexão desconstrutiva sobre o termo “Renascimento” em relação à Idade Média, combatendo o preconceito de que esta última seria um período obscuro. Para o autor, a real relevância da Idade Média está nas divisões filosóficas e científicas que, ao longo do tempo, deram origem às bases do conhecimento que temos hoje.

A Longa Duração é um conceito de Fernand Braudel, principal expoente da segunda geração dos Annales, um movimento historiográfico que se constituiu em torno da revista francesa *Anais de História Econômica e Social*, liderada por Marc Bloch e Lucien Febvre no final da década de 1920. A proposta do movimento era combater a escrita da História positivista, centrada nos grandes feitos políticos, grandes nomes e nações, em favor de uma História que privilegiasse não apenas os efeitos econômicos, mas também os sociais, tirando da marginalidade, com a colaboração de outras ciências, as histórias que não se encaixavam nesses dois aspectos.

Já no contexto do pós-guerra (1945-1968), Fernand Braudel inova a concepção de Tempo, ao entender a História das ações humanas de modo estrutural. Para Braudel, os eventos mais imediatos e impactantes perdem seus efeitos e intensidades quando vistos sob o viés da longa duração. Sendo assim, Braudel percebe na História a passagem do tempo a partir das mudanças causadas pelos efeitos dos eventos na vida humana.

O historiador e medievalista Jacques Le Goff, expoente da terceira geração da Escola dos Annales, estende as concepções sobre a Longa Duração. Em relação ao Renascimento dos séculos XIV e XVI, Le Goff (2013) aponta, no livro *Uma Longa Idade Média*, que a cultura medieval do Ocidente e seus valores perpassam as mar-

cas da Idade Média definidas pelos manuais. Com isso, o Renascimento, entendido como uma ruptura com o período anterior, deve ter sua noção limitada às artes. A ideia de renascer para o novo, voltando para o passado, apenas enfatiza a caminhada do homem medieval, firmada em terrenos já conhecidos, que teriam sido superados apenas após a Revolução de 1789, com a Declaração dos Direitos do Homem (Le Goff, 2013, p. 69-72).

Desse modo, entendemos, em nossa pesquisa, o movimento renascentista como inserido ainda dentro de um processo de desestruturação da Idade Média, a chamada Baixa Idade Média. Conforme o historiador brasileiro Hilário Franco Júnior, no livro *Nascimento do Ocidente*, as características essenciais do período medieval ainda se fazem sentir no século XVI. Os artistas renascentistas só conheceram e recolheram grande parte dos modelos culturais clássicos porque os medievalistas também os conheceram e amaram (Franco Jr., 2001, p. 216).

O período quinhentista corresponde, em Portugal, ao momento de maior produção literária. Esse período se constitui, entre outros aspectos, pela elaboração da gramática da língua portuguesa, feita por Fernão de Oliveira e João de Barros. Segundo Segismundo Spina (1991), na obra *A Presença da Literatura Portuguesa - Era Medieval*:

[...] a contratação de Fernão Lopes em 1434 torna-se um marco de certa importância na vida mental do país, com significado não apenas político (início da consolidação dos castelhanos), como também linguístico e literário, pois, no início do século, a língua portuguesa adquire características nacionais, e a prosa literária inicia a sua fixação (Spina, 1991, p. 12).

Outro ponto que vale ressaltar como marco, em Portugal embebido pela cultura renascentista, é a fundação do teatro nacional por Gil Vicente, assim como as poesias de Sá de Miranda e Camões.

Por conta das intensas relações fomentadas entre as nações ibéricas, muitas adaptações da língua espanhola foram feitas para o entendimento português e vice-versa. Com isso, essa mescla linguística possibilitou que alguns dos mais notáveis escritores portugueses tivessem suas influências prolongadas por ambos os lados das fronteiras. Com Gil Vicente, não foi diferente.

Nesse sentido, Cleonice Berardinelli (2012), no livro *Gil Vicente: autos*, define o espaço temporal de aproximadamente cem anos, entre os séculos XV e XVI, como o século de ouro português. O interesse dos monarcas portugueses em transformar o reino num centro cultural possibilitou a entrada dos primeiros ventos do movimento humanista, seja pela ida de artistas portugueses à Itália, seja pela contratação de ar-

tistas italianos no reino. Dentro desse processo de transição, de retomada das antigas concepções culturais, de descobrimentos e de impulso a ideias questionadoras das concepções religiosas e sociais, os segmentos sociais dos *oratores* e *bellatores*, segundo Theófilo Braga, em *História da Litteratura Portuguesa* (1909), “[...] para resistirem à corrente de renovação, tornaram-se ainda mais retrógrados [...]” (Braga, 1909, p. 105).

Na obra: *A sociedade portuguesa dos Quinhentos*, a pesquisadora portuguesa Maria Leonor Garcia da Cruz (1990) pontua que, durante o século XVI, o desejo de ascensão social e econômica esteve presente em todas as camadas sociais. O desenvolvimento comercial em Portugal tornou os centros urbanos, como Lisboa, Porto e Évora, objeto de ambição e desejo de uma vida melhor para o homem do campo.

Durante a Baixa Idade Média na Europa, com a aceleração da dinâmica social fomentada pelas instabilidades da época, a tendência ao imobilismo social foi substituída pela aceitação da possibilidade de mudanças. Nesse mesmo período, em Portugal, a concepção tripartite das ordens ou funções tornou-se cada vez mais restrita ao plano social do pensamento, em vez de ao vivenciado e obedecido. Para José Mattoso (1997), em *A Monarquia Feudal*, essa concepção de sociedade: “Era mais um referencial cómodo de juristas e teóricos do que uma grelha exacta, em que a sociedade se revisse” (Mattoso, 1997, p. 304).

Com isso, essa sociedade do Baixo Medievo se caracteriza por apresentar limites fluidos em suas especificidades e relações pessoais. Contudo, Mattoso ressalta que, apesar dessa estratificação social parecer mais vertical (em pilares) do que horizontal (em pirâmide), “[...] quando se tornava útil um apelo ao sentido do social, o velho modelo surgia como o ideal da ordem” (Mattoso, 1997, p. 305).

Desse modo, por mais que a estrutura ideológica tripartida não fosse respeitada, era a ela que se recorria quando se queria estabelecer uma organização na desordem. Sobre os indivíduos recaíam obrigações comportamentais, conforme tratadas pelos modelos sociais presentes nas peças de Gil Vicente.

O autor

Apesar das possíveis mudanças que os textos de Gil Vicente tenham sofrido, seja pela interferência bibliográfica de seus filhos, pela reescrita de suas obras ou pelas ações da Inquisição, os autos vicentinos são ótimas fontes de estudo para o pesquisador que deseja entender como se constituía o imaginário português entre

os séculos XV e XVI. Esse imaginário, ainda bastante atrelado à religiosidade medieval, já apresentava inovadores traços humanistas, descritos por meio da visão de um homem sobre sua sociedade.

A trajetória biográfica do mestre português é cercada de incertezas, que vão desde seu nascimento até a publicação de suas obras. Contudo, acredita-se, conforme Maria do Amparo Tavares Maleval (1992), em *A literatura portuguesa em perspectiva*, que o teatrólogo tenha nascido durante a regência de Afonso V, sendo, com isso, da geração de D. João II e testemunha da grande epopeia lusa das navegações e descobrimentos (Maleval, 1992, p. 171).

Como funcionário da corte portuguesa, Gil Vicente vivenciou “[...] o regresso das frotas de Vasco da Gama e Cabral, já sob o reinado de D. Manuel I, e os primeiros quinze anos da Inquisição em seu país, a pedido de D. João III, por bula papal de 23 de maio de 1536 [...]” (Berardinelli, 2012, p. 10).

Gil Vicente, por vezes, alinhava-se ao Humanismo religioso da época. Não se calou, expondo em suas peças os desvios dos representantes eclesiásticos. Suas influências derivam de alguns poemas espanhóis, além de referências a textos religiosos (do Antigo ao Novo Testamento) e das tradições populares portuguesas.

Apesar da atmosfera humanista e renascentista que envolveu toda a produção vicentina, Paul Tessyer (1982), em *Gil Vicente - o autor e a obra*, defende que o teatrólogo não foi um humanista; foi sua intelectualidade que lhe garantiu espaço nas cortes de D. Manuel e D. João III. As críticas de Gil Vicente, conforme destacam Saraiva e Lopes em *História da literatura portuguesa*, às indulgências e orações mecânicas, que foram destaques da Reforma Luterana, não o colocam como partidário do humanismo, luteranismo ou erasmismo. Segundo os autores, as influências que Gil Vicente leu e tentou imitar só eram válidas se visassem fortalecer as raízes tradicionais da religião (Saraiva; Lopes, 1979, p. 207-208).

Em relação às defesas religiosas de Gil Vicente, Maria do Amparo Tavares Maleval (1992) aponta: é fácil perceber na obra vicentina a nostalgia do Cristianismo das origens. Assim, em defesa de um cristianismo puro, sob a legenda dos preceitos franciscanos, Gil Vicente não poupou nem mesmo seu principal público (nobres e religiosos), expondo as contravenções de seus comportamentos morais e apresentando modelos de conduta para que a sociedade se inspirasse.

A cena

O teatro em Portugal teria nascido da necessidade da Igreja de estender seus ensinamentos bíblicos às camadas iletradas da época, que não dominavam o latim. Contudo, considerando o contexto reformista da instituição na Baixa Idade Média, conforme mencionado por Rosângela Silva (2010), em *Teatro Português Medieval: Cenário Histórico*, “[...] o teatro surge como um instrumento facilitador da disseminação de ideologias, de obediência e submissão aos valores da época [...]” (Silva, 2010, p. 89).

O repertório teatral de Gil Vicente carrega diversas influências, inclusive das primeiras formas do teatro religioso medieval, sendo, portanto, difícil reduzi-lo a um único gênero. No que diz respeito ao alcance das peças no reino, a dramaturgia vicentina não ficou restrita ao ambiente da corte. Em vida, Gil Vicente teria publicado seus autos em folhas volantes (folhas soltas), o que teria contribuído para a popularização de seus trabalhos. Para alcançar a conscientização social por meio da crítica, Vicente utiliza o riso como sua principal ferramenta. Por meio de sua linguagem alegórica, com tons por vezes ácidos, Gil Vicente atingia diversos segmentos sociais da sua época.

O teatro vicentino, para além do “riso pelo riso”, possui um caráter pedagógico. Entre diversos temas tratados, Gil Vicente, por meio de suas encenações, alerta seus contemporâneos sobre o perigo do desordenamento social e moral, que, entre outros males, poderia comprometer a salvação no fim de suas vidas. Assim, entendemos que, entre os principais propósitos de Vicente com suas peças, estão a manutenção da ordem trifuncional e a preservação da moral cristã tradicional.

A ideologia hierárquica da sociedade constituiu-se de modo inabalável ao longo do imaginário medieval. Sua naturalização deu-se de forma mais fácil por meio da ideia de que as relações hierárquicas da terra eram reflexos das disposições celestiais entre Deus e seus anjos. Nesse sentido, conforme o historiador medievalista Georges Duby (1994, p. 18), em *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*, o modelo triplo se transfere do céu para a terra, do sonho para o vivido. Seus traços abundam em muitas biografias, reais ou fictícias, configurando o corpo social com base nesse esquema. A configuração tripla, reclamada nas peças vicentinas, reflete os anseios de um homem pela manutenção de uma ordem que, na prática, não mais funcionava, sendo seu campo de atuação restrito ao plano ideológico.

Utilizadas em encenações na corte, as peças de Gil Vicente tinham como objetivo principal alertar a sociedade, especialmente os membros da corte portuguesa, sobre as transformações nos comportamentos. O descumprimento da moral cristã conduziria o homem à danação no Inferno ou no Purgatório. Contudo, caso se mantivessem fiéis a esses valores, seriam salvos no Paraíso.

Análise das Obras Vicentinas

A *Trilogia das Barcas* narra à história do julgamento das almas (indivíduos sociais de variadas classes) que chegam a um braço de mar, onde estão ancorados dois barcos: um destinado ao Paraíso, tripulado por anjos, e o outro ao Inferno, conduzido pelo Diabo. Um a um, cada personagem aparece na praia purgatória, ouve as acusações, faz sua defesa e, por fim, aceita seu destino, seja para o Céu ou para a danação.

A surpresa do auto para o público está na condenação de grandes figurões da sociedade, como Imperadores, Duques, Fidalgos, Bispos e até mesmo o Papa. O desconforto gerado por essas condenações é aliviado pelas falas cômicas de personagens populares (como o Parvo), que, de forma descontraída, desmascaram aqueles que tentam enganar os anjos.

A versão utilizada para a análise da *Trilogia das Barcas* é a primeira, datada de 1562, retirada da coleção *As Obras de Gil Vicente*, dirigida por José Camões (2002). As peças foram encenadas durante o reinado de D. Manuel I, que, ao lado de sua irmã, D. Leonor, foram grandes incentivadores das produções artísticas de Gil Vicente.

A seguir, apresentaremos alguns dados observados nas três peças vicentinas. Optamos por organizá-los em três partes, conforme o modelo trifuncional de sociedade que percebemos como almejado pelo dramaturgo em seus autos de devoção.

Quadro 1: Contramodelos para salvação

ACUSAÇÕES		DESTINO
<i>Bispo</i>	“Ter mulher e Prole” (ABG, I, p. 283)	Paraíso
<i>Arcebispo</i>	“Ambição e Exploração dos fiéis” (ABG, I, p. 283)	Paraíso
<i>Cardeal</i>	“Luxúria e Desonestidade” (ABG, I, p. 288)	Paraíso
<i>Papa</i>	“Venda de Simonias e Comportamento mundano” (ABG, I, p. 291)	Paraíso
<i>Frade</i>	“Ter mulher e Comportamento mundano” (ABI, II, p. 542)	Inferno

Fonte: A autora (2025).

Neste primeiro quadro, reunimos de duas peças, os personagens religiosos da ordem *oratores*. Percebemos que Gil Vicente salva a maioria, apesar de pesarem contra esses indivíduos acusações como: ter mulher e filhos, explorar os fiéis, manter

comportamentos mundanos etc. Esses personagens foram salvos na peça *Auto da Barca da Glória* (ABG), pois se arrependem sinceramente de seus vícios. O único religioso condenado no quadro é o Frade do *Auto da Barca do Inferno* (ABI). Mesmo pesando contra ele acusações semelhantes às dos demais, ele não demonstrou, em sua passagem pelo cais das almas, arrependimento de sua má conduta religiosa. Isso fica evidente nos versos do Frade:

Corpo de Deos consagrado/
pela fé de Jesu Cristo/
que eu nam posso entender isto/
eu hei de ser condenado?

Mostrando a princípio admiração e conformismo desse personagem e continua...

Um padre tam namorado/
e tanto dado a virtude. (ABI, II, 395, p. 541).

Essa reflexão última do Frade vicentino demonstra um costume comum entre os eclesiásticos da época, já que não há estranhamento na fala do personagem. O Frade namorador tenta mudar-se para o batel do Paraíso, mas o Anjo, em um silêncio reprovador, não o atende. Assim, o Frade foi condenado por falso moralismo e destinado à danação infernal.

Quadro 2: Contramodelos para Salvação (Bellatores).

ACUSAÇÕES		DESTINO
<i>Conde</i>	“Luxúria e a Preguiça” (ABG, I, p. 273)	Paraíso
<i>Duque</i>	“Vaidade e Arrogância” (ABG, I, p. 27)	Paraíso
<i>Rei</i>	“Egoísmo e Guerras injustas” (ABG, I, p. 278)	Paraíso
<i>Imperador</i>	“Crueldade e Arrogância” (ABG, I, p. 279)	Paraíso
<i>Fidalgo</i>	“Luxúria e Tirania” (ABI, II, p. 531)	Inferno

Fonte: A autora (2025).

No segundo quadro, reunimos das peças ABI e ABG os personagens da ordem *bellatores*. Percebemos que Gil Vicente salva os nobres altos no *Auto da Barca da Glória*, que, apesar de terem pesadas acusações, são salvos por conta de uma oração sincera que fazem. Já o Fidalgo do *Auto da Barca do Inferno* não demonstra qualquer arrependimento de suas ações.

Gil Vicente, ao encenar a condenação de religiosos e nobres altos, promove o espanto em seu público principal, que também era seu financiador. Ao chamar atenção para as atitudes pessoais desses indivíduos, Vicente mostra que eles não

estavam isentos da condenação; a intervenção divina não ocorreria para todos. Por isso, o dramaturgo expõe, em cada passagem da peça *Auto da Barca da Glória*, uma Lição² reflexiva.

Conforme esses versos após a passagem do personagem Conde do ABG, que confiava que sua religiosidade e posição social o salvariam. Diz o CONDE:

Tengo muy firme esperanza/
y tuve dende la cuna /
y fe sin tener mudanza (ABG, I, 100, p. 272).

A religiosidade do personagem nobre se faz convicta nessa citação. Contudo, Gil Vicente mostra que a crença precisa ser alimentada por práticas e não somente por palavras. Conforme fica evidente na fala do Diabo:

Sin obras la confianza/
hace cá mucha fortuna (ABG, I, 99-101, p. 272).

Esses versos nos sugerem que a altivez em vida fez o Conde esquecer-se das orações e costumes cristãos, sendo essas faltas, qualidades ou “fortunas” aos olhos do Diabo. O DIABO diz:

Vos señor Conde agorero /
fuistes a Dios perezoso/
a lo vano muy ligero (ABG, I, 138-139, p. 273).

Nos versos que seguem a passagem do Conde no ABG, percebe-se que o personagem confiava que sua religiosidade e posição social o salvariam. A religiosidade do personagem nobre se faz convicta nessa citação. Contudo, Gil Vicente mostra que a crença precisa ser alimentada por práticas e não apenas por palavras. Isso fica evidente na fala do Diabo, que acusa o Conde de ser “preguiçoso” para as obras de Deus e “ligeiro” para os prazeres do mundo. Essas acusações denotam o incômodo de Vicente com a ociosidade dos nobres portugueses. Como defensor de um cristianismo tradicional, o dramaturgo prega a austeridade, a caridade e a servidão a Deus como pré-condições para alcançar a salvação.

2 As lições aparecem apenas no *Auto da Barca da Glória*, essa peça encenada durante o reinado de D. João III diferente das demais barcas do Inferno e do Purgatório foi escrita em língua espanhola e apresenta essas reflexões ao fim da passagem e condenação de cada personagem representante das altas classes sociais da época a fim de trazer um moral para a plateia sobre cada ação encenada.

Geralmente associada a cavaleiros ou guerreiros, a nobreza portuguesa da Baixa Idade Média abandonou cada vez mais o exercício dessa função. A centralização política intensificada ao longo da dinastia de Avis promoveu a subordinação dos nobres ao regimento absoluto. Tornando-se dependentes, os nobres migraram para terras próximas da corte régia e passaram a exercer cargos públicos, jurídicos e administrativos que garantissem sua subsistência. Sem perder seus privilégios, ostentavam seus rendimentos em bens não produtivos e artigos de luxo.

Uma das críticas de Vicente à nobreza era sua desocupação no reino, aproveitando-se de privilégios e títulos para práticas ostensivas às custas das rendas públicas. A ganância e a tirania tornam-se, assim, características marcantes desse segmento nas peças, com a exploração dos mais vulneráveis em função das condições de servidão e obediência. Por meio de seus personagens, Gil Vicente reclama o retorno de uma nobreza devota, honrada e virtuosa.

Quadro 3: Contramodelos de Comportamento para Salvação (Laboratores).

ACUSAÇÕES		DESTINO
<i>Onzeneiro</i>	“Ganância e Avareza” (ABI II, p. 534-535)	Inferno
<i>Sapateiro</i>	“Desonestidade e Falsidade” (ABI, II, p. 538-539)	Inferno
<i>Taful</i>	“Jogar e Blasfemar” (ABP, I, p. 267)	Inferno
<i>Corregedor</i>	“Corrupção das Leis” (ABI, II, p. 552)	Inferno
<i>Procurador</i>	“Corrupção das Leis” (ABI, II, p. 552)	Inferno
<i>Judeu</i>	“Infel” (ABI, II, p. 548)	Inferno
<i>Enforcado</i>	“Ingênuo sem Fé” (ABI, II, p. 555-556)	Inferno
<i>Lavrador</i>	“Desonestidade nas medidas” (ABP, I, 145, p. 247)	Purgatório
<i>Pastor</i>	“Assédio” (ABP, I, 560, p. 259)	Purgatório
<i>Marta Gil</i>	“Desonestidade nas vendas” (ABP, I, 320-350, p. 252-253)	Purgatório
<i>Moça</i>	“Falso Testemunho de Deus” (ABP, I, 680-685, p. 262-263)	Purgatório
<i>Alcoviteira</i>	“Feiticeira e cafetina” (ABI, II, p. 545)	Inferno

Fonte: A autora (2025).

No terceiro quadro, reunimos personagens das peças *Auto da Barca do Inferno* (ABI) e *Auto da Barca do Purgatório* (ABP) pertencentes à ordem *laboratores*, a base de toda a sociedade medieval (aqueles que trabalham). As encenações de Vicente representam segmentos sociais e profissionais do reino luso contemporâneo ao autor. No ABI, percebemos um conjunto vasto de indivíduos que, em sua maioria, pertencem ao meio urbano, frequentemente associado por Vicente à desmo-

realização dos costumes cristãos e à ilusão de ascensão social. Por isso, não surpreende a condenação da maioria dos personagens urbanos dessa peça ao Inferno. Também foi condenado o único personagem situado entre o campo e a cidade, o Tافل (um jogador), na peça *Auto da Barca do Purgatório* (1518).

Contudo, o meio ao qual pertenciam esses personagens não foi à única motivação de suas condenações. Gil Vicente critica, sobretudo nos citadinos, as ações corruptas, ambiciosas e descrentes. Entre os personagens urbanos representados por Vicente está o Onzeneiro, uma espécie de agiota, que toma o dinheiro e o lucro como objetivos de vida. Ao saber de seu destino na barca do Diabo, o Onzeneiro tenta embarcar no batel do Paraíso, mas é impedido pelo Anjo.

O ANJO diz: E onde queres tu ir?/
 ONZENEIRO: Eu pera o paraíso vou./
 ANJO: Pois quant'eu mui fora estou/
 de te levar para lá./
 Essa barca que lá está/
 vai pera quem te enganou! (ABI, II, 215, p. 534).

Após esse episódio, o Onzeneiro retorna à barca dos danados e pede ao Diabo para retorna ao mundo dos vivos e buscar seu dinheiro, acreditando que assim compraria sua entrada no Paraíso.

ONZENEIRO: Oulá ou demo barqueiro!
 sabês vós no que me fundo:/
 quero lá tornar ao mundo
 e trarei o meu dinheiro./
 Aqueloutro marinheiro/
 porque me vê vir sem nada/
 dá-me tanta borregada/
 como arrais lá do Barreiro (ABI, II, 225-230, p. 535).

Isso revela o quanto esse personagem ainda estava comprometido com seu estilo de vida social e profissional. Ao tentar comprar sua entrada no Paraíso, Vicente reflete, por meio do personagem Onzeneiro, sobre os contemporâneos (mercadores e usurários) que enriqueciam com base no lucro sobre o tempo, demonstrando que riquezas materiais não seriam suficientes para garantir a salvação.

Outro mau exemplo é o Lavrador no ABG, que justifica seus desvios de conduta com sua condição de submissão. Frequentemente, Vicente apresenta personagens rústicos, representantes das camadas populares do campo, que eram utilizados pelo dramaturgo para fazer reflexões ou críticas, dizendo aquilo que ninguém tinha

coragem de verbalizar. Em suas peças, Vicente chama atenção para a exploração e as precárias condições de vida dos camponeses lusos, ao requerer em cena a atenção dos monarcas para seus problemas.

Acreditamos que Vicente preferia esses tipos sociais e defendia a manutenção de uma sociedade agrária. No julgamento das almas, camponeses, lavradores e pastores, mesmo viciosos, são poupados do Inferno. A religiosidade, a ingenuidade e a aptidão ao trabalho são frequentemente associadas a esses personagens.

Modelos Virtuosos em três Autos de Devoção Vicentinos

Neste último quadro reunimos entre as três peças analisadas os modelos de comportamento Ideal propostos por Gil Vicente. Ao incitar o medo da condenação, Gil Vicente, por meio de seus personagens, propõe a maneira correta de como o bom cristão deveria se comportar: ser bom, ter fé, abdicar dos vícios mundanos, ser caridoso, humilde e obediente. São os principais requisitos defendidos pelo dramaturgo, que condena conforme verificado nos contramodelos analisados na trilogia das Barcas: a preguiça para Deus, a falsidade e a tirania (dos nobres), a descrença a (do judeu), a ambição social (de todos) e a ganância e luxúria (dos eclesiásticos).

Quadro 4: Os Modelos Vicentino para Salvação

Modelos de Comportamento Ideal		Virtudes
<i>Auto da Barca do Inferno</i>	Joane - parvo	Sinceridade, Humildade, Temor a Deus.
	Cavaleiros	Temor a Deus, Fidelidade a Coroa portuguesa.
<i>Auto da Barca do Purgatório</i>	Menino	Inocência, Pureza.
<i>Auto da Barca da Glória</i>	_____	_____

Fonte: A autora (2025).

Personagem rústico e popular, Joane é caracterizado como parvo na peça *Auto da Barca do Inferno*. Diante do Anjo, Joane é questionado. O ANJO diz: “Quem és tu?” (ABI, II, 297, p. 538). O Parvo responde não ser ninguém: “Samica alguém” (ABI, II, 298, p. 538). Dessa maneira, demonstra sua humildade ao reconhecer-se invisível na sociedade da qual fazia parte.

Outros modelos de comportamento virtuoso na peça são os quatro Cavaleiros Cruzados, também personagens do *Auto da Barca do Inferno*. Eles são representados por Gil Vicente como a “força” da Igreja e da ideologia da salvação por meio da fé.

Diante de uma nobreza marcada pela ganância, pelo oportunismo e pela arrogância “dos novos tempos”, o dramaturgo resgata a imagem do nobre honrado, fiel ao monarca e devoto à Igreja, capaz de doar a vida por ela.

Os Cavaleiros, que morreram em guerra lutando contra os hereges, chegam ao cais já sabendo qual seria seu destino e são acolhidos com amabilidade pelo Anjo. Eles representam, assim, o melhor exemplo vicentino de bom cristão e súdito.

No *Auto da Barca do Purgatório*, o modelo de comportamento ideal para a salvação é um Menino, que reúne como virtudes a Inocência e a Pureza, ambas derivadas de sua pouca idade. Além dessas qualidades, a peça carrega a representatividade de Cristo, uma vez que se passa no contexto de uma noite de Natal.

Já no *Auto da Barca da Glória*, nenhum personagem pode ser considerado como modelo de comportamento ideal. Todos os altos nobres e altos religiosos tiveram uma vida baseada em vícios como a luxúria, a soberba e a arrogância, conforme já mencionado. Contudo, esses personagens foram salvos, graças ao arrependimento de suas ações e a uma oração, por intercessão divina.

Considerações finais

Diante das mudanças de comportamento social, influenciadas pelos novos tempos e contestadas por Gil Vicente em seus autos, observamos, por meio de seus personagens (representantes das diversas camadas sociais da época), que a maioria se constituía como contramodelos sociais.

Os personagens de Gil Vicente foram usados como forma de alertar a sociedade portuguesa do século XVI sobre as consequências do desordenamento social e da quebra dos valores cristãos tradicionais.

Com isso, as peças vicentinas, de forma educativa, apostaram em elementos moralizantes e religiosos medievais para ensinar ao público os comportamentos ideais a serem seguidos para alcançar uma vida cristã regrada.

Referências

Fonte Principal

Vicente, Gil. *As Obras de Gil Vicente*, dir. José Camões. 5 vols. Lisboa, INCM, 2002.

Obras Específicas

BERARDINELLI, Cleonice. Farsa de Inês Pereira. In: BERARDINELLI, Cleonice. *Gil Vicente: autos- organização, apresentação e ensaios*. Editora: Casa da palavra, Rio de Janeiro, 2012.

- BRAGA, Teófilo, *História da Litteratura Portuguesa*, Edade média- Do real gabinete de leitura. Rio de Janeiro. Editores: Livraria chardron, de Lei & Irmão - Rua das Carmelitas, 144. Porto, 1909.
- BURKE, Peter. *O Renascimento*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2008. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7872223/mod_resource/content/2/O%20mito%20do%20Renascimento.pdf. Acesso em: 13 de dezembro de 2024.
- CRUZ, Maria Leonor Garcia da. *Gil Vicente e a sociedade portuguesa dos quinhentos*. Grandiva, Lisboa: Portugal, 1990.
- DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. 2 Ed. Estampa, 1994.
- MALEVAL, Maria do Amparo Tavares; MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros; VIEIRA, Yara Fratesche. *A literatura portuguesa em perspectiva*. Direção Massaud Moisés. Trovadorismo, Humanismo. Editora: Attas, v.1. Idade Média, São Paulo-SP, 1992.
- MATTOSO, José. *A Monarquia Feudal*. Vol 2. Ed. Estampa, 1997.
- SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. *História da literatura portuguesa*. 11^a.- edição, corrigida e actualizada. S. João Nepomuceno, NA 1200 Lisboa, [1979].
- SILVA, Rosângela Divina Santos Moraes da. *Teatro Português Medieval*: Cenário histórico. Revista Philologus. Ano 16, nº46. Rio de Janeiro: CIFEFIL, 2010.
- SPINA, Segismundo. *Presença da literatura portuguesa - Era Medieval*. São Paulo- Rio de Janeiro: Ed. Difel, 1991.
- TEYSSIER, Paul. *Gil Vicente - o autor e a obra*. Tradução de Álvaro Salema. Livraria Bertrand, SARL, apartado 37. Amadora-Portugal. Biblioteca Breve 1^o edição, vol. 67. Lisboa: Portugal, 1982.

A trajetória de Ramon Llull: do profano ao sagrado

Luma Fernanda Soares¹

Adriana Maria de Sousa Zierer²

Ramon Llull: “antes de Cristo”

Ramon Llull foi um filósofo catalão nascido entre os anos de 1232-1235 na cidade de Maiorca, ilha conquistada pelo rei Jaime I em 1229 com a participação do pai de Llull, o que lhes garantiu propriedades da ilha como recompensa. Llull teve sua infância e juventude em torno da corte real e sua carreira foi dedicada às armas. Llull passou por um processo de conversão ao Cristianismo, e sua história é contada na sua autobiografia *Vida Coetânea*, único documento que traz mais detalhes sobre a vida deste importante figura.

Através de *Vida Coetânea*, é possível enxergar uma trajetória na Vida de Llull, que parte de uma vida profana à uma vida santa, o que vai ser percebido nos seus escritos posteriores à sua conversão. Costa (2001) diz que em 1311, Llull falou aos monges cartuxos de Valvert a história da sua vida, que resultou em *Vida Coetânea*. Essa fonte revela detalhes importantes. Existem duas versões dessa fonte, uma em latim e outra em catalão. O professor Ricardo da Costa diz que a primeira é mais autêntica, pois a segunda conta com detalhes que foram adicionados.

1 Discente na Universidade Estadual do Maranhão. Bolsista PIBIC/FAPEMA. Membro do BRATHAIR-MA – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos. Email: lumasoares907@gmail.com

2 Doutora em História, docente no departamento de História na Universidade Estadual do Maranhão, coordenadora do BRATHAIR-MA : grupo de estudos celtas e germânicos. Email: adriana-zierer@gmail.com

Fatos importantes sobre a vida de Ramon Llull, antes de detalhar a fonte, é que antes de 1257 ele se casou com Blanc Picany e teve dois filhos, Domingos e Madalena. Pouca coisa se sabe sobre a vida de Llull antes da sua conversão, ele mesmo considera, depois da sua conversão, que esse período da sua vida foi a que ele era o pior homem e maior pecador. Acredita-se que por esse motivo ele dedica tão pouco espaço na sua biografia sobre esse período. Um último fato sobre a sua vida anterior é que entre 1256 e 1262, Llull foi nomeado administrador da casa real do futuro rei Jaime II, quando tinha quase trinta anos de idade.

Vida Coetânea, então, tratará sobre a vida de Llull após ter se convertido. Começa narrando o episódio da sua conversão

Ele contou primeiramente e antes de todas as coisas que, estando como senescal e majordomo do superilustre senhor rei de Maiorca como fosse na plenitude de sua juventude e afeito na arte de trovar e compor canções e ditados das loucuras deste mundo, estava uma noite diante de sua câmara sobre o arquibanco de seu leito imaginando e pensando uma vã canção, e escrevendo aquela em (língua) vulgar para uma namorada, a qual naquele momento amava com um amor vil e feiticeiro, como, donde, tinha todo o seu entendimento aceso e ocupado em ditar aquela vã canção, mirando com insistência à parte direita viu Nosso Senhor Deus Jesus Cristo suspenso com os braços em cruz, muito dolorido e apaixonado. O qual visto, tendo grande temor em si mesmo, e, deixando todas aquelas coisas que tinha entre suas mãos, partiu, meteu-se em seu leito e cobriu-se (*Vida Coetânea*, 2).

Então, aos trinta anos de idade, aproximadamente, ele estava compondo uma canção para uma dama “a quem nesse momento amava com um amor vil e feiticeiro...” (*Vida Coetânea*, 2), quando, de repente teve a visão de Cristo crucificado. A primeira atitude de Llull foi ignorar a visão, até mesmo por ficar assombrado com aquilo, então ele vai para o seu leito e dorme. Quando volta, depois disso, para continuar compondo a canção, novamente tem a mesma visão de Cristo crucificado, e isso se repete por cinco vezes, de maneira que ele ficou mais espantado do que a primeira vez, até que Llull entende que ele deveria se converter, ou seja, deixar o “mundo” e se doar totalmente à servidão de Cristo.

Por conseguinte, infere-se que Llull compunha aquela canção para a sua namorada e não para a sua esposa, ou seja, provavelmente ele mantinha relação com uma amante, o que pode ter sido citado por Llull para um possível panorama de sua vida de pecado, sendo essa uma das coisas que ele fazia de errado, e talvez, por isso, Cristo lhe tenha aparecido quando estava a meditar e compor a canção. Infere-se, ainda, que o fato de não ter se convertido logo na primeira aparição demonstra a

resistência ao Cristianismo, ao mesmo tempo que pode ressaltar a insistência de Deus em que ele se convertesse, e por isso, ele diz que não lhe resta escolha a não ser se doar por completo e abandonar as coisas “vãs”.

Ramon Llull: “depois de Cristo”

Depois desse episódio, Llull retrata o qual deliberadamente estava inflamado de paixão por Jesus Cristo, e que se lembrou do evangelho, que diz não haver maior amor do que aquele que dá a vida por outros, por isso chegou à conclusão não havia ato maior e melhor do que converter os mulçumanos, tidos por ele como “infiéis” e incrédulos à santa verdade e fé católica, e, para isso, se colocaria em perigo de morte. Por um tempo Llull não se considerou apto para o ministério, mas depois foi divinamente inspirado, voltou a si, entendendo que faria bons livros, outros melhores, e essa seria a sua “estratégia de conversão” dos mulçumanos. Ramon Llull, ao se converter, entende que recebe alguns propósitos da parte de Deus,

Donde, estas três coisas firmemente deliberadas dentro de seu pensamento, isto é, de colocar a sua vida para a honra de Jesus Cristo, de fazer os livros acima ditos, e de fazer construir e edificar diversos mosteiros, assim como é dito acima; partiu daqui o dito reverendo e mestre e foi-se embora à Igreja, que não era muito longe, e aqui prostrou-se em terra, suplicando apaixonadamente, com lágrimas, que lhe fizesse suportar a um bom fim e conclusão aquelas três coisas que havia deliberado dentro de sua alma (*Vida Coetânea*, 8).

Além dos propósitos de fazer livros, construir mosteiros, e de dedicar totalmente a Deus, a conversão acompanha três desejos que marcaram a vida de Llull, que era dedicar sua vida totalmente ao serviço de Deus, e assim converter os mulçumanos ao Cristianismo, criar escolas onde se pudesse estudar as línguas dos “infiéis”, e se preparar para o martírio. Foram esses propósitos e esses desejos que motivaram Ramon Llull a abandonar sua vida mundana e viver de forma diferente. Por isso, depois de acabar de orar, voltou para sua casa, e mesmo passando três meses sem seguir aquilo que acreditava que Deus tinha o chamado, ouviu um sermão de um bispo e foi profundamente tocado, deixando, agora de verdade, as coisas mundanas. Vendeu suas possessões e deixou parte para o sustento da sua esposa e dos seus filhos, e então partiu para suplicar a Deus que pudesse viver aqueles três propósitos.

Em busca da realização dos propósitos divinos

Por conseguinte, Llull, para cumprir o seu propósito de converter os mulçumanos, fez algo inusitado, comprou um escravo mouro, para aprender a língua mourisca ou árabe, pois assim conseguiria escrever livros nessas línguas, que circulariam

entre os mulçumanos e uma vez em contato com os livros, se converteriam. Llull acreditava que por inspiração divina ele escreveria “o melhor livro do mundo” que conteria os erros dos “infiéis”, por esse motivo ele comprou o mouro. Dessa forma, ele se dedicou durante nove anos (1265-1274) a aprender a língua árabe com o escravo mouro, até que um dia aconteceu algo que interrompeu esse processo

Donde, estas três coisas firmemente deliberadas dentro de seu pensamento, isto é, de colocar a sua vida para a honra de Jesus Cristo, de fazer os livros acima ditos, e de fazer construir e edificar diversos mosteiros, assim como é dito acima; partiu daqui o dito reverendo e mestre e foi-se embora à Igreja, que não era muito longe, e aqui prostrou-se em terra, suplicando apaixonadamente, com lágrimas, que lhe fizesse suportar a um bom fim e conclusão aquelas três coisas que havia deliberado dentro de sua alma (*Vida Coetânea*, 11).

Ramon Llull não descreve a blasfêmia dita pelo mouro, mas essa é a justificativa usada para feri-lo, e esse fato sugere algumas reflexões. A primeira coisa a se perceber é que Llull se move por um certo nível de “zelo” pelo Senhor, por isso não pôde suportar a blasfêmia do mouro. Aqui se tem Llull já em um nível de religiosidade maior do que no início da sua conversão, até mesmo pelo fato dele descrever seu certo incômodo em ter feito isso com o mouro por vê-lo como mestre, uma vez que ele o ensinava. Nesse caso Llull se coloca como alguém zeloso por Deus, mas também “misericordioso”, como se ele só tivesse feito o que fez porque foi “obrigado” pelo zelo que o consumia.

Ademais, depois de Llull ter feito isso, o mouro ficou a pensar como poderia matar seu mestre, e um dia pela manhã, na posse de uma faca muito cortante, viu que Llull estava sozinho sentado em uma cadeira, então o atacou com a faca, porém, Llull se desviou, sendo atingido no ventre com o golpe, mas superficialmente. O mouro foi “derrotado” por Llull, e as companhias da casa o quiseram matar, mas Llull não permitiu, e o colocou numa prisão, até decidir o que faria com ele. A partir daí, Llull se encontrou em um grande dilema, saber se matava ou não o mouro, pois ora pensava que ele lhe tinha sido de grande proveito para aprender a língua mourisca, mas, pensava também que estando vivo o mouro, sua vida corria certo perigo, pois ele poderia tentar matá-lo novamente.

Por conseguinte, essa indecisão quanto ao que faria com o mouro levou Ramon Llull a buscar uma inspiração divina do que fazer, e como proceder. Passou três dias em contante oração a Deus por isso, mas mesmo assim não obteve uma resposta de como proceder, e triste, retornou pra casa, e, para o seu espanto, quando passou pelo cárcere do mouro, ele estava pendurado em uma corda, havia se matado.

Diante disso, Llull deu graças a Deus, que o tirou daquela situação que ele tanto havia orado e suplicado, ou seja, ele recebeu isso como um sinal de Deus do que deveria acontecer. Nesse caso, é como se Deus quisesse que o mouro tivesse morrido, ao passo que livrou Llull da culpa de talvez ter que matá-lo. Infere-se que a morte do mouro não foi culpa de Llull, nem por causa dele, mas foi consequência de ter blasfemado contra Jesus Cristo.

Depois disso Ramon Llull seguiu rumo à concretização dos propósitos divinos, dessa vez com enfoque na construção de mosteiros, que fazia parte dos propósitos divinos que recebera de Deus,

E naquele tempo o dito reverendo mestre suplicou ao dito senhor rei que fosse edificado um monastério no reino de Maiorca, bem dotado de possessões, no qual pudessem viver treze frades que aprendessem a língua mourisca para converter os infieis, aos quais todos os anos fossem dados quinhentos florins de ouro para seu sustento (Vida Coetânea, 17).

Para que isso se concretizasse, Llull andou por vários lugres e se empenhou que esses monastérios fossem concluídos, enfatizando sempre que isso era necessário para que nesses lugares se aprendesse a língua mourisca e árabe, e o quanto isso seria, de certa forma, positivo para que os mulçumanos se convertessem. Costa (2001) diz que Llull se transformou em um missionário laico, embora o pensamento dele estivesse bastante vinculado à espiritualidade franciscana. Os esforços de Llull, nesse sentido, tiveram resultado, pois resultou na fundação de um colégio em Miramar, em 1276, e nesse lugar os missionários cristãos podiam de fato estudar a língua árabe. Llull seguiu para vários lugares em que levava o evangelho aos povos que ele acreditava que precisavam se converter ao Cristianismo, passou boa parte da sua vida em peregrinação e perseguindo os propósitos divinos que foram recebidos por ele.

Ademais, Ramon Llull escreveu vários livros, todos eles com caráter cristão e focados na evangelização. Mateus (2018) diz que ele escreveu mais de 280 obras durante a sua vida, e que através das suas obras é possível conhecer um pouco sobre o período medieval, principalmente em caráter de religiosidade. Llull dedicou a sua vida a viajar e evangelizar os mulçumanos, e Mateus (2018) traz dois mapas que é possível localizar tanto a ilha que Llull nasceu, quanto os itinerários das suas últimas viagens para converter os infieis

Mapa 01 – Nesse mapa é possível localizar a ilha de Maiorca na esquerda do mapa, e a divisão política da época. Fonte: Mateus (2018).



Mapa 02 - mapa dos itinerários das últimas viagens de Ramon Llull, em busca de converter outros a religião cristã. Fonte: Mateus (2018).



Percebe-se, principalmente no mapa 02 que Ramon Llull percorreu a ilha em busca de levar a fé cristã a outros, e *Vida Coetânea* retrata-o em diversos lugares a procura dos que não criam no Evangelho para tentar convertê-los, como o caso de Túnis, por exemplo. Em Túnis, ele começou a procurar aqueles que eram adeptos de Maomé, declarando que tinha estudado o cristianismo, mas que queria ouvir deles sobre a sua fé e os seus fundamentos, e depois Llull tentaria provar que aquela seita não era melhor que a dos cristãos.

E como isso fosse sentido por muitos, acomodaram-se todos os mouros conhecedores que se encontravam diante da cidade de Túnis, alegando as mais fortes razões que sabiam e podiam em sua seita; e como o dito reverendo mestre facilmente respondeu e satisfez a eles, todos estavam espantados e maravilhados, e por isso ele começou a falar e dizer assim: “— Convém manter aquela fé e crença (a cristã) a qualquer homem sábio e letrado, qual majestade divina, a qual cada um de vocês crê e outorga, atribuindo maior honra, bondade, poder, glória e perfeição, e todas estas coisas em maior igualdade e concordância; e assim mesmo aquela fé e crença (a cristã) deve ser mais exaltada e mantida a qual entre Nosso Senhor Deus e o seu efeito possua maior concordância e conveniência. (*Vida Coetânea*, 26).

A estratégia de Llull era comparar as religiões e provar que o Cristianismo era melhor, mas para isso, ouvia os mulçumanos defenderem a sua fé e as suas crenças, e a partir disso coloca a fé cristã em um nível de superioridade. Um ponto interessante é o diálogo que Llull propõe e a sua forma de evangelismo que não se dá por “violência” física, diga-se assim, mas através da arte e da literatura. Dessa forma, percebe-se uma mudança não apenas na trajetória de vida do filósofo, mas uma mudança também, nos seus escritos. Ele passa de um trovador de canções vãs, para um cristão que evangeliza através da sua arte que agora é inspirada por Deus. Esse é um ponto de transição importante na vida de Llull, pois as suas obras passarão a ter um caráter religioso e na maioria das vezes pedagógico.

Os escritos de Ramon Llull tratam de diversas temáticas, mas todos eles têm o mesmo propósito: educar para salvar. Independente do tema tratado, percebe-se um caráter pedagógico, que visa ensinar certos preceitos e comportamentos, cujo fim é a salvação. Uma das obras de Ramon Llull nos permite pensar tanto a Idade Média Central, quanto a presença religiosa e pedagógica dos seus escritos, além de um panorama da sociedade Medieval no século XIII, ou seja, é uma obra que mostra o perfil de Llull, a religiosidade presente e um pouco de como isso aponta para uma idade Média cristianizada.

O caráter pedagógico n'O Livro da Ordem de Cavalaria, obra de Ramon Llull

O Livro da Ordem de Cavalaria é uma das obras escritas por Ramon Llull após a sua conversão e é um exemplo perfeito pra pensar o caráter pedagógico e religioso adotado pelo filósofo. Essa obra trata sobre um ideal cristianizado do cavaleiro, com o objetivo de educá-los para uma vida dentro da cavalaria e na sociedade medieval de maneira cristã. É dividido em sete parte, mais um prólogo. No prólogo já se tem uma noção da religiosidade como elemento presente. Começa contar a história de um eremita quer vivia afastado em uma floresta, e que havia ali uma grande árvore, que abrigava em baixo dela uma espécie de rio de águas cristalinas. O eremita estava ali porque por muito tempo serviu por meio das armas, e no presente momento se encontrava em orações e jejuns, buscando mais de Deus.

O eremita representa um cavaleiro no fim da sua carreira, um homem sábio e que busca estar perto de Deus por meio de orações e jejuns. Paralelo ao eremita, existe um escudeiro que estava indo a cavalo para a corte de um grande rei, para ali ser feito cavaleiro. O certo é que o escudeiro acaba se perdendo nessa viagem, e por “coincidência” chega até o lugar em que se encontrava o eremita, na floresta. Ali o eremita pergunta o destino do escudeiro e ele lhe diz que estava indo ser armado cavaleiro, nessa ocasião o eremita pergunta se ele já tinha lido *O Livro da Ordem de Cavalaria*, e o escudeiro responde que não. O eremita então resolve ler o livro para o escudeiro, para que ele pudesse saber e levar o livro consigo e fazer todo aquele que desejava ser feito cavaleiro, não fazer isso antes de ler o livro.

O conteúdo do livro faz entender o motivo pelo qual deveria ser lido por todos que desejavam ser feitos cavaleiros, pois se tratava de um manual, com princípios e regras muito bem estabelecidos e que precisavam ser levados em consideração por aquele que desejava ser um bom cavaleiro. O livro fala do começo da cavalaria, que se deu porque faltou no mundo princípios religiosos como justiça, caridade e lealdade.

Faltou caridade, lealdade, justiça e verdade no mundo; começou inimizade, deslealdade, injúria, falsidade; e por isso surgiu erro e turvamento no povo de Deus, que foi criado para que Deus fosse amado, conhecido, honrado, servido e temido pelo homem (LOC, I – 1).³

3 LOC- abreviação de O Livro da Ordem de Cavalaria.

Dessa forma, a cavalaria surge como solução para aquilo que estava em falta, logo, para que isso se tornasse real, os princípios precisariam ser restaurados. Através de uma boa conduta por parte dos cavaleiros a ordem seria restaurada e voltaria a ter justiça, verdade, caridade e lealdade no mundo, mas, para isso, era necessário que todos soubessem o que fazer. Por isso, além de falar do começo da Cavalaria, trata também dos ofícios que pertenciam ao cavaleiro, em que o principal era temer e defender a Santa Fé Católica

Ofício de cavaleiro é manter e defender a santa fé católica pela qual Deus, o Pai, enviou seu Filho para encarnar na virgem gloriosa Nossa Senhora Santa Maria, e para a fé ser honrada e multiplicada sofreu neste mundo muitos trabalhos e muitas afrontas e grande morte (LOC, II-1).

Assim como esse ofício, todos os outros estão ligados à religião, os cavaleiros precisariam ter fé, deveriam respeitar a ordem dada pela cavalaria, proteger seu senhor de terra, defender e proteger os pobres e marginalizados, assim como as viúvas, deveria ser justo, andar na justiça, verdade, caridade e lealdade e ter coragem. Já que esses são os ofícios dos cavaleiros, eles não poderiam agir de maneira contrária, não poderiam ser maus, nem oprimir os órfãos e viúvas, muito menos ter falta de fé, mentir e praticar injustiças.

Ademais, os cavaleiros possuíam uma lista do que deveriam evitar, coisas que não coincidiam com a ordem estabelecida para a cavalaria

Traidores, ladrões, salteadores devem estar sob o encalço dos cavaleiros, porque assim como o machado é feito para destruir as árvores, assim cavaleiro tem seu ofício para destruir os maus homens. Logo, se cavaleiro é salteador, ladrão, traidor, e os salteadores, traidores e ladrões devem ser mortos pelos cavaleiros, e presos, se o cavaleiro que é ladrão ou traidor ou salteador quer usar de seu ofício e usa em outro de seu ofício, mate e prenda a si mesmo; e se em si mesmo não for usar de seu ofício, e usa em outro de seu ofício, com ordem de cavalaria se convém melhor em outro que em si mesmo. Não é coisa lícita que nenhum homem mate a si mesmo, e por isso cavaleiro que seja ladrão, traidor e salteador deve ser destruído e morto por outro cavaleiro. E cavaleiro que sofre e mantenha cavaleiro traidor, salteador, ladrão, não usa de seu ofício; porque se usasse de seu ofício, contra seu ofício faria se os homens ladrões, traidores que não são cavaleiros matasse e destruísse (LOC, 2 – 23).

Todas essas coisas citadas vão contra o ideal cristão pregado por Llull, o que revela que o bom cavaleiro seria aquele disposto a seguir todas as regras da ordem, e seguindo todas essas regras esse cavaleiro seria, então, um cavaleiro cristão. O

que esses ofícios revelam é justamente isso, que a existe ordem quando princípios cristãos são seguidos à risca, enquanto o contrário disso traz desordem e falta de paz. Dessa forma, o cumprimento da ordem se estende a toda a sociedade e não apenas a cavalaria, uma vez que todas as gentes seriam beneficiadas, principalmente os pobres e desprovidos de segurança.

Por conseguinte, além desses ofícios tinha também o exame que deveria ser feito para aquele que desejava ser cavaleiro, um exame em que o escudeiro seria interrogado, e, dependendo das suas repostas, seriam “admitido” ou não como cavaleiro. É interessante notar que a primeira pergunta feita nesse exame é sobre religião

No princípio, convém perguntar ao escudeiro que deseja ser cavaleiro **se ama e teme a Deus, porque sem amar e temer a Deus nenhum homem é digno de entrar na ordem de cavalaria**, e o temor faz vacilar ante as faltas pelas quais cavalaria adquire desonra. Logo, quando sucede que o escudeiro que não ama nem tem Deus é feito cavaleiro, se o escudeiro adquire honra por receber cavalaria, cavalaria recebe desonra no escudeiro que não a recebe honrando Deus, que tem honrado a cavalaria. E como receber honra e dar desonra não se convêm, por isso escudeiro sem amor e temor não é digno de ser cavaleiro (LOC III-2, grifo nosso).

Como fica evidente, existe uma condição primária para ser feito cavaleiro, amar e temer a Deus. Caso a resposta para essa primeira pergunta fosse ‘não’, o escudeiro já estaria descartado. Mais uma vez fica subtendido que para ter acesso à cavalaria era preciso ser um cristão, caso contrário, não seria possível. Infere-se que a importância de amar e temer a Deus era o primeiro passo, ou o mais importante, para que os ofícios colocados pela ordem fossem cumpridos. Quem seria leal ao homem sem antes temer a Deus? Quem praticaria justiça sem temer a Deus? Quem andaria na verdade sem temer a Deus? É por esse motivo que essa primeira pergunta é essencial para definir quem entraria ou não na cavalaria.

Ademais, uma vez passado no teste, o escudeiro tinha uma maneira correta de receber a cavalaria, e ele deveria jejuar na festa dada à sua entrada, assim como ir à Igreja orar na noite antes da sua entrada na cavalaria, e a cerimônia em si se dá no espaço religioso, na Igreja.

No dia seguinte, convém que a missa seja cantada solenemente. E o escudeiro deve vir diante do altar e deve se oferecer ao presbítero, que está no lugar de Deus, e à ordem de cavalaria, para tal que seja servidor de Deus. E convém que se obrigue e se submeta a honrar e a manter a ordem de cavalaria em todo seu poder. Naquele dia convém ser feito sermão, no qual sejam recontados os catorze artigos nos quais é fun-

dada a fé, os dez mandamentos e os sete sacramentos da santa Igreja, e as outras coisas que pertencem à fé. E o escudeiro deve relembrar fortemente todas estas coisas para que saiba harmonizar o ofício de cavalaria com as coisas que pertencem à santa fé católica (LOC, IV – 4).

Assim como toda a cerimônia se dá no âmbito religioso, a vida dos cavaleiros também deveria estar constantemente vinculada a esse meio. Uma vez feitos cavaleiros, esses deveriam habitualmente ir às missas, fazer orações, jejuar, e também se confessar. Deveriam manter uma vida religiosa ativa e constante, para assim estarem aptos a cumprir os ofícios da ordem de cavalaria. Mais uma vez fica claro a presença religiosa nos meios que deveriam mover os cavaleiros, e como esses deveriam se tornar a cada dia cavaleiros melhores e cristãos melhores.

Considerações Finais

A trajetória de Ramon Llull é marcada pelo seu processo de conversão ao Cristianismo, e através de *Vida Coetânea*, é possível ter um panorama da sua vida antes e depois da conversão. Antes ele era “mundano” e pecador, fazia coisas que não condiziam com os preceitos do cristianismo, a sua composição para uma dama que não era sua esposa, expressa isso. Mas, após ter repetidas visões de Cristo crucificado, enquanto compunha a canção, entendeu que estava sendo chamado por Deus para três propósitos específicos, e mesmo com uma certa negligência no começo, depois ele segue sua vida totalmente dedicada ao serviço de Deus.

Um dos propósitos de Llull pós conversão era converter os mulçumanos a fé católica, e pretendia fazer isso através dos seus escritos, por isso comprou um escravo mouro para aprender a língua mourisca ou árabe. Ademais, Llull queria escrever em árabe para que os mulçumanos ao terem acesso aos seus escritos, pudessem se converter. Essa era a sua estratégia evangelística. Ele também viveu uma vida de peregrinação e viajou para vários lugares a fim de levar a fé católica àqueles que não partilhavam dessa mesma fé.

Após a sua conversão, o caráter das obras de Llull se tornaram evangelísticas pedagógicas, pois seus conteúdos estavam voltados para “ensinar” as pessoas sobre a sua religião. Um dos exemplos de obras pedagógicas de Ramon Llull é *O Livro da Ordem de Cavalaria*, escrito para educar os cavaleiros medievais a como se portar, o que praticar e também aquilo que deveriam evitar. Essa obra é pedagógica pelo fato

de o escudeiro ter que levar o livro para a corte que estava indo ser armado cavaleiro e fazer com que aqueles que desejavam fazer parte da ordem de cavalaria, lessem e fossem ensinados como ser um bom cavaleiro.

Por fim, a trajetória de Ramon Llull parte do profano, uma vida distante de qualquer princípio religioso à uma vida santa, totalmente imersa na religião. Antes ele compunha e escrevia coisas vãs, e depois passa a escrever para evangelizar, suas obras assumem um caráter pedagógico e ele passa a se empenhar em difundir a fé Cristã nos lugares, também por meio das suas obras, como é o caso do *Livro da Ordem de Cavalaria*.

Referências

- COSTA, Ricardo da. “Maiorca e Aragão no tempo de Ramon Llull (1250 – 1300)”. In: COSTA, Ricardo da, TÔRRES, Moisés Romanazzi e ZIERER, Adriana (dias). *MIRABILLA. Revista de História Antiga e Medieval*, ano 1,nº1, 2001.
- MATEUS, Natasha Nickolly Alhadeff Sampaio. *Ramon Llull e a Idade Média*. São Luís, 2018. Produto da Dissertação de Ensino de História.
- RAMON LLULL. *Vida Coetânea (1311)*. Tradução de Ricardo da Costa com base na de Gret Schib. Disponível na Internet: www.ricardocosta.com
- RAMON LLULL. *O Livro da Ordem de Cavalaria (1279-1283)*. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência —Raimundo Lúlio (Ramon Llull), 2000.

A Viagem Santa de Ambrosio de Morales

João Marcelo Farias Rodrigues¹

Introdução

Foi durante o século XVI que alguns Impérios se tornaram potências econômicas e territoriais, e alicerçaram suas posições perante outros povos e territórios. É neste contexto que o Império Espanhol estava, com possessões em todos os continentes e, exercendo sua liderança em diversos aspectos, sendo um desses o religioso. É também durante o século XVI, que ocorreu a Reforma Protestante, esta contestou o Catolicismo na Europa e apresentou uma nova alternativa para a prática cristã no âmbito europeu. Este fato ameaçou o domínio católico, e gerou ações uma resposta por parte do papado. É nesta conjuntura que foi realizado o Concílio de Trento, que buscou, em suma, reafirmar algumas práticas dentro do Catolicismo, sendo uma delas a adoração aos santos. Para além dos inimigos protestantes, os mulçumanos também posicionavam-se como inimigos históricos no ambiente peninsular. A região em que estava inserido o Império Espanhol constituía-se, dessa maneira, um ambiente de grande efervescência e disputa religiosa.

Assim, torna-se de suma importância a compreensão das forças que geriam e motivaram estes Impérios, nos quais a religião tornou-se aspecto essencial em suas políticas e ações. Dessa forma, torna-se imprescindível a utilização do conceito de Confessionalização para compreender as principais características deste Estado, além de suas particularidades. É com o advento da idade moderna que, a partir deste momento de grande efervescência relatado anteriormente, algumas religiões e suas práticas específicas exerceram de forma decisiva influências perante as or-

¹ Graduado em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Integrante do Grupo de Pesquisa Sacralidades Medievais. Email: joaomarcelayears@gmail.com.

ganizações estatais e Impérios. Pode-se observar a Confessionalização como um processo, que contribuiu para a reorganização estrutural e teológica, além de uma busca por legitimação por parte de líderes mundiais. O catolicismo e suas práticas, neste contexto, mostrou-se como um importante instrumento de dominação, exercício de influência e legitimação. A religião assume, assim, papel fundamental nestas organizações, alcançando tanto o âmbito católico, quanto o protestante.

No que tange o Império Espanhol, herdado por Felipe II de Carlos V, o processo de confessionalização se deu de forma específica, visto que estes processos se deram de forma heterogênea. Dessa forma, a adoração à santos e relíquias assumiu papel fundamental na construção da identidade do Império Espanhol, o que gerou, posteriormente, a organização e adoração de relíquias. Esta sistematização de relíquias, túmulos reais e objetos antigos é exemplificada na constituição do Monastério do Escorial como importante local onde estas relíquias foram concentradas por Felipe II.

O Império Espanhol, herdado por Felipe II, apresentava-se como uma das grandes potências imperiais, sendo inclusive, um dos Impérios proeminentes no processo de exploração do continente americano. Neste quadro, torna-se de suma importância o exercício de um controle sobre as práticas religiosas, sendo mais vantajoso para as ambições imperiais uma prática ortodoxa e centralizada. Os Concílios locais realizados em continente americano, o Santo Ofício e as relíquias se tornaram fatores fundamentais para a manutenção do controle exercido por Felipe II.

Felipe II, com extrema devoção pessoal, e diante do momento vivido, buscou exercer sua autoridade diante dos súditos baseando-se fortemente na construção de um Império sumariamente católico. A religião era objeto de devoção pessoal, mais também se mostrou essencial para o exercício de um controle social para Felipe II. Assim, diante da reafirmação do culto aos santos como prática no Concílio de Trento, tornou-se importante para Felipe II o mapeamento interno de relíquias, túmulos reais e livros antigos em seu reino. Este mapeamento serviria para demonstrar o estado de conservação desses objetos santos, assim como compreender a importância dos mesmos.

É nesse quadro histórico que Ambrosio de Morales, cronista e estudioso, tornou-se peça importante na política religiosa exercida pelo Monarca. Ele foi nomeado como cronista real por Felipe II, e diante dessa função realizou diversas obras à mando do mesmo. O cronista real, da região de Córdoba tem como uma de suas principais obras a continuação da obra "*Coronica General de Espanã*", à qual o autor deu continuidade. É neste contexto que, em 1572, Felipe II convoca Ambrosio de Morales para a realização de uma viagem pelo Reino Espanhol, tendo como destino as regiões de Leão, Galícia e Astúrias. Nesta viagem, Ambrosio deveria verificar as

condições de túmulos reais, relíquias e livros antigos, assim como analisar e relatar a existência dos mesmo. Desta viagem, foi produzido o relato analisado neste artigo, intitulado *“Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey D. Phelipe II. A Los Reynos de Leon, y Galicia, y Principado de Asturias. Para reconocer Las Reliquias de Santos, Sepulcros Reales, y Libros Manufcritos de las Cathedrales, y Monasterios”*.

Quem era Ambrosio de Morales?

Ambrosio de Morales foi um cronista real, estudioso e viajante que viveu durante o século XVI na região do Reino Espanhol, nascido no ano de 1513 na cidade de Córdoba. Filho de Antonio de Morales, uma importante figura local, Ambrosio teve dentro de seu âmbito familiar influências que se mostraram presentes em grande parte de sua obra. Seu pai, Antonio de Morales, exerceu as profissões de professor e médico, tendo como suas principal aptidão o conhecimento acerca da língua castelhana.

Allá em los primeiros años del siglo XVI gozava de gran influjo entre los próceres de lá región andaluza el Doctor Antônio de Morales, médico eminente y sujeto tan perito em las ciências filosófica como versado em el estudio de la lengua castellana, por la que se desvivía (REDEL, 1909, p. 19).²

Membro de uma família letrada, Ambrosio teve desde cedo em sua vida a influência de sua família e suas atividades profissionais em seus estudos. Além de seu pai, Ambrosio tinha na figura de seu tio, Fernán Pérez de Oliva, uma de suas grandes influências. Fernán Perez de Oliva chegou a ser protegido do papa Leão X (CAPELÃO, 2018), tendo passado por diversos locais na Europa, construindo boa reputação. Em seu retorno ao Reino Espanhol, Fernan Perez de Oliva se tornou professor na universidade de Salamanca, instituição onde posteriormente estudaria Ambrosio de Morales.

En el año de 1524, después de code de residir em Paris y en Itália, llegaba à Córdoba aquel ingenio, precedido de la fama de su saber y después de haber frecuentado también los más célebres estudios del mundo y las maiores cortes (REDEL, 1909, p.46).³

2 Já nos primeiros anos do século XVI, o doutor Antônio de Morales, eminente médico e sujeito tão especialista em ciências filosóficas quanto versado no estudo da língua espanhola, à qual se dedicou, e gozou de grande influência na região da Andaluzia (REDEL, 1909, p. 19, Tradução Nossa).

3 No ano de 1524, depois de viver em Paris e na Itália, esse gênio chegou a Córdoba, precedido pela fama de seu conhecimento e depois de ter frequentado também os ateliês mais célebres do mundo, assim como as maiores cortes. (REDEL, 1909, p.46, Tradução Nossa)

Com seu tio ocupando o cargo de professor na Universidade de Salamanca, Ambrosio, sob influência de seu tio, iniciou seus estudos no mesmo local. A Universidade de Salamanca, neste período, alcançou um lugar de relevância dentro da intelectualidade europeia, tendo nomes importantes na lista de membros da instituição.

Allí se educaron Jiménez de Cisneros, Bartolomé de Las Casas, El Tostado, D. Diego Hurtado de Mendonza, Fernán Perez de Oliva, [...] y otra infinidad de filósofos, teólogos, jurisconsultos, poetas, hombres de estado, médicos, humanistas, oradores y eruditos que honraron à España en el signo de oro[...] (REDEL, 1908, p. 49).⁴

Em 1533, após a morte de seu tio, Ambrosio de Morales volta para Córdoba, sua cidade natal, e entra para a ordem de São Jeronimo. Neste ponto da vida de Ambrosio, observa-se, como fator importantíssimo, sua extrema religiosidade e devoção dentro do catolicismo espanhol. Acontece, a essa altura da vida de Ambrosio, um acontecimento que evidencia sua extrema devoção. Em um ato radical, que mostra seu extremismo religioso, Ambrosio de Morales decepa seu membro genital, como forma de vencer os desejos carnavais.

[...] estranã resolución tomada por el Jovem, amante de las castidade, pêro imprudente em el médio para el fin, pues la raíz del pecado contrario no estava em lo exterior, contra quien agitado de um ímpetu veemente de amor à la pureza, descargo tan vehemente golpe, que no le dejó muestra de sexo varonil [...] dio uma diabólica tentación, y se corto los miembros viriles totalmente, que quedó tan raso como la palma de la mano[...] 2018; REDEL 1909 apud CAPELÃO, 2018, p.16).⁵

Após esse ato, Ambrosio deixa a ordem de São Jeronimo, e torna-se professor na Universidade de Alcalá. Em 1562 torna-se cronista real, e se apresenta como importante ferramenta da corte de Felipe II, tendo como trabalhos as solicitações

4 Ali se formaram Jiménez de Cisneros, Bartolomé de Las Casas, El Tostado, D. Diego Hurtado de Mendonza, Fernán Perez de Oliva, [...] e outros inúmeros filósofos, teólogos, juristas, poetas, estadistas, médicos, humanistas, oradores e eruditos que honraram a Espanha no século de ouro (REDEL, 1908, p. 49, Tradução Nossa).

5 [...]estranha resolução tomada pelo jovem, amante da castidade, mas imprudente nos meios para atingir o fim, pois a raíz do pecado oposto não estava no exterior, contra quem, agitado por um veemente ímpeto de amor à pureza, desencadeou tal golpe veemente, que não lhe deixou nenhum sinal de sexo viril [...] deu-lhe uma tentação diabólica, e cortou completamente seus membros viris, deixando-os tão nus quanto a palma de sua mão [...] (FLOREZ, 2018; REDEL, 1909, apud CAPELÃO, 2018, p.16, Tradução Nossa).

dadas pela corte real. Uma de suas principais produções é a continuidade dada a obra intitulada “*Coronica General de Espanã*”, que tinha sido iniciada anteriormente, pelo também cronista Florian de Ocampo, e foi continuada por Ambrosio.

Em um quadro de maior amplitude, e para além da influência familiar, pode-se considerar como influência o próprio momento histórico pelo qual passava o Império Espanhol. Com a reconquista diante dos mulçumanos finalizada há poucas décadas, o surgimento do protestantismo como movimento de contestação e o descobrimento e a exploração do continente americano, a religião mostrou-se fator essencial em todos esses acontecimentos. No entanto, como influência pessoal de seu tio, Ambrosio teve contato com o Humanismo de sua época, o que tornou suas obras mais críticas em relação as suas análises de objetos santos e as narrativas que cercavam esses mesmos objetos.

Felipe II e o culto às relíquias

Felipe II da Espanha, filho de Carlos V e Isabel de Portugal, herdou de seu pai o Império Espanhol e sua vasta extensão territorial. Carlos V, seu pai e parte da dinastia dos Habsburgos, era imperador do Sacro Império Romano-Germanico. Em Carlos V reuniu-se heranças reais diferentes, fruto de casamentos entre herdeiros entre si, o que gerou um processo de centralização de poder.

La casualidad dinástica había reunido em la persona de Carlos V cuatro herencias distintas. Del padre de su padre, Maximiliano de Austria, Carlos había recibido las ancestrales tierras de los Habsburgo em Europa Central; de la madre de su padre, María de Borgoña, había heredado numerosos ducados, condados y señoríos em los Países Bajos y el Franco Condado de Borgoña. De la madre de su madre, Isabel la Católica, Carlos recibió Castilla y los puestos de avanzada castellanos em el norte de África, el Caribe y América Central; del padre de su madre, Fernando el Católico, heredó Aragón y los dominios aragoneses de Nápoles, Sicilia y Cerdeña (PARKER, 2010, p. 79).⁶

6 O acaso dinástico reuniu quatro heranças diferentes na pessoa de Carlos V. Do pai de seu pai, Maximiliano da Áustria, Carlos recebeu as terras ancestrais dos Habsburgos na Europa Central; Da mãe de seu pai, Maria da Borgonha, ele herdou vários ducados, condados e senhorios na Holanda e no Franco Condado da Borgonha. Da mãe de sua mãe, Isabel, a Católica, Carlos recebeu Castela e os postos avançados castelhanos no Norte da África, no Caribe e na América Central; do pai de sua mãe, Fernando, o Católico, herdou Aragão e os domínios aragoneses de Nápoles, Sicília, Sardenha (PARKER, 2010, p.79, Tradução Nossa).

No aspecto político, Carlos V teve como principais adversários o Reino da França, liderado por Francisco I, e o Império Otomano, liderado por Solimão o magnífico. No âmbito religioso, destaca-se o Império Otomano como grande força externa com capacidade de rivalizar com o Império liderado por Carlos V. Assim, Carlos V posicionou-se como defensor da fé crista diante do inimigo. “En el Emperador [Carlos V] confluyen varias tradiciones que le transforman em el arquetipo del hombre que está destinado a enfrentarse con los musulmanes,” (BUENES, 2000, p. 67).

Felipe II nasceu e cresceu neste ambiente de disputas religiosas e territoriais. Seu pai mantinha-se em constante movimento pelos seus domínios com o objetivo de manter a unidade territorial. Dessa forma, Felipe II assumiu o trono espanhol, herdando de seu pai um Império sumariamente católico e marcado pelo renascimento europeu e pelas disputas no campo religioso. Felipe II toma para si a identidade, herdada do pai, de defensor da fé católica, ao mesmo tempo que a organização institucional serviu aos interesses do monarca. “La propaganda imperial, que luego seguirá empleando Felipe II, caracterizan a los reyes españoles como los auténticos defensores de la religión cristiana del avance infiel [...]” (BUENES, 2002, p. 164).

Figura 1 - As posses de Felipe II e de seus aliados.



Disponível em: PARKER, 2010, p. 85

Neste sentido, a liderança exercida por Felipe II e caracterizada por um grande providencialismo, ou seja, a crença que a providência divina poderia interferir nos acontecimentos terrenos. Felipe II se preocupava com o perfil religioso de seus súditos e suas ações e como essas ações, dentro da lógica providencialista, poderiam influenciar no futuro do Império espanhol. Sua devoção pessoal, fez com que Felipe II pedisse ao Papa autorização para que o mesmo pudesse colecionar relíquias. Em 1567, o Papa autorizou e Felipe II empregou grande empenho na construção de uma grande coleção de relíquias. Esta grandiosa coleção, posteriormente, tornou-se um símbolo de extrema devoção, e assumiu tamanho impressionante.

En 1567, a petición suya, el Papa concedió permiso al rey para que coleccionase las reliquias donde él quisiera y, durante los siguientes treinta años, llegó a reunir en el escorial no menos de 7.422 reliquias, incluidos 12 cuerpos enteros, 144 cabezas y 306 miembros completos de diversos santos, junto con lujosos relicarios para guardales (PARKER, 2010, p. 714-715).

Figura 2 – Foto externa do Escorial.



Disponível em: https://www.spain.info/pt_BR/lugares-interesse/real-mosteiro-escorial/

O lugar escolhido por Felipe II para acumular e organizar de forma sistemática esses objetos foi o Monastério do Escorial. Monumento construído em comemoração a uma vitória militar, posteriormente tornou-se um verdadeiro santuário

gerenciado pelo monarca. Para além da devoção pessoal, esses objetos assumem uma importância essencial na construção de uma identidade espanhola ligada ao catolicismo.

Para além disso, esses objetos santos representavam, diante do surgimento e ascensão do protestantismo, um símbolo de reafirmação da fé católica. No sentido político, essas relíquias serviam para a construção de uma identidade, como discutido anteriormente, e também para a manutenção da unidade territorial. “Also, by once again playing upon properties attributed to relics for centuries, Philip II seized another unique opportunity they offered him: the chance to grant new unity to his realms” (LAZURE, 2007, p. 67).⁷

Foi neste contexto que Ambrosio de Morales foi convocado por Felipe II, para realizar a viagem pelo interior do Império Espanhol, em sua porção europeia, para reconhecimento, e mapeamento de relíquias, livros antigos e túmulos reais. Ambrosio, neste contexto, serviu como ferramenta dentro da política religiosa colocada em prática pelo monarca. E em seu relato, trouxe importantes apontamentos acerca dos objetos analisados, são alguns desses apontamentos que serão destacados a partir de agora.

A Santa Viagem

Ambrosio de Morales, como instruções para a realização da viagem, recebeu uma cédula real de Felipe II. Esta cédula carregava as informações sobre os detalhes a serem seguidos pelo viajante durante o trajeto. Além disso, a cédula traz em suma o motivo para a realização, assim como enfatiza alguns objetivos específicos.

Ambrosio de Morales, nuestro Coronista, sabed que por no, y particularmente de la veneracion de los Santos, y de sus Cuerpos y Reliquias; y deseando saber las que en estos nuestros Reynos por Iglesias y Monasterios dellos habia; el testimonio, y autoridad que dellas se tenia, la guarda ye tecaudo em que estaban, y la veneracion y decensia com que era tratadas [...] (MORAES, 1795, p. 02).⁸

7 Além disso, ao utilizar mais uma vez as propriedades atribuídas às relíquias por séculos, Felipe II aproveitou outra oportunidade única que elas lhe ofereceram: a chance de conceder uma nova unidade a seus reinos” (LAZURE, 2007, p. 67, Tradução Nossa).

8 Ambrosio de Morales, nosso Cronista, saiba que por causa da veneração dos Santos, e de seus corpos e relíquias; e desejando saber o que nestes nossos Reinos por Igrejas e Mosteiros havia deles; o testemunho e autoridade que se tinha deles, a custódia e guarda em que estavam, e a veneração e decência com que eram tratador (MORAES, 1795, p. 02, Tradução Nossa).

Dessa maneira, Felipe II enfatiza como objetivo principal a obtenção de conhecimento acerca de túmulos reais, e ressalta a importância do conhecimento acerca das memórias e relatos relacionados a esses corpos. O interesse de Ambrosio em torno das relíquias demonstram como Felipe II se preocupava com a tradição em torno dessas relíquias. Assim, Ambrosio busca em suas análises e locais por onde passa, compreender as narrativas e tradições que existiam no local, ou seja, a ligação daquele local com a relíquia. Os laços locais, estabelecidos entre objetos sagrados e praticantes do catolicismo, demonstraria o poder daquela relíquia.

Destaca-se, no relato de Ambrosio de Morales, na região de León, as informações acerca da existência e estado de conservação de uma relíquia de São Marcos. “*Demas de esto han sucedido aqui milagros, y la devocion de la Villa y su pueblo es grande com esta Santa Reliquia: y asi el dia de S. Marcos la procesion va à S. Benito, y se hace gran fiesta, y veneracion à Santa Reliquia*” (MORAES, 1795, p. 07). Ambrosio demonstrava atenção às condições específicas das relíquias que examinava. Ao longo de todo o relato analisado, ele se dedicou a uma análise detalhada das circunstâncias em que essas relíquias se encontravam. Esse aspecto revela o cuidado que o autor tinha ao avaliar e emitir sua opinião sobre os objetos, além de evidenciar seu caráter crítico.

Ao longo de todo o relato, em várias partes, é possível notar que, ao lidar com certos objetos, Ambrosio demonstrava hesitação quanto à veracidade da narrativa e ao suposto poder milagroso que esses objetos possuíam. Em um contexto onde esses itens eram altamente valorizados, a falsificação de relíquias poderia ser considerada comum, visando a valorização de uma igreja específica ou a obtenção de lucros em potenciais negociações.

No que se refere aos escritos sobre a região das Astúrias, destaca-se a narrativa relacionada à cidade de Oviedo. Ambrosio elabora um detalhado relatório sobre a chamada Câmara Santa, que é considerada um importante centro de peregrinação na cidade. Assim, ele inicia com uma descrição física do local. Além disso, o autor realiza uma cuidadosa tradução dos textos em latim encontrados na Câmara Santa. Uma das principais características que se sobressai no relato sobre Oviedo é o rigor extremo em mencionar todos os detalhes possíveis, resultando em uma narrativa abrangente sobre o lugar.

A descrição do autor sobre o Santo Sudário mostra-se como importantíssima para compreensão das mudanças ocorridas ao longo do tempo em relação à essa fundamental relíquia para a região. Destaca-se a importância, àquela altura da história, de como tal local tinha se tornado fundamental ponto de peregrinação e recebimento de fiéis que buscavam ter o contato com as relíquias locais.

El Santo Sudario es cuadrado de tres quartas en largo y media vara en ancho, poquito mas ò menos todo. El lienzo no está muy blanco, y aunque se mire con atencion, se estraña em cierta manera para no poder bien verse que tal es. Tiene manchas de sangre deslavada mayores, y menores, por muchas partes: unos dicen que em uma gran mancha destas hay representacion del rostro del nuestro Redemptor, y otras cosas particulares. Lo que yo, aunque indigno, vi, es que pone notable devocion, asi que enagena em cierta manera aun hasta un pecador como yo, para que no pueda tener advertencia à cosas de estas. (MORAES, 1795, p. 79).⁹

Na região da Galícia, chama a atenção o relato de Ambrosio sobre a cidade de Santiago, um local significativo de peregrinação e devoção católica. O autor enfatiza a importância de D. Diego Gelmirez, que foi o primeiro arcebispo de Santiago, desempenhando um papel central na consolidação da igreja e na intensa devoção que se desenvolveu nesse local. “El edificó la sumptuosa Iglesia que agora tiene el Santo Apostol, y asi hay otras insignes cosas de joyas, edificios, y dotaciones que dejó en la Iglesia, y en el Arzobispado: y el fue el que encerró el Cuerpo del Santo Apostol [...]” (MORAES, 1795, p.119).

Assim, o viajante traz o relato acerca da santa relíquia de São Tiago, dando ênfase para a cabeça do apóstolo, como sendo a principal relíquia da igreja. “Está en vulto de plata dorada, hasta los pechos, del tamaño natural, con gran diadema de rayos y muchas piedras grandes y pequeñas, todas, ò las mas dellas finas, aunque no son de las muy preciosas” (MORAES, 1795, p.124).

9 O Santo Sudário é quadrado, com três quartos de comprimento e meia vara de largura, um pouco mais ou menos todo ele. O linho não é muito branco e, mesmo que você o olhe com cuidado, ele é um pouco estranho, de modo que não dá para ver o que é. Ele tem manchas grandes e pequenas de sangue lavado em muitos lugares: alguns dizem que em uma mancha grande há uma representação do rosto de nosso Redentor, e outras coisas específicas. O que eu, ainda que indigno, vi, é que põe notável devoção, de maneira que gera de certo modo até em um pecador como eu, de maneira que não posso ter aviso para coisas como esta. (MORAES, 1795, p. 79, Tradução Nossa).

O autor também enfatiza a história relacionada à localização do corpo do santo nesse lugar, buscando conferir historicidade aos eventos e às condições existentes. Essas narrativas são fundamentais para reforçar os significados associados a essa relíquia e a toda a tradição já estabelecida.

El testimonio de como se trujo esta Santa Reliquia desde Jerusalem, estestá bien à la larga em la Historia Compostelana, y trujola alli el Arzobispo D. Diego Gelmirez del Monesterio de S. Zoil de Carrion, donde estuvo algunos dias, y alli se la dió la Reyna D. Urraca, Madre del Emperador D. Alonso, que la habia depositado alli, y el Arzobispo hizo el vulto de plata” (MORAES, 1795, p. 124).¹⁰

No relato de Ambrósio sobre o corpo de São Frutuoso, que se encontrava na capela lateral dedicada a ele, o autor expressa sua insatisfação com as condições de conservação do corpo. Ambrósio considerou as condições ruins e, demonstrando sua indignação, solicitou aos responsáveis que tomassem providências para melhorar o armazenamento do corpo santo.

Esta se me abrió, y vide los huesos de este Santo Cuerpo, metidos indecentemente en um saco pequeño de lienzo. Son muchos, y bastantes para creer que falta de ellos poco. La Cabeza no está entera, sino em pedazos; ya yo pedí que los Santos huesos tuviesen mejor envoltura, y no estuviesen com tan poca decencia (MORAES, 1795, p. 122).¹¹

Ambrosio encerra seu relato com uma análise das sepulturas reais, detalhando a localização e fornecendo contexto histórico para a situação em que se encontravam. Suas observações ressaltam a rica tradição da região ligada à igreja.

Conclusão

No século XVI, em meio a conflitos religiosos e imperiais, a relação entre Estado e Igreja se estreitou, dando origem ao Estado Confessional. Esse processo foi influenciado pelas viagens e deslocamentos humanos, fatores de grande importân-

10 O testemunho de como esta Santa Relíquia foi trazida de Jerusalém está bem documentado na Historia Compostelana, e foi trazida para lá pelo Arcebispo D. Diego Gelmirez do Monesterio de S. Zoil de Carrion, onde permaneceu por alguns dias, e lá lhe foi dada pelo Rei D. Diego Gelmirez do Monastério de S. Zoil de Carrion, onde permaneceu por alguns dias, e ali lhe foi dado pelo Rei D. Urraca, Mãe do Imperador. O arcebispo, por sua vez, fez o molde de prata” (MORAES, 1795, p. 124, Tradução Nossa).

11 Isso foi aberto para mim, e vi os ossos desse Santo Corpo, indecentemente enfiados em um pequeno saco de linho. São muitos, e suficientes para acreditar que falta pouco. A Cabeça não está inteira, mas em pedaços; eu já havia pedido que os Santos ossos tivessem um invólucro melhor, e não fossem tão indecentemente embalados (MORAES, 1795, p. 122, Tradução Nossa).

cia na história do cristianismo. Diante da Reforma Protestante e suas consequências, o mundo católico reagiu convocando o Concílio de Trento. Este evento crucial marcou um momento de profunda reflexão e debate sobre as práticas e regras da fé católica, visando reafirmar os dogmas e fortalecer a unidade da Igreja.

A nova configuração religiosa, com a Reforma Protestante ao fundo, ressignificou e supervalorizou certas práticas. A busca e obtenção de objetos santos, nesse contexto, ganharam importância fundamental para o fortalecimento da identidade católica. A posse de corpos ou objetos santos passou a gerar uma série de benefícios, que iam além das bênçãos divinas, conferindo poder político e contribuindo para a construção da identidade católica e a definição de normas sociais.

A centralidade das normas religiosas, e o protagonismo de Felipe II na defesa da fé católica, demandavam elementos físicos que legitimassem essa narrativa. Objetos santos, relatos de milagres, peregrinações e túmulos reais: todos esses elementos foram incorporados pelo Estado Confessional. A viagem de Ambrosio, nesse contexto, assume grande importância. Seu relato, mais do que uma descrição, era um verdadeiro relatório das riquezas simbólicas e divinas presentes no Império, que tanto interessavam a Felipe II, especialmente os objetos santos e os túmulos de reis anteriores. O detalhamento desses objetos era essencial.

O relato de Ambrósio de Morales revela um método metódico de avaliação das relíquias e narrativas a elas associadas. Suas condições e organização foram cuidadosamente observadas e registradas. A riqueza de detalhes em diversas passagens evidencia a importância de obter informações precisas sobre os bens que poderiam ser de interesse do imperador. Em última análise, a viagem de Ambrósio de Morales não apenas demonstra um interesse em objetos santos e históricos, mas também desempenha um papel crucial na construção de uma imagem católica do Império Espanhol e na centralização do poder religioso.

Referências

- ÁLVAREZ, Maria Raquel Alonso; DE SOUSA NASCIMENTO, Renata Cristina. *A sacralização do espaço Ibérico: Vivências religiosas na Idade Média*. Editora CRV, 2020.
- ARCURI, Andrea et al. *Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna*. 2019.

- BUNES IBARRA, Miguel Ángel de. *Carlos V y el imperio otomano*. 2000.
- BUNES IBARRA, Miguel Ángel de. *La visión de los musulmanes en el Siglo de Oro: las bases de una hostilidad*. 2002.
- DA SILVA, Wilson. O PODER DE FELIPE II SOBRE A IGREJA CATÓLICA NO PERÍODO MODERNO:: acordos e intervenções (século XVI). *Revista Espacialidades*, v. 19, n. 1, p. 119-141, 2023.
- DOS SANTOS CAPELÃO, Rosa Maria. *Ambrosio de Morales: un viaje para la reconstrucción de la memoria cristiana de un reino*. CEM Cultura, Espaço & Memória, n. 1, 2018.
- FRANÇA, Susani Silveira Lemos; DE SOUSA NASCIMENTO, Renata Cistina; LIMA, Marcelo Pereira. *Peregrinos e peregrinação na Idade Média*. Editora Vozes Limitada, 2018.
- JIMÉNEZ, José Miguel Muñoz. El Escorial como santuario contrarreformista. In: *Literatura e imagen en El Escorial: actas del Simposium (1/4-IX-1996)*. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1996. p. 811-834.
- LAZURE, Guy. Possessing the Sacred: Monarchy and Identity in Philip II's Relic Collection at the Escorial. *Renaissance Quarterly*, v. 60, n. 1, p. 58-93, 2007.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2002.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José et al. *El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición*. 1995.
- MOLAS RIBALTA, Pere. *Edad Moderna (1474-1808) Manual de Historia de España 3*. Espasa-Calpe, 1989. p. 195-224.
- MORALES, Ambrosio. *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey D. Phellipe II. A los Reynos de Leon, y Galicia, y principado de Asturias para reconocer Las reliquias de Santos, Sepulcros Reales, y Livros Manuscritos de las Cathedrales y Monasterios*. Antonio Marin, 1765.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval: Emoções, Devoções e Culto às Relíquias Cristãs*. Curitiba: CRV, 2023.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de S. Relíquias e Peregrinações na Idade Média. In NASCIMENTO, Renata Cristina & SILVA, Paulo Duarte. *Ensaio de História Medieval. Temas que se renovam*. Curitiba: Editora CRV, 2019, p. 73- 85.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de S. (2021). Narrar o Sagrado: O Desafio Hagio-gráfico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, (20), 130–142.

- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A memória em trânsito: uma leitura da Via Sacra enquanto construção coletiva. *Saculum –Revista de História*, v. 24, nº 41, p. 24-34, 2019.
- PARKER, Geoffrey; MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Santiago. *Felipe II: la biografía definitiva*. Planeta, 2010.
- REDEL, Enrique. *Ambrosio de Morales: Estudio Biografico*. La Real Academia Española, 1909.
- RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Tempo*, v. 23, n. 1, p. 1-21, 2017.
- URBANO, Carlota Miranda. Humanismo renascentista e Hagiografia. *Humanitas*, n. 76, p. 95-113, 2020.

Algumas reflexões sobre a autoria no Carmina Burana – séculos XII-XIII

Helena Macedo Ribas¹

Introdução

Aaron Gourevitch, em sua contribuição para o *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*, trata da questão do indivíduo medieval em termos distintos para designar a pessoa e o indivíduo. A pessoa, em sua concepção, representaria a intersecção entre sociedade e cultura, fruto do meio onde o ser humano está inserido, enquanto o indivíduo é aquele que busca refletir sobre si mesmo e seu lugar no mundo. Ao se pensar a Idade Média, a pessoa, ou seja, os efeitos da sociedade e da cultura sobre a vivência pessoal é o que chama a atenção, uma vez que, para uma parte dos historiadores medievalistas, o indivíduo medieval, salvo raras exceções, é um amálgama de indivíduos do passado. Nas palavras do autor,

O texto da ‘autobiografia’, da ‘confissão’, ou da saga jamais é transparente; a poética, as normas do gênero, são tais que todo elemento pessoal e único é dissimulado pelos *topoi*, os lugares comuns tradicionais e as citações dos escritos autorizados, de maneira que uma tela opaca e dificilmente identificável separa o pesquisador do seu objeto de pesquisa. (GOUREVITCH, 2017, p. 692)

Gourevitch completa: “parece que o indivíduo medieval só pôde se formar ‘assimilando’ os fragmentos de outros indivíduos que ele podia captar nos textos” (GOUREVITCH, 2017, p. 692). Partindo desse pressuposto, o autor atribui à existência desses cânones o possível sufocamento de expressões individuais mais

1 Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Contato: helena.galadriel@gmail.com.

abertas, pois os autores medievais não poderiam ser vistos, em seu tempo, como orgulhosos. Por esse motivo, personagens ilustres do pensamento medieval, como Abelardo e Heloísa, são exemplos que fogem parcialmente dessa regra, pois o emprego dos cânones por eles era feito de modo a escancarar suas individualidades, e não “dissimulá-las”. A análise de Gourevitch sobre o indivíduo medieval representa uma historiografia que volta seu olhar para a medievalidade e que enaltece seu senso de coletividade, e existem inúmeras teses, provenientes de autores medievais sobre o sacrifício do individual em nome do coletivo e em nome de se evitar o pecado do orgulho.

Da mesma forma, na introdução da já canônica obra *O Homem Medieval*, Jacques Le Goff aponta que essa grande categoria, o “homem”, tem como um eixo comum a toda a sua diversidade de pensamento, de ocupação e de origens justamente a relação com o cristianismo, como um compasso moral e comportamental que oferece um senso de identidade a esse homem medieval (LE GOFF, 1989). Dessa maneira, a forma de se pensar a sociedade medieval em termos da coletividade, em que o interesse do historiador reside na junção entre o pensamento coletivo proporcionado pelo cristianismo e o impacto desse sistema de pensamento sobre a vivência humana individual gera uma série de análises que, por um lado, se debruçam sobre a sociedade como se ela fosse uma massa amorfa, de comportamento homogeneizante em que agem os sistemas de pensamento cristão. Por outro, análises de personalidades individuais resvalam na exceção, tal como Gourevitch apontou sobre o caso de Abelardo e Heloísa. O autor ainda reforça esse status de exceção ao trazer as palavras de Bernardo de Claraval sobre seu rival, que seria uma pessoa “incompreensível”, tanto por seus aliados quanto por seus rivais. Outros exemplos, como o de Opicínio de Canistris, oferecem uma personalidade tão “desviante”, tão individualizada, no sentido de não se ligar a uma série de referências clássicas inteligíveis, que Gourevitch somente a consegue explicar com um diagnóstico: o de esquizofrenia.

Será, então, impossível pensar no indivíduo medieval? Tanto a história cultural quanto os estudos literários demonstram que não. Enquanto que a presença de cânones clássicos e religiosos é inegável ao analisarmos desde canções amorosas até romances de cavalaria, a expressão artística daqueles que compuseram tais peças também é, conforme aponta Peter Dronke, na introdução da obra que trata justamente dessas questões. Em *Individualidade Poética na Idade Média*², o crítico literário

2 Título traduzido por mim da obra original. DRONKE, P. *Poetic individuality in the Middle Ages: new departures in poetry. 1000-1150*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

inglês se dedica a desconstruir uma série de conclusões tiradas por outro grande crítico literário e medievalista, Ernst Curtius, cuja obra *Literatura Européia e Idade Média Latina*³ permanece sendo uma referência muito importante no campo dos estudos literários, especialmente pela ampla seleção de fontes literárias medievais. Na esteira das noções de cânone clássico apresentadas por Gourevitch, Curtius chega a uma conclusão similar ao analisar as diversas manifestações poéticas medievais e elabora o conceito de *tradição poética*, que Curtius afirma ser uma tradição escrita, proveniente da região que hoje corresponde à França, e de poemas narrativos, que pode ser observada a partir do século XI. Dronke, por sua vez, discute essas afirmações ao apontar a existência de poemas tão antigos quanto o século IX, além de poesias pertencentes a uma tradição oral ou aquelas escritas em latim.

Outro ponto é a poesia provençal, remanescente de uma lírica latina oral e anterior ao século XI, bem como a existência de outras formas líricas em outros espaços, como os reinos ibéricos. Nesse sentido, Dronke aponta que “o conceito de uma tradição poética é defeituoso se assume que os registros poéticos mais antigos existentes mostram a poesia mais antiga em um sentido absoluto”⁴ (DRONKE, P. 1970, p. 5). Dessa forma, Curtius defende que a lírica medieval anterior ao século XI é baseada em repetições de um cânone clássico, e mesmo a lírica posterior a esse período mostraria sutis interpolações individuais em meio a vastos exercícios de compreensão e emulação desses clássicos. No entanto, Dronke aponta que há distinções entre exercício e criatividade presentes nos próprios escritos medievais, como é o caso de Santo Agostinho e Geoffrey de Vinsauf: ambos os pensadores defendem que a poesia é fruto da inspiração de seus autores, e que conhecer as regras da poesia não é suficiente para trazer poesia à vida com eloquência, o que enfraquece a hipótese de Curtius de que a poesia latina medieval não passa de exercícios praticados pelos poetas ao aprender sobre, por exemplo, Virgílio.

Nesse sentido, Dronke argumenta que “o conceito de um corpo de técnicas literárias aprendidas, em suma, não pode ser utilizado incondicionalmente. Ele é um caminho possível para os poetas em direção a certas formas de expressão, mas de

3 CURTIUS, E. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

4 Tradução nossa. Original: “the concept of a poetic tradition is defective if it assumes that the earliest extant poetic records show the earliest poetry in an absolute sense”. DRONKE, P. Op. Cit. P. 5.

maneira nenhuma é um [caminho] necessário”⁵ (DRONKE, P. 1970, p. 10). Logo, a individualidade poética de cada autor reside na forma como ele utiliza determinados cânones para expressar suas idéias de acordo com suas capacidades e eloquência, pois o cânone é um ponto de partida do qual os poetas medievais partem para criar suas próprias poesias, que são únicas. A presença de referências clássicas ou religiosas na literatura medieval como um todo denota não uma tentativa de imitação ou um exercício retórico, mas sim referências comuns àquelas sociedades que auxiliam os poetas a expressar sua inspiração e criatividade.

Outro ponto a ser discutido na obra de Curtius é a questão do *topos*, que na retórica grega simbolizavam os lugares comuns do discurso e que são resgatados pelo autor alemão, que caracteriza esses lugares comuns como “fórmulas estereotipadas de expressão e de pensamento” (MOISES, M. 1974, p. 494) como método de análise. Dronke, no entanto, problematiza a descontextualização dos textos analisados, pois a abordagem quantitativa e analítica de “em quantos/ quais textos tal fórmula ou expressão está presente” só é útil através de uma análise contextual. Para ilustrar seu ponto, Dronke utiliza um exemplo trazido pelo próprio Curtius, que afirma que poetas cristãos emulam a invocação da natureza presente nas poesias da antiguidade de maneira à quantidade se sobrepor à qualidade (em casos em que existem longas estrofes introdutórias enumerando diversos aspectos da natureza, como plantas, animais e paisagens, ou seja, o *locus amoenus*, o lugar ameno e idílico). Dronke, por outro lado, não vê em tais introduções uma emulação sem sentido e pouco criativa, mas sim uma escolha estilística deliberada para trazer um efeito hiperbólico que simboliza o tamanho dos sentimentos do eu lírico por sua amada.

Dessa forma, a análise de poesias medievais se torna mais rica se olharmos para além do *topos*, se o contextualizarmos tanto dentro da canção quanto, dentro do possível, do corpo documental do autor dessa poesia. Assim, podemos refletir sobre a individualidade presente nos textos poéticos, nas escolhas deliberadas ou não de seguir certos temas e cânones. Na questão dos *topoi*, há o problema de distinguir na poesia medieval entre o que é a aplicação dessas fórmulas aprendidas com o estudo dos clássicos e as inovações do poeta, o que por si só levanta uma série de dúvidas. Talvez a individualidade do poeta se encontre na inversão e na transformação dos *topoi*, talvez na escolha de um *topos* em detrimento de outro. Analisar somente os *topoi* simplifica e homogeneiza uma tradição poética heterogênea, cuja

5 Tradução nossa. Original: “the concept of a body of learnt literary techniques, in short, cannot be used unconditionally. This is a possible way for poets towards certain modes of expression, but by no means a necessary one”. Idem, p. 10.

originalidade e transformação de uma tradição anterior, seja escrita e proveniente da antiguidade ou esteja ao redor do poeta na forma da oralidade, andam lado a lado (DRONKE, P. 1970).

Três “autorias”

Tendo essas questões sido postas, podemos voltar nosso olhar para o escopo documental escolhido para nossas análises, o manuscrito CLM 4663 da Biblioteca de Munique, popularmente conhecido como *Carmina Burana*. Contendo cerca de 200 canções em latim e médio alto alemão, o códice é de autoria anônima e foi encontrado em um mosteiro em Beuen, na atual Bavária, na metade do século XIX. Desde então, as canções atribuídas a um grupo heterogêneo de indivíduos vagantes chamados de goliardos têm despertando a atenção da historiografia e da crítica literária pelo fato de que essas canções incorporam os elementos que discutimos até aqui: individualidade, autoria, utilização da tradição clássica e religiosa como um ponto de partida para a criação de canções com temas diversos, desde juras de amor e coração partido até críticas ao seu contexto citadino no século XII, em que os efeitos da Reforma Papal escancaram problemas de má conduta entre os membros do clero secular.

Conforme aponta Ana Guzmán, a etimologia da palavra “goliardo” remonta à Golias, o gigante bíblico que é derrotado pelo futuro rei dos judeus, Davi. Esse é o nome que Bernardo de Claraval utiliza em uma correspondência para o papa Inocêncio III para caracterizar seu rival, Abelardo, associando-o a uma imagem de soberba e arrogância. Há outras citações, como a de Giraldo de Cambrai, que associa tal Golias como “arquiprimado dos escolares vagantes”, um homem que seria, além de soberbo e arrogante, também associado com a gula. Fato é que o termo “goliardus” já existe desde o século XIII, aparecendo em crônicas e em outros documentos. Por outro lado, não há consenso entre os especialistas quando se trata da caracterização do goliardo; alguns estudos apontam que é muito provável que uma parte dos goliardos não vivesse a vida de forma vagante, mas ocupando posições na hierarquia menor das universidades, das cortes e do clero, mantendo, no entanto, as composições ao “estilo” goliardo. Outros especialistas consideram o modo de vida uma peça fundamental para a poesia goliarda (GUZMÁN, A. A. 2012).

Com a intenção de abordar o primeiro segmento do cancionero, que contém as canções satírico-morais no presente trabalho, um dado logo chamou a atenção: a presença elevada, em comparação com as outras partes da fonte, de canções cuja au-

toria é reconhecida e apontada, seja pelos editores do manuscrito fonte (os filólogos alemães A. Hilka e O. Schumman majoritariamente, responsáveis pela primeira edição completa do códice para o alemão, além do filólogo Enrico Cartelle que produz a tradução para o espanhol do códice em sua totalidade) ou por outros filólogos e críticos literários em seus trabalhos de cotejamento com outros manuscritos medievais.

Esse recorte proporcionou tanto uma delimitação espaciotemporal à qual os três personagens cujas poesias são analisadas pertencem quanto possibilitou nuançar a visão consolidada na academia de quem são os goliardos a quem as canções do *Carmina Burana* são normalmente atribuídas. Ao estudarmos as trajetórias de vida de cada um desses três homens, Pedro de Blois, Gautier de Chatillôn e Felipe o Chanceler, podemos ver que houve pouco interesse para boemia de suas partes (um traço comportamental frequentemente trazido à tona pelos estudiosos para caracterizar os goliardos), bem como a necessidade de denunciar as tendências sociais que afetavam o seu contexto e com as quais não se identificavam ou deixavam de compactuar. Também é possível ver as similaridades de contexto e experiência de vida de cada um, bem como a forma como a vivência desses homens nas cortes reais e episcopais é transmitida em sua poesia.

Este trabalho se debruça sobre a primeira seção do cancionero, e a mais desafiadora: as canções satírico morais. Das 55 canções que compõem esse segmento, a grande maioria permanece anônima, porém existem aquelas que vão à contramão do aspecto mais reconhecível dessa fonte, que é o anonimato de seus poetas. São 16 as canções que foram atribuídas a algum poeta, e assim chegamos aos três personagens principais desse trabalho: Gautier de Chatillôn, Pedro de Blois e Felipe, o Chanceler. Contemporâneos entre si e muito distintos uns dos outros, os três intelectuais estavam longe de ser errantes ou baderneiros, todavia, a circulação entre diferentes cidades da Cristandade fez, sim, parte de suas vidas. Suas trajetórias representam os goliardos, na maneira como buscam um lugar na sociedade, seja nas cortes eclesiásticas, laicas ou junto às próprias escolas. É claro que há goliardos que tem “fama” de boêmios, como o Archipoeta de Colônia, protegido do arcebispo Rainaldo de Dassel⁶. No entanto, reduzir esse grupo de intelectuais diversos a uma experiência prejudica o entendimento das próprias canções.

6 Muito da fama do Archipoeta se dá pela atribuição de uma canção presente no *Carmina Burana* em que o eu lírico “confessa” seu modo de vida boêmio e cheio de excessos, pedindo auxílio financeiro ao seu mecenas, ao mesmo tempo em que fala com orgulho de suas próprias habilidades como poeta. CB 191. CARTELLE, E. M. Op. Cit, P. 180.

Percebemos, em primeiro lugar, a proximidade espacial desses três goliardos: todos orbitam Paris em algum momento (e Felipe, apesar de viajar com frequência, nunca a deixou de fato) e seu entorno; Pedro atravessa o Canal da Mancha e se vê na corte Plantageneta por boa parte de sua vida, enquanto Gautier, após uma incursão frustrada pela corte papal, retorna para Chatillôn, nos arredores de Paris e não tão distante de sua cidade natal, Lille. Outro aspecto que os une é o tempo: Pedro de Blois e Gautier de Chatillôn nasceram entre 1130 e 1135, Felipe, em 1160; Gautier morre primeiro, em 1202/3, Pedro dez anos depois, e por fim Felipe, em 1235, ou seja, eles viveram no apogeu do chamado “renascimento” do século XII, no reino que, para Haskins (HASKINS, C. 1927) e outros, o representa.

Muito do que sabemos de Pedro, Gautier e Felipe vêm de suas próprias poesias, e de outros escritos deixados por eles que chegaram até nós. Pedro de Blois, o mais velho dos três, nasceu em Blois, nos arredores de Paris, entre 1130 e 1135. Quando jovem, estudou em Bolonha e Tours, e foi preceptor, em Palermo, de Willian II, que se tornaria rei da Sicília. Porém, é somente com Henrique II Plantageneta que Pedro de Blois consegue uma posição em uma corte, tendo se ausentado previamente por divergências políticas com o grupo político de seu pupilo. Peter Dronke, em seu ensaio sobre o poeta, aponta que Pedro foi um embaixador para Henrique II em diversos momentos, tanto na corte francesa quanto junto ao Papa, e que Pedro afirma ter publicado sua coletânea de cartas a pedido do Rei Henrique. Pedro dedicou sua vida ao serviço na corte Plantageneta e editou, segundo ele mesmo, à pedido do rei, uma compilação de suas cartas em que trata de vários assuntos e nas quais incluiu algumas de suas canções. No contexto da corte, Pedro teve destaque como conselheiro e atuou em conjunto com os arcebispos da Cantuária, além de conviver em um espaço aberto para as artes, patrocinado pelo casal real. Estudou em Paris e em Bolonha, e durante o conflito entre o rei Henrique e o arcebispo Thomas Becket no controle das propriedades eclesiásticas e da soberania real, manteve-se ao lado de seu benfeitor. (DRONKE, P. 1976).

Pedro de Blois permanece na corte inglesa e ao lado da rainha Eleonor, até a morte desta. Prolífico erudito e poeta, Pedro de Blois também foi chanceler de dois arcebispos da Cantuária, Ricardo e Baldwin, e posteriormente foi secretário da Rainha Leonor da Aquitânia após a morte de Henrique II em 1189, tendo escrito a favor da soltura de Ricardo Coração de Leão, filho da rainha. Dronke também aponta como provável data da morte de Pedro 1212, oito anos após a morte de

Leonor, e que ele teria morrido pobre e sem patrocínio, porém Christopher McDonough aponta que Pedro terminou seus dias como arqui-diácono de Londres. (McDONOUGH, C. 2010)

Nosso segundo personagem, Gautier de Chatillôn, nasceu nos arredores de Lille. Estudou em Paris e em Reims sob a tutela de Estêvão de Beauvais, e, uma vez tornado mestre, ensinou em Chatillôn-su-marne, ao sul de Reims, onde teria escrito seu “tratado contra os judeus” e algumas de suas obras poéticas. Segundo Francisco Rubio, Gautier de Chatillôn passou por Paris e tentou carreira em Roma, o que não gera os frutos esperados, retornando da corte papal para atuar como mestre em Chatillôn. É reconhecido principalmente por sua longa epopéia narrando os feitos do rei macedônico Alexandre, o Grande, sendo reconhecido em vida e vastamente lido nas escolas da Cristandade. Gautier teria então trabalhado para o arcebispo de Reims, Guilherme de Champagne, filho do conde de Champagne e cunhado do rei capeto Luís VII, portanto tio de Felipe Augusto, que foi regente do reino franco durante a ausência de seu sobrinho em virtude da Terceira Cruzada. O épico de Alexandre é dedicado a Guilherme, e as lombadas dos volumes que contém a poesia formam seu nome. Guilherme fez de Gautier cônego, em Amiens ou Beauvais. Gautier também teria escrito uma canção (presente no manuscrito de St. Omer, n. 30) em virtude da coroação de Felipe Augusto por Guilherme de (então) Reims. Sua produção poética foi espalhada em diversos manuscritos, e no *Carmina Burana* foram preservadas algumas dessas peças, elogiadas pelos compiladores e filólogos que se dedicaram à tradução do códice como particularmente bem executadas tecnicamente. (RUBIO, F. 1989)

Nosso último personagem é Felipe o Chanceler, que é o mais novo dos três goliardos e o mais prolífico em termos de poesia lírica latina. Na entrada de Coleen McCluskey para Felipe o Chanceler na Enciclopédia de Filosofia de Stanford, consta que Felipe nasceu em uma família parisiense de importância, por volta de 1160. De origem bastarda e não aristocrática como os outros dois, Felipe consegue sua posição em Paris graças a seu tio, que era bispo, e passa a atuar próximo às escolas, já que uma das atribuições de seu cargo era a concessão de licenças para os mestres atuantes ali. Vários de seus tios tinham cargos dentro da Igreja, com um deles, Pedro de Nemours, sendo bispo de Paris entre 1208 e 1218, o que facilitou a entrada de Felipe na instituição. Felipe foi primeiramente arqui-diácono de Noyon, a 95 quilômetros ao norte de Paris, para então ser nomeado chanceler de Notre Dame em 1217. O Chanceler também estudou e lecionou na Universidade de Paris. A data de sua morte é provavelmente 26 de dezembro de 1236. (McCLUSKEY, C. 2019).

Além disso, David Traill aponta que Felipe é reconhecido por seu talento musical, ao inventar o moteto, um gênero polifônico que se torna popular nas canções sacras do hinário da catedral parisiense e que conta com dezenas de composições de Felipe. Ele também atua na área da filosofia, escrevendo uma *summa* de cunho moralizante, e suas canções presentes no *Carmina Burana* seguem essa temática, focando especialmente nos desvios do clero e na relação da igreja com o dinheiro (TRAILL, D. 2006).

Nossos três goliardos dividem similaridades não só temporais, tendo vivido entre a segunda metade do século XI e a primeira metade do século XII, mas também espaciais, uma vez que viveram, em algum período de suas vidas, nos arredores de Paris. Pedro de Blois, no entanto, se afasta dessa cidade para viver na corte Plantageneta, durante o reinado de Henrique II e Leonor da Aquitânia, o que coloca nossos personagens em um contexto de transformações, especialmente de pensamento e visão de mundo, que foi posteriormente descrito pelos historiadores como um “renascimento”. Essa classificação, hoje discutida e revista, representam a noção de que o século XII é um período em que novas ideias passam a circular, nas cidades e nas escolas; o próprio ensino deixa de ser monopólio dos mosteiros e passa a ocorrer também nas cidades, o que dá origem às universidades. Nelas, ganha espaço o estudo dos filósofos e poetas da antiguidade, que auxiliam os estudantes em seus estudos de latim e que, aos poucos, transforma a visão dos homens acerca deles mesmos e do mundo que os cerca.⁷

A poesia tem um papel central nesses estudos, pois os estudantes medievais complementam através delas seus conhecimentos do latim e da métrica, mas também retiram lições moralizantes, trazidas pela leitura dos satiristas romanos como Juvenal e Horácio⁸. Essa inspiração, atrelada às experiências de vida dos nossos três personagens, se fazem visíveis nas canções que analisamos e nos permitem ver a forma como essas transformações de seu contexto eram recebidas por eles, e

7 Essa discussão tem sido retomada por alguns especialistas, como Carlile Lanzieri, em seu mais recente trabalho. LANZIERI JR. C. *O Renascimento do século XII*. Vitória: Editora Milfontes, 2023.

8 O satirista romano se faz presente em duas canções dentro do códice: a CB 1, atribuída ao círculo de Gautier de Chatillôn, e a CB 36, atribuída por David Traill à Felipe o Chanceler. RIBAS, H. M. *A rir se dizem as verdades: a lírica satírico-moral de Pedro de Blois, Gautier de Chatillôn e Felipe, o Chanceler presente no Carmina Burana (séculos XII-XIII)*. Tese (Doutorado em História). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2023. P. 69-70.

podemos ver as opiniões enérgicas de Felipe contra a simonia⁹, por exemplo, ou a incerteza em relação ao futuro da Igreja expressa por Gautier em sua longa canção sobre o Cisma de 1159¹⁰.

Nesse exemplo em particular, vemos que, na diacronia, este acontecimento não representou de fato um perigo para a integridade da Igreja, se tratando de um desdobramento da Querela das Investiduras em que o papado e o Sacro Império Romano Germânico se engalfinham em relação à nomeação de bispos dentro desse império. No entanto, esse conflito dura mais de vinte anos, logo foi um período considerável da vida de Gautier em que havia mais de um papa e que o futuro da Igreja estava incerto, e sua canção, que representa a Igreja como um navio à deriva em um mar de monstros mitológicos, nos deixa ver seus sentimentos e experiência de vida em relação a esse contexto, apoiados em reflexões acerca da possibilidade de entrever a individualidade desses poetas em suas canções.

Entre a narrativa de uma experiência pessoal com um acontecimento de seu contexto, há o elemento da forma como essa experiência é representada, e essa forma é a sátira. A nomenclatura de cada um dos segmentos do *Carmina Burana* não é dada ao acaso; as canções satírico morais estabelecem uma forma de representar o mundo através do riso. Esse riso, para utilizar uma expressão de Georges Minois, é “amargo”, um riso juvenalesco de desilusão com o próprio presente desses goliardos (MINOIS, G. 2003) em que entrevemos a amargura em relação, por exemplo, à corrupção do clero e a simonia, à prática sexual por parte dos clérigos, e até mesmo a dúvida quanto à intenção dos cavaleiros que partem para a Terra Santa nas Cruzadas. Dessa forma, as canções acerca do comportamento sexual dos membros da Igreja, um tema tratado mais detidamente por Pedro de Blois e mais tangencialmente por Felipe o Chanceler, tem um teor de conselho e de crítica, por vezes bem humorado e por vezes mais ácido. Deixam entrever um problema largamente tratado pelos pensadores da Igreja e os efeitos da aplicação da Reforma papal, que estabelece, entre outras coisas, o celibato para os clérigos, e a leniência para com a juventude em contraste com a admoestação para os mais velhos.

A mesma leniência não é observada para outros pecados dos clérigos, e esse é o caso da ganância, da simonia e da desatenção aos mais pobres. Podemos perceber, através das canções, que esses foram os temas que mais chamaram a atenção de Gautier de Chatillôn e de Felipe o Chanceler, por conta de um contexto em que

9 Pecado que consistia na venda de bênçãos e outros serviços religiosos por parte do clero regular e secular.

10 Trata-se da CB 41. CARTELLE, E. M. *Op. Cit.* P. 120-126.

a circulação de moeda avança junto com as cidades e há a ascensão de um novo estrato social que são os comerciantes burgueses, que promovem questionamentos e transformações nos sistemas de pensamento medievais, na medida em que sua importância social enquanto grupo se solidifica. As cidades são um ambiente desafiador para os clérigos, e muitos escreveram sobre os perigos que as cidades representam para aqueles que pretendem ter uma vida voltada à religião, e não à toa surgem ordens monásticas que pregam um renovado afastamento do mundo nesse período, como os cistercienses (LAWRENCE, C. H. 1989).

No entanto, as cidades precisam de direcionamento religioso, e nossos personagens também vêem as sementes do que viriam a se tornar as ordens mendicantes, contribuindo em suas canções para o coro que clama por assistência aos mais pobres, assolados por inúmeras tragédias que vão desde más colheitas até epidemias e guerras. Os clérigos, os bispos e até mesmo o papa devem ser exemplarmente caridosos e se afastar das tentações que o dinheiro proporciona, e essas canções se utilizam de todos os mecanismos retóricos e de linguagem para demonstrar a importância disso. Há uma ponte entre esses dois temas, pois a ambos concerne o comportamento dos clérigos, e aqui devemos lembrar que essas canções circulam entre os estudantes das escolas das grandes cidades medievais, que serão absorvidos para o serviço eclesiástico e nas cortes em um contexto de crescente burocratização dessas instituições, além, é claro, da possibilidade desses estudantes se tornarem mestres, como é o caso de Gautier de Chatillôn. A forma como as canções abordam esse sistema de valores e a moralidade da época em que foram compostas nos deixa perceber a forma como essas mudanças são recepcionadas e adaptadas às realidades desses poetas ao repassar essas mensagens.

As trajetórias de vida de cada um desses goliardos, apresentadas em suas dificuldades e contradições, nos ajudam a entender, em certa medida, as escolhas feitas por esses intelectuais em suas poesias, sem reduzir seus versos a determinadas experiências, como por exemplo o fato de que Gautier de Chatillôn tentou, sem sucesso, uma posição na Cúria Papal. Este fato enriquece nossa percepção das canções contra a simonia e até mesmo a canção sobre o “cisma”, mas demonstramos a importância de não reduzir a lírica de Gautier a um ressentimento pessoal. Como intelectuais, esses homens expressam suas leituras do mundo ao seu redor, e seus versos demonstram as maneiras como as rápidas mudanças de seu contexto são percebidas por eles, e em certa medida, por aqueles ao seu redor. O estudo da

poesia lírica, nesse sentido, permitiu um entendimento diferente e, podemos dizer, *humano*, de acontecimentos narrados por nós historiadores de forma mais distante e esterilizada.

Considerações finais

As trajetórias dos três goliardos alvo de nossas análises se entrelaçam em diferentes momentos: seja a formação similar, nas mesmas escolas e universidades, seja a proximidade com os ideais monásticos, que colocam Gautier de Chatillôn e Pedro de Blois dentro dos claustros beneditinos em sua maturidade e que se mantém nos arredores de Felipe, enquanto chanceler de Notre Dame, seja na referência de Gautier à sua admiração pela poesia de Pedro, que aponta para uma circularidade dessas canções entre esses círculos de estudiosos, intelectuais, de cargos medianos dentro da Igreja. O mecenato episcopal, no caso de Gautier e de Felipe, e monárquico, como foi por boa parte da vida de Pedro, também é importante, pois revela um alinhamento de ideias desses goliardos com os ideais de seus patrocinadores, homens que estavam cercados de tendências sociais contrastantes, com o crescimento das cidades e do comércio, o aumento da circulação de dinheiro e a presença mais e mais proeminente de uma burguesia que necessitava e ansiava por atendimento espiritual.

Do outro lado, o ideal ascético que era resgatado mais uma vez pelas novas ordens monásticas de Cister, que trouxe à tona uma renovada repulsa pelo dinheiro e pelo acúmulo de bens, pelo menos em teoria, bem como um renovado impulso de rejeição do mundo e de isolamento. De suas próprias maneiras, cada um desses três homens lidou com essas questões através de suas poesias, focando em aspectos diferentes desse contexto de transformação, não só econômica e social, mas moral e religiosa; há uma coesão interessante entre as formas como cada um dos goliardos representa as temáticas moralizantes e os problemas que mais lhes afetavam, pois, esses mesmos problemas afetavam a todos os que seguiam carreiras semelhantes às deles. A utilização do cânone clássico, especialmente da sátira romana e do cânone religioso, demonstra a individualidade de cada um desses goliardos, que para além de reproduzir *topos*, os utilizam como trampolins para atingir novos significados. A sátira moral, mecanismo que utilizavam em suas poesias, dificilmente é bem traduzida para os tempos posteriores à sua criação; podemos entender as nuances e os problemas abordados através da contextualização histórica, mas é difícil reproduzir o humor e o riso que essas canções causaram em quem as ouvia e cantava. Por vezes, no entanto, temos esse vislumbre e sorrimos ao ler as passagens mais ousadas

ou mais absurdas, pois humor causado pelo choque e pela surpresa é atemporal, e permanece forte, especialmente quando os problemas aos quais se retrata ainda são, de certa forma, os mesmos.

Ao meu entendimento, o melhor adjetivo para descrever o códice Carmina Burana seria iridescente. A iridescência é o fenômeno óptico no qual algumas superfícies, em contato com a luz, refletem as cores do arco íris. A depender da qualidade, da quantidade, da posição dessa luz que atinge o corpo iridescente, novas cores podem ser observadas, e é assim que a poesia do Carmina Burana se comporta. É uma compilação, de canções de inúmeros poetas anônimos, além dos nossos três personagens, organizadas por tema ainda por seus compiladores, no século XIII; logo são contraditórias e diversas, “sempre mutáveis”, para emprestar um verso da aclamada O Fortuna (CB 17).

Referências

Fontes

- CARTELLE, E. M. *Carmina Burana (II)*: Poemas satírico-morales, lúdicos y de taberna. Madrid: Ediciones Akal, 2017.
- HILKA, A. e SCHUMANN, O. *Carmina Burana*: die Lieder der Benediktbeurer Handschrift Zweisprachige Ausgabe. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979.

Bibliografia

- CURTIUS, E. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- DRONKE, P. *Poetic individuality in the Middle Ages*: new departures in poetry. 1000-1150. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- DRONKE, P. Peter of Blois and the Court of Henry II. *Mediaeval Studies*, vol. 38, 1976.
- GOUREVITCH, A. Indivíduo. IN: LE GOFF, J. e SCHMITT, J. C. *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*. Vol. 1. São Paulo, editora UNESP, 2017.
- GUZMÁN, A. A. De los Goliardos a los clérigos “falsos”. *Espacio, tiempo y forma*, serie III, Historia Medieval, 2012. p. 43-84.
- HASKINS, C. H. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

- LANZIERI JR. C. *O Renascimento do século XII*. Vitória: Editora Milfontes, 2023.
- LAWRENCE, C.H. *Medieval monasticism*. Forms of religious life in western Europe in the Middle Ages. New York: Longman INC. 1989.
- LE GOFF, J. *O homem medieval*. Lisboa: editorial Presença, 1989.
- MCCLUSKEY, C. Philip the Chancellor. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/philip-chancellor/> acesso em 15/10/2024.
- MCDONOUGH, C. *The Arundel Lyrics: the poems of Hugh Primas*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- MOISES, M. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1974.
- MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: UNESP, 2003.p. 91-93.
- RIBAS, H. M. *A rir se dizem as verdades: a lírica satírico-moral de Pedro de Blois, Gautier de Chatillôn e Felipe, o Chanceler presente no Carmina Burana (séculos XII-XIII)*. Tese (Doutorado em História). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2023
- RUBIO, F. P. Una aproximación a la vida y la obra de Gautier de Chatillôn. *Archivum*: Oviedo, num. 39 – 40, sept. 1989.
- RUST, L. D. *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuaiabá: EDUFMT, 2013.
- TRAILL, D. A Cluster of Poems by Philip the Chancellor in *Carmina Burana* 21-36” *Studi Medievali*, ser. 3, 47, 2006. P. 267-285

“An papa potest errare”?: As constituições *Exiit qui Seminatus* (1279) e *Cum inter nonnullos* (1323) e os Espirituais Franciscanos¹

Gabriel Rodrigues de Souza²

A história do movimento dos Espirituais Franciscanos e de sua defesa da observância da pobreza evangélica se apresenta enquanto um profícuo momento para o estudo das relações de poder no Ocidente Medieval. Para além de um simples grupo dissidente que marcaria a história interna da Ordem Franciscana – ou mesmo de um movimento herético em meio a hierarquia eclesiástica –, em sua atuação mais ampla, o partido dos Espirituais Franciscanos acabaria por contribuir significativamente para os questionamentos a respeito do próprio conjunto de valores e da sociedade de seu tempo (Magalhães, 2016). Com efeito, o debate desenrolado entre o século XIII e XIV acerca da pobreza franciscana encontra-se imbuído de um profundo significado ideológico que, apesar de sua despreensão inicial, acabaria por se deparar inevitavelmente com a questão da autoridade papal poder definir e alterar os conteúdos presentes na Regra de Francisco. Dessa maneira, entende-se que, em defesa de sua posição, os Espirituais acabariam contribuindo decisivamente para as reelaborações acerca das

1 Esta pesquisa contou com amparo financeiro da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), processo de número 202410267000849.

2 Mestrando em História pela Universidade Federal de Goiás. Possui graduação em História pela mesma instituição. E-mail para contato: grs.gabrielrodriguesdesouza@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8342015621605328>

noções das relações de poder e autoridade na Ecclesia medieval, como evidenciado pela atuação de pensadores como, Guilherme de Ockham, Ubertino de Casale³, Ângelo Clareno⁴ e Pedro de João Olivi⁵ (Falbel, 1995).

Na comunidade religiosa fundada por Francisco de Assis nas primeiras décadas do século XIII, a renúncia à propriedade e a posse individual e coletiva passou a ser um aspecto ventral presente no voto franciscano⁶. Concomitante a isso, ao longo deste período, o ideal de pobreza evangélica alcançaria crescente reconhecimento de sua validade por meio das confirmações papais em referência a pobreza de Cristo e seus apóstolos⁷. Dentre as principais constituições elaboradas, destacamos, para o intuito desta pesquisa, a bula *Exiit qui Seminatus*, promulgada por Nicolau III

3 Nascido em Casale di Vercelli, no ano de 1259, foi um importante frade franciscano e um dos principais líderes do Partido dos Espirituais. Ingressou na Ordem Franciscana em 1273, sendo enviado à Paris para completar seus estudos, permanecendo durante nove anos. Assumiu a posição de leitor no convento de Santa Croce, posteriormente abandonando o posto para focar na pregação do Evangelho na cidade de Florença

4 Nascido Pedro de Fossombrone, (1247-1337), foi um dos principais nomes do movimento dos Espirituais Franciscanos, tendo ingressado na Ordem em 1274 na região da marca de Ancona. Seria preso e condenado à prisão perpétua em 1280, juntamente com outros adeptos radicais da interpretação rigorosa da pobreza franciscana, frente às ameaças de uma rebelião frente ao rumor, difundido entre os frades durante o II Concílio de Lyon (1274), de que o papa Gregório X (1210-1276) tinha por intenção de obrigar todas as ordens mendicantes aceitarem o princípio da propriedade em comum. Ângelo Clareno, Tramundo, Tomás de Tolentino e Pedro de Macerata – que posteriormente viria a adotar o nome de Liberato –, acusados de cismáticos, permaneceram presos até a eleição do ministro-Geral Raimundo Gaufredi entre 1289 e 1290.

5 Frade franciscano nascido na região da Provença entre os anos de 1248-1298. Conhecido por ser um dos principais mentores intelectuais das teses defendidas pelos Espirituais Franciscanos. Ao longo de sua vida, teria se envolvido em polêmicas com a hierarquia diversas vezes – nominalmente nos anos de 1282, 1283, 1285, 1287 – mediante a suspeita de conteúdos heréticos em seus escritos. Após inocentados das suspeitas, Olivi teria participado da comissão pontifícia responsável pela elaboração da bula *Exiit qui Seminatus*, de Nicolau III.

6 A Regra Bulada (1223) dos franciscanos faria questão em reafirmar este caráter, dedicando os Capítulos II, III, IV, V e VI, de seu texto para reforçar o estado de vida pobre dos franciscanos – semelhantemente, o texto da Regra não-Bulada (1221), dedicaria os capítulos I, II, VII, VIII, IX, XV para o mesmo propósito.

7 Com efeito, dentre as principais documentações referentes a aprovação da forma-de-vida franciscana se encontra as bulas papais *Solet annuere* (1233) de Honório III por meio da qual o Pontífice Romano aprovava o conteúdo da Regra dos Menores; *Mira circa nos* (1228) de Gregório IX, a qual promulgava a canonização de Francisco; *Quo elongati* (1230), confirmava a legitimidade da observância dos preceitos evangélicos por parte dos menores, bem como proibia a validade normativa do Testamento de Francisco; *Exiit qui Seminatus* (1279), de Nicolau III, que promulgava uma leitura rigorista do conteúdo da Regra.

em 1279. Tal bula papal consistia em uma tentativa de pacificação interna da ordem entre as diferentes interpretações acerca da pobreza franciscana, propondo uma leitura definitiva do conteúdo presente na Regra bulada e da forma-de-vida a ser seguida pelos menores (Magalhães, 2016). Tal documento seria tão significativa que, para os franciscanos rigoristas no século XIV, a bula do papa Orsini teria definido de forma indiscutível a pobreza absoluta de Cristo e dos Apóstolos como parte integrante da fé católica, confirmando pela autoridade pontifícia que a Regra havia sido inspirada diretamente de Deus para Francisco, por isso sua forma era santa e observável para os frades que aderissem a seu voto, tendo sido seu modo de vida aprovado por Deus, o papa e pela Igreja.

Hec est Minorum fratrum mitis et docilis in paupertate et humiliate per alium Christi confessorem Franciscum radicata religio, que ex illo vero semine germinans germen illud per regulam sparsit in filios, quos sibi et Deo per suum ministerium in observantia Evangelii generavit. Isti sunt filii, qui docente Jacobo Verbum eternum Dei Filium insitum humane nature in orto virginalis uteri potens salvare animas in mansuetudine susceperunt. Hii sunt illius sancte regule professores, que evangelico fundatur eloquio, vite Christi roboratur exemplo, fondatorum militantis Ecclesie apostolorum ejus sermonibus actibusque firmatur. Hec est apud Deum et Patrem munda et immaculata religio, que descendens a Patre luminum per ejus Filium exemplariter et verbaliter Apostolis tradita, et demum per Spiritum Sanctum beato Francisco et eum sequentibus inspirata totius in se quasi continet testimonium Trinitatis. Hec est, cui attestante Paulo nemo de cetero debet esse molestus, quam Christus passionis sue stigmatibus confirmavit, volens institutorem ipsius passionis sue signis notabiliter insigniri⁸.

8 “Está é a dócil e mansa religião dos Frades Menores, enraizada na pobreza e humildade pelo bondoso confessor de Cristo, Francisco, que brotando o rebento dessa verdadeira semente, a espalhou pela [por meio da] Regra entre os [seus] filhos, que ele gerou para si e para Deus por [meio de] seu ministério na observância do Evangelho. Esses mesmos são os filhos que, pelo ensino de Jacó, receberam o Verbo Eterno, o Filho de Deus, semeado pela natureza humana no jardim do ventre virginal capaz de salvar almas em mansidão. Estes são os professores desta santa Regra, que se funda no discurso evangélico, fortalecido pelo exemplo da vida de Cristo, e firmado pelos sermões e feitos de seus Apóstolos, os fundadores da Igreja Militante. Esta é [aquela] alva e imaculada religião aos olhos de [nosso] Deus e Pai, que descendo do Pai das luzes por meio de seu Filho, tendo sido transmitida aos apóstolos verbalmente e pelo exemplo, e finalmente pelo Espírito Santo ao bem-aventurado Francisco, e tendo inspirado os que o seguem, contém em si, por assim dizer, um testemunho de toda a Trindade. É isto que, com Paulo atestando, não dever ser molestado a ninguém, tendo Cristo confirmado pelos estigmas de sua própria paixão, querendo marcar notavelmente com os sinais de sua própria Paixão o professor dessa mesma [religião].” PAPA NICOLAU III. Exiit qui Seminatus. 1279. Texto em latim disponível em: << <http://www.franciscan-archive.org/bullarium/exiit-1.html>>>. Acesso em Junho de 2022.

Se, por um lado, a bula de Nicolau III conseguiria sossegar, momentaneamente, os ataques em meio à Ordem, a mesma não seria exitosa em conciliar os partidos divergentes em seu seio. Após seu pontificado, novas interferências papais efetuadas por Martinho IV acabariam por reacender um novo período de instabilidade entre os menores (Falbel, 1995). Tentando resolver os problemas internos da Ordem dos Frades Menores, o Pontífice Romano promulgava em 13 de dezembro de 1281 a bula *Ad fructus uberes*, pela qual era restituído aos frades franciscanos a permissão de exercer o ministério, ouvir confissões e pregar, e, em 18 de janeiro de 1283, instituía a bula *Exultantes in Domino*, pela qual estabelecia que os bens materiais utilizados pelos frades deveriam ser considerados como propriedade da Igreja – o que, juridicamente, pressupunha a ausência da propriedade para os Menores⁹. A contenda se dava pelo fato de que os bens em uso pelos menores seriam administrados por procuradores nomeados, revogados e substituídos diretamente pelos ministros-provinciais conforme as necessidades materiais específicas de cada convento. Esta nova orientação parecia em demasiada suspeição aos frades mais rigoristas, uma vez que estes interpretavam cada novo privilégio recebido pelos menores como um afastamento da intenção inicial de Francisco e da vivência da pobreza evangélica, enxergando o domínio da Igreja sobre os bens dos frades como uma mera ficção jurídica.

O descontentamento entre o partido dos Espirituais chegaria a seu clímax com a eleição de João XXII em 1316. Tão logo empossado em setembro deste mesmo ano, o novo Pontífice já seria bombardeado por pedidos de ajuda pelos frades conflitantes da Ordem. João XXII seria célebre pela defesa intransigente da plenitude do poder papal, tendo encontrado na querela franciscana uma forma de reafirmar seu domínio sob a *Ecclesia* medieval (Diehl, 2018). O Pontífice Romano promulgaria uma série de bulas, por meio das quais o papa rejeitava a noção de que as propriedades e bens materiais utilizados pelos menoritas pertenciam a Igreja Romana, chegando a condenar como herética a proposição de que Cristo e os Apóstolos não possuíam propriedades sobre os bens materiais que utilizaram. Nesse contexto, não é de se surpreender mediante a postura do partido dos Espirituais em direcionar pesadas críticas ao Papado, denunciando que por meio de sua condenação da pobreza evangélica, João XXII havia caído em heresia, perdendo, portanto, sua dignidade enquanto sucessor de São Pedro e Suprema Cabeça da Igreja Romana. A disputa que, progressivamente, passaria a assumir uma conotação política, passou a ser

9 PAPA MARTIN IV. *Exultantes in Domino*. 1283. Texto em latim disponível em: *Bullarium franciscanum*, 7 vol. Rome: Vatican, 765-67, 1983.

manejada por monarcas e potentados laicos que, em suas empreitadas pelo poder, passaram a enxergar na querela religiosa um poderoso arcabouço teórico-argumentativo para suas ambições. Dessa forma, o pretendente ao trono imperial, Luís da Baviera, assumiria a defesa do partido dos Espirituais em sua própria disputa contra João XXII, identificando a noção de uma Igreja carnal com a hierarquia da Igreja Romana que, se anteriormente se dava de forma velada e implícita em alguns escritos dos frades Espirituais, passaria a ser articulada de forma explícita, chegando a atribuição de conotações heréticas a João XXII, uma vez que este teria cometido “muitas coisas que eram heréticas, errôneas, tolas, ridículas, fantásticas, insanas e difamatórias, contrárias e plenamente adversas à fé ortodoxa, à boa moral, à razão natural, à certa experiência, e à caridade fraterna” (Epistola ad Fratres Minores, p. 3,4, tradução nossa), se tornando um herege público e contumaz (Souza, 2016). Semelhantemente, Filipe Capeto, o Belo, adotaria postura semelhante em seu conflito com o Papado.

Formação e trajetória da Ordem dos Mendicantes

O contexto de formação da Ordem Franciscana no ano de 1209 deve ser entendido sob o impulso reformador que se manifestou no Ocidente Medieval durante os séculos XII e XIII. Estabelecida em um primeiro momento como manifestação de uma religiosidade laica, marcada pelo seu posicionamento periférico das formas até então tradicionais e institucionalizada de espiritualidade, este movimento baseava-se em uma forma-de-vida humilde, pautadas pelo desejo de pregar a penitência, vivendo sob o tríptico voto evangélico de castidade, obediência e pobreza, sendo este último considerado enquanto principal baluarte da Ordem (Magalhães, 2016). Sob uma perspectiva histórica, a Ordem dos Frades Menores se apresenta como uma tentativa de conciliar as transformações históricas do século XII e XIII com uma nova forma de vivência religiosa, isto é, um esforço de adaptação às mudanças processadas no plano exterior à Igreja, enxergado no retorno a experiência cristianismo primitivo como forma de reorientação da vivência religiosa do período (Vauchez, 1995).

Tal ensejo, por sua vez, se traduziria pela rejeição da riqueza tradicional dos mosteiros, ao estilo artístico rebuscado, a pregação itinerante da penitência como de fuga ao pecado e a escolha da virtude, e a valorização do trabalho manual. Os frades menoritas deveriam viver somente daquilo necessário para o sustento do corpo, sendo seu estilo de vida marcado pela aspiração à pobreza e a vida pobre enquan-

to forma-de-vida: recusava-se qualquer forma de propriedade, ou posse de bens materiais, estando proibidos de possuir e utilizar recursos monetários, bem como de manterem qualquer tipo de armazenamento de víveres e outras provisões; seus hábitos deveriam ser simples e de mangas curtas – sendo as mangas longas (*tunicae manicatae*) enxergadas como sinal de elegância; a alimentação deveria ser simples e frugal; os dormitórios e acomodações deveriam ser o mais simples possível, sem conforto ou suntuosidade; suas igrejas e conventos seriam marcados pela simplicidade e nudez, sem o uso de decoração ou ornamentação litúrgicas preciosas. A fim de ganharem o seu sustento, os frades da comunidade primitiva de Francisco deveriam trabalhar em tarefas agrícolas, auxiliando os camponeses nas colheitas e demais atividades laborais, recebendo em troca de seus serviços apenas víveres do gênero alimentício - os quais, quando não suficiente para sua subsistência, levava-os a sair para a mendicância. (Magalhães, 2016, p. 27)

Se, em um primeiro momento, a fundação da Ordem Franciscana tenha se caracterizado pela sua posição periférica em relação a instituição eclesiástica, ao longo do século XIII, a Ordem dos Menores seria marcada por uma crescente proximidade com a hierarquia eclesiástica (Barros, 2001). Com efeito, ainda durante as duas primeiras décadas de sua formação, os Menores passariam por um intenso processo de sacerdotalização de seus membros que, progressivamente, passariam a se enquadrar nas fileiras da hierarquia eclesiástica. Não somente, em apenas algumas décadas, a Ordem multiplicaria exponencialmente seu número de adeptos, passa a compreender indivíduos de todas as camadas sociais, transformando-se rapidamente de uma pequena fraternitas de apenas alguns indivíduos em uma das mais importantes ordens da Ecclesia Medieval. Segundo dados levantados por Richard Emery, até o ano de 1275, seriam fundados cerca de 195 conventos franciscanos (Emery, 1962). Acompanhando este crescimento em seu número, a Ordem Franciscana passaria ocupar um local de centralidade no seio da hierarquia clerical, recebendo doações de propriedades e bens materiais de generosos benfeitores, bem como assumindo novas responsabilidades sociais, como o ensino universitário, a pregação itinerante, ofícios eclesiásticos, missões diplomáticas e o encargo de conselheiros reais (De Boni, 1998).

Ora, é evidente que as exigências básicas para orientar a vida em comum de alguns frades não seriam as mesmas necessárias para o governo daquela que se tornava uma das mais importantes Ordens da Igreja Católica: inseriram-se cânones jurídicos melhores definidos – o que implicou a elaboração de uma Regra a ser aprovada pelo Romano Pontífice –, bem como a elaboração de um complexo corpo administrativo e de adaptações necessárias para o sustento e acomodação do cres-

cente número de frades, bem como das exigências do meio universitário. Tais transformações, por sua vez, alterariam significativamente o espírito inicial da Ordem, sendo necessárias adaptações na observância da Regra, especialmente aquilo que se referia a vivência da pobreza (Lima, 2010). Mediante a este contexto, não tardaria o advento de uma profunda cisão interna da Ordem em dois partidos conflitantes: o partido da Comunidade Franciscana, defensores de uma observância ampla do conteúdo da Regra, acolhendo as alterações na forma-de-vida franciscana enquanto adaptações concreto-históricas as necessidades da Ordem; e o partido rigorista dos Espirituais Franciscanos, partidários de uma observância estrita e rigorosa da pobreza evangélica, se posicionando contra o relaxamento de sua observância.

Devido a importância da Ordem Franciscana para o conjunto da Ecclesia medieval, é significativa a interferência das autoridades eclesiásticas e dos potentados laicos na questão - sendo promulgados diversos documentos - tais como bulas, tratados político-teológicos, epístolas, e outras documentações com o intuito de conciliar os partidos divergentes. Mediante esta situação, os franciscanos acabariam se deparando com a questão da autoridade pontifícia poder alterar ou não aquilo que os frades consideravam como uma nova revelação de fé. O que se iniciou enquanto uma questão meramente prático-ideológica, passava, progressivamente, a se abordar as noções de autoridade e poder da própria instituição eclesiástica.

Espirituais Franciscanos: postulando uma definição?

Com efeito, para trabalharmos com a noção de um partido Espiritual Franciscano, torna-se necessário realizarmos algumas ressalvas. O termo “Espirituais”, para se referir a um partido franciscano rigorista raramente aparece nas documentações antes do ano de 1320, quando teria sido usado por João XXII para reprovar os frades defensores de uma observância estrita da Regra. No entanto, o termo não teria tido aí o seu primeiro uso. Em 1316 um documento acusava os frades rigoristas de se referirem como fratres spirituales. Semelhantemente, nas vésperas do Concílio de Viena, Ubertino de Casale protestava que a pobreza franciscana estava sendo transgredida por todos da Ordem, exceto por um pequeno grupo os quais podiam ser referidos como viri spirituales (Burr, 2003; Burr, 2001). Evidentemente, neste período, o termo “Espirituais” passava cada vez mais a ser associado enquanto um rótulo referente ao partido dos frades rigoristas tanto pelos seus membros quanto por seus opositores, apesar de seu uso se dar ainda de forma esporádica, sua origem remontava ao início da tradição franciscana e aos primeiros seguidores

de Francisco. Com efeito, o que se predomina na documentação é referenciar os partidos rigoristas por seus líderes e mentores espirituais. É significativo que em seus escritos, Angelo Clareno, reclamando uma associação com os verdadeiros seguidores de Francisco, utilizaria de terminologia semelhante¹⁰.

Se, por um lado, podemos utilizar do vocábulo com relativa segurança para se referir a um movimento Espiritual concreto, isto é que se entendia e era entendido dessa forma, a partir da primeira década do século XIV, esta segurança se desfaz rapidamente em períodos anteriores. De fato, não podemos falar de um partido Espiritual palpável enquanto um grupo, na medida em que estes estão desprovidos de vínculos geográficos – encontrando-se dispersos pelas marcas da Itália, sobretudo na região da Ancona, Úmbria, e na região da Provença, na França – e temporais, bem como de divergências nas suas elaborações intelectuais, relação com a hierarquia e divergências próprias (Magalhães, 2018). No entanto, por mais problemático que seja o vocábulo, justificamos o seu uso por dois fatores. Em primeiro lugar, apesar de não encontrarmos um único partido Espiritual enquanto elemento unitário, regidos por características geográficas e temporais, entendemos o conceito dos “Espirituais Franciscanos” enquanto um elemento de unidade pluralista, isto é, enquanto conceito unificador das diferentes tendências espirituais, nas quais manifestavam uma corrente de pensamento e defesa de uma forma-de-vida e de observância a pobreza evangélica comum, pautada no rigorismo, bem como comportamentos específico e de vínculos de afinidade com a tradição franciscana rigorista, retomando as origens da Ordem com a forma-de-vida e intenção original de seu santo fundador.

Em segundo lugar, apesar de não encontrarmos um único grupo de Espirituais Franciscanos, mas sim vários grupos com características próprias e particulares – apesar da existência de um ethos em comum –, não podemos ignorar que nenhum movimento histórico, na medida em que é construído por diferentes indivíduos, nunca pode ser definido enquanto completamente homogêneo. Concomitante a isto, em finais de 1270 estes diferentes grupos já estavam estabelecendo contatos entre si, descobrindo interesses mútuos, ao ponto de, durante o Concílio de Viena,

10 “Francisco e seus companheiros” (*Historia septem tribulatinnum ordinis minorum*, Prólogo, p. 20), “Caesar e seus companheiros” (*Ibidem*, A Segunda Tribulação, p. 78), “Crescencio, com seus companheiros” (*Ibidem*, A Terceira Tribulação, p. 90), “frade João e seus companheiros” (*Ibidem*, A Terceira Tribulação, p. 102), “frei Liberato e seus companheiros” (*Ibidem*, A Quinta Tribulação, p. 160), “Giacomo e seus companheiros” (*Ibidem*, A Quinta Tribulação, p. 165), “(...) a mim e a meus companheiros” (*Epistola excusatori*, p. 159), “o mais santo homem Simão de Assis e Frei Simão de Comitissa e todos os seus companheiros” (*Ibidem*, p. 171).

já serem vistos como tendo em comum o suficiente para serem considerados um único problema em busca de uma única solução (*Historia septem tribulatinnum ordinis minorum*, A Sexta Tribulação, p. 187, 188). Temos aqui um grupo em seu processo de definição. Os franciscanos espirituais já estavam no processo de se tornar um movimento, mesmo que os contemporâneos do período não encontrassem um nome para isso. Dessa forma, ao referenciarmos dois “partidos” – o partido da Comunidade e os Espirituais – não seria apenas esforço em aplicar uma terminologia moderna para o medievo, muito pelo contrário, ao que tudo indica, este era um reflexo de como os contemporâneos e os envolvidos viam a disputa entre os franciscanos, como visível pela carta de Angelo Clareno à João XXII, em 1317¹¹.

Semelhantemente, tais ressalvas também podem ser aplicadas para um partido da Comunidade – ou Conventuais – Franciscanos. Com efeito, podemos, com relativa certeza, afirmar a presença de um significativo número de frades franciscanos negligentes naquilo que se referia na observação dos votos evangélicos, especialmente o voto de pobreza. Semelhantemente, não podemos descartar um grande número de frades que aceitassem as mitigações na observância do conteúdo da Regra pelas bulas papais enquanto necessidades concreto-históricas de seu tempo, bem como necessárias devido ao voto de obediência.

Nicolau III e João XXII: Papas em contradição?

Como referenciado, com a intensificação da cisão entre os diferentes partidos em meio a Ordem, não é de se surpreender que, tal questão entre os Franciscano causasse um profundo incômodo entre a hierarquia eclesiástica, levando a diversas interferências das autoridades religiosas. A primeira tentativa mais clara em conciliar os partidos divergentes seria empregada após a eleição de Nicolau III à Sé Romano. Profundamente interessado nos assuntos da Ordem, uma vez que havia assumido o cargo de cardeal-protetor da Ordem desde o ano de 1261 - o Pontífice Romano teria proposto ao ministro-Geral da Ordem, Bonagrazia de São João - uma decisão papal referente a interpretação da Regra, de forma que se re-estabelecesse a harmonia entre os frades Espirituais e os da Comunidade. Entre suas decisões, o Pontífice determinava a formação de uma comissão pontifícia encarregada de emitir uma

11 Cf. CLARENO, Angelo. A Letter of Defense to the Pope concerning the False Accusations and Calumnies Made by the Franciscans. In: MCGINN, Bernard. *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, The Franciscan Spirituals, Savonarola*. New York: Paulist Press, 1979.

opinião acerca do conteúdo da Regra de Francisco. Faria parte dessa comissão dois cardeais franciscanos – Bentivenga e o ex-Geral Jerônimo de Ascoli –, dos ministros-provinciais da França e da Irlanda, além de Benedito Caetani – futuro papa Bonifácio VIII – e de Pedro de João Olivi, importante líder do partido dos Espirituais. Por meio dessa empreitada, o papa, sob orientação jurídica, anulava todas as declarações e interpretações precedentes sobre a Regra Franciscana – incluindo as bulas e decretais papais de seus antecessores –, visando, por meio da delimitação jurídica do exercício da vivência da pobreza evangélica.

Nesse sentido, a Exiit reafirmava a renúncia sobre a propriedade, bem como a distinção entre a posse e o uso dos bens materiais, uma vez que a total e absoluta recusa à matéria do mundo seria impossível à vida humana, a distinção entre utilizar e possuir os bens necessários a vida se fazia necessária.

Porro cum regula ipsa expresse contineat, quod fratres nichil sibi approprient non domum nec locum nec aliquam rem, sitque declaratum per eundem predecessorem Gregorium papam nonum et nonnullos alios hoc servari debere tam in speciali quam etiam in communi, quam sic arctam abdicationem venenosus obtrectationibus aliquorum insensata depravavit astutia, ne fratrum eorundem perfectionis claritas talium imperitis sermonibus laceretur, dicimus quod abdicatio proprietatis huiusmodi omnium rerum tam in speciali quam etiam in communi propter Deum meritoria est et sancta, quam et Christus viam perfectionis ostendens verbo docuit et exemplo firmavit, quamque primi fundatores militantis ecclesie, prout ab ipso fonte auxerant (sic), in volentes perfecte vivere per doctrine ac vite ipsorum alveos derivarunt, nec hiis quisquam putet obsistere quod interdum dicitur Christum loculos habuisse; nam sic ipse Christus, cujus perfecta sunt opera, in suis actibus viam perfectionis exercuit, quod interdum infirmorum imperfectionibus condescendens et viam perfectionis extolleret, et imperfectorum infirmas semitas non damnalet; sic infirmorum personam Christus suscepit in loculis, sic et in nonnullis aliis infirma humane carnis assumens, prout Evangelica testatur ystoria, non tantum carne sed et mente condescendit infirmis, sic enim humanam naturam assumpsit quod in suis operibus perfectus existens in nostris factus humilis, in propriis permansit excelsus. Sic et summe caritatis dignatione ad actus quosdam nostre imperfectioni conformes inducitur, quod a summe perfectionis rectitudine non curvatur. Egit namque Christus et docuit perfectionis opera, egit etiam et infirma, sicut interdum in fuga patet et loculis; sed utrumque perfecte perfectus existens ut perfectis et imperfectis se viam salutis ostenderet, quod utrosque salvare venerat, qui tandem mori voluit pro utrisque¹².

12 “Além disso, uma vez que a própria regra contém expressamente que os frades não podem se apropriar de nada, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma, e [assim] foi declarado pelo mesmo predecessor, o papa Gregório IX, e por não poucos outros, que isso deveria a vir ser observado não só individualmente, mas também em comum, que tão estrita abdicação a inteligência insensata distorceu com lívidas depreciações, para que a clareza da perfeição dos mesmos frades feridos com sermões inábeis de tais, Dizemos que a abdicação desse tipo de propriedade sobre todas as

Já que os frades não possuíam a propriedade dos bens utilizados, tal propriedade seria legada ao domínio e propriedade eclesiástica. Além destas distinções, o papa também exemplificava os bens que os frades poderiam utilizar, alertando-os acerca dos limites para que tal uso se restringisse aos bens necessários, evitando o uso suntuoso, opulento e abundante dos bens materiais, uma vez que estes se opunham à pobreza. Recomendando, dessa forma, o uso moderado (Falbel, 1995). O texto também transferia a avaliação do que seria necessário para o uso diário dos frades, atribuindo aos ministros-provinciais e aos custódios da Ordem de acordo com as necessidades particulares de cada lugar e situação. Por fim, a Exiit estabelecia que a Regra de Francisco devia ser entendida de forma literal, sem que nenhuma glosa ou comentário fossem produzidos sobre ela sob pena de excomunhão.

Et quia sub colore liciti nonnulli contra fratres ipsos et regulam in legendo, exponendo atque glosando possent virus sue iniquitatis effundere ac ipsius constitutionis intellectum ipsum in diversas et adversas sententias producentes suis ad inventionibus depravare, et opinionum diversitas ac distorsio intellectus multorum pios animos posset involvere et a religionis ingressu multorum corda subtrahere, talium detrahentium vitanda perversitas cogit nos viam ipsis ad predicta precludere et certum procedendi modum hanc constitutionem legentibus prefinire. Itaque sub pena excommunicationis et privationis officii ac beneficii districte precipimus ut presens constitutio, cum ipsam legi contigerit, sicut prolata est, sic fideliter exponatur ad litteram, concordantie, contrarietates seu diverse vel adverse opiniones a lectoribus seu expositoribus nullatenus inducantur, super ipsa constitutione glose non fiant, nisi forsan per quos verbum vel verbi sensus seu constructio vel ipsa constitutio quasi

coisas, não só individualmente mas também em comum, é aos olhos de Deus, benemérito e santo, que Cristo mostrando o caminho para a perfeição - tanto ensinado pela palavra como confirmado pelo exemplo -, e que os primeiros fundadores da Igreja militante, assim como [os cónegos os quais] cresceram da própria fonte, querendo viver perfeitamente desviados ao longo de seus próprios leitos de doutrina e vida, nem ninguém pensou em resistir a eles porque algumas vezes é dito que Cristo possuía uma bolsa; pois assim o próprio Cristo, cujas obras são perfeitas, em Seus atos, andou no caminho da perfeição, porque às vezes condescende com as imperfeições dos enfermos, mas Ele [ainda] exaltaria o caminho da perfeição, e Ele não condenaria os caminhos imperfeitos dos enfermos; assim Cristo recebeu pela pessoa do enfermo, uma bolsa, e assim, assumindo em não outras poucas coisas uma natureza humana fraca, assim como é testemunhado pela narrativa evangélica, Ele condescendeu com o enfermo não apenas na carne, mas também na mente, pois Ele assumiu a natureza humana de tal maneira que sendo perfeito em Suas obras [e] feito humilde de acordo com o nosso [estado], Ele permaneceu exaltado em Seu próprio [estado]. E assim, pela mais alta dignidade da caridade, aquele que não se desvia da mais alta retidão da perfeição é atraído a certos atos conforme nossa imperfeição. Pois assim Cristo agiu e ensinou as obras de perfeição. Ele agiu e ensinou as obras de perfeição, Ele agiu mesmo como um fraco, assim como às vezes é evidente pela [sua] viagem e sua bolsa; mas sendo perfeitamente perfeito em ambos, para que Ele se mostrasse perfeito e imperfeito como o caminho da salvação, que Ele veio para salvar ambos, e que, por sua vez, Eles quis morrer por [causa de] ambos.” PAPA NICOLAU III. Exiit..., op. cit.

*grammaticaliter ad litteram vel intelligibilius exponatur, nec intellectus ipsius per legentem depravetur in aliquo seu distorqueatur ad aliud, quam littera ipsa sonat. Et ne Sedem predictam contra detractores hujusmodi oporteat ulterius laborare, universis ac singulis cujuscunque preminentie, conditionis aut status districte precipimus ne contra predictam regulam et statum predictorum fratrum seu contra premissa per nos statuta, ordinata, concessa, disposita, decreta, declarata, suppleta, approbata et etiam confirmata dogmatizent, scibant, determinent, predicent seu prave loquantur publice vel occulte.*¹³

Como evidenciado, a bula de Nicolau tendia para uma interpretação rigorista. No entanto, se a empreitada papal teria um sucesso momentâneo em definir uma interpretação rigorosa acerca do conteúdo da Regra que satisfizesse os protestos dos frades rigoristas, a mesma não teria êxito duradouro em conciliar os partidos divergentes existente na Ordem, especialmente após novas interferências papais, nominalmente as bulas *Ad fructus uberes* e *Exultantes in Domino* do papa Martinho IV concedia novos benefícios aos franciscanos, o que por sua vez desagradaria o partido dos Espirituais.

A contenda assumiria um delineamento definitivo após a eleição de João XXII ao trono pontifício, assinalando o início da destruição das posições estabelecidas pela *Exiit qui Seminatus* de Nicolau III. Logo no início de seu papado, aos 17 de abril de 1317, um encontro com a finalidade teórica de conciliação entre os frades espirituais dissidentes e o Pontífice Romano terminaria com a prisão de proeminentes

13 “E como, sob a aparência de [o que é] lícito, não poucos, lendo, expondo e glosando, podem derramar o veneno de sua iniquidade contra os próprios frades e a regra, e produzindo diversas e adversas proposições de acordo com a sua própria invenção pervertendo a própria compreensão desta constituição, e [uma vez que] a diversidade de opinião e a distorção da compreensão podem emaranhar as almas piedosas de muitos e roubar os corações de muitos de entrar na religião, evitando a perversidade de tais detratores nos exorta a impedi-los de fazer as coisas mencionadas e determinar uma certa maneira de proceder para aqueles que lerem esta constituição. Portanto, sob pena de excomunhão e de efetiva privação de cargo e benefício, prescrevemos que a presente Constituição, quando for lida, como foi mencionado, seja tão fielmente exposta à letra, [que] nenhuma harmonia, contrariedade ou opinião diversa ou adversa seja introduzida pelos leitores ou expositores, [que] não sejam feitas glosas sobre a própria constituição, a menos que talvez a palavra ou o sentido da palavra, ou a construção ou a própria constituição, seja por eles exposta gramaticalmente apenas de acordo com a letra ou [para torna-la] mais inteligível, nem a compreensão da mesma deve ser pervertida pelo leitor em outra coisa ou distorcida em outra coisa que as próprias letras significam. E para que a referida Sé não trabalhe ainda mais contra detratores desse tipo, prescrevemos estritamente todas [pessoas] e cada [uma delas] de qualquer preeminência, condição ou estado, para não ensinar, escrever, criticar, pregar ou falar perversamente em público ou particular contra a referida norma e o estado dos referidos frades ou contra as coisas acima mencionadas, estabelecido, ordenado, concedido, arranjado, decretado, declarado, completado e confirmado por Nós”

membros do partido dos Espirituais, que posteriormente seriam encaminhados ao inquisidor Michel Lemoine, que condenaria 4 dos frades encarcerados à fogueira (Burr, 1989). Com a condenação dos quatro Espirituais em Marselha, o clima de tensão em meio a ordem iria se acentuar. Concomitantemente a isso, João XXII publicaria a bula *Quorundam exigit* (1317), por meio da qual o Pontífice retraía uma série de posturas em relação à observância da pobreza evangélica, permitindo o armazenamento de víveres, bem como proibia o uso de hábitos curtos, estreitos e remendados – comumente associado aos frades do partido dos Espirituais.

Não somente, João XXII promulgaria a bula *Quia nonnunquam* (1322), na qual retirava a proibição da discussão acerca da pobreza evangélica imposta pela bula de Nicolau III, dando início a um novo período conturbado em meio a Ordem. Segundo o texto joanino.

Declaratur quod possit disputari de constitutione et super constitutione alia edita per Nicolaum papam iii. que incipit 'Exiit', non obstantibus penis per dominum Nicolaum appositis in eadem constitutione.

Quia nonnunquam quod coniectura profuturum credidit subsequens experientia nocivum ostendi, non debet reprehensibile indicari, si contra/218/num conditor canones a se vel suis predecessoribus editos vel aliqua in eisdem contenta canonibus reuocare modificare vel suspendere studeat, si ea obesse potius uiderit quam prodesse.

Sane dudum felicitis recordationis Nicolaus papa iii. predecessor noster quandam constitutionem declaratiuam, que incipit 'Exiit', super regula dilectorum filiorum fratrum ordinis minorum, quam beatus Franciscus almus confessor instituit, promulgauit, sub certis penis artius interdicens, ne concordantie contrarietates seu aduersae vel diuersae opiniones ab ipsius constitutionis lectoribus seu expositoribus aliquatenus inducantur, nec super ipsa constitutione glose fiant ab aliquo, nisi forsitan per quos uerbus vel sensus ipsius seu constructio vel ipsa constitutio quasi grammatice ad litteram eponatur, nec intellectus ipsius per legentem distorqueatur/219/ad aliud quam constitutionis eiusdem littera ipsa sonat. Glosantes autem in scriptis constitutionem eandem aliter quam superius est expressum, facientes quod commentum scripturas seu libros ac ex certa scientia et deliberatione determinantes in scolis, seu predicantes contra contenta in constitutione predicta, vel aliqua seu aliquod predictorum, non obstantibus aliquibus privilegiis seu indulgentiis aut litteris apostolicis quibuscumque personis dignitatibus ordinibus aut locis religiosis vel secularibus generaliter vel singulariter sub quacumque forma vel expressione uerborum concessis, que noluit aliquibus in predictis quomodolibet suffragari, ipso facto excommunicationis sententiae uoluit suiacere.

Nos autem attendentes quod argumentis frequenter et collationibus latens ueritas aperiatur, quodque sub eadem littera sepe latet multiplex intellectus, necnon esse difficile uolentibus constitutionem predictam perfecte legere ac intelligere penas adiectas in constitutione huiusmodi deuitare, uiam ueritati aperire uolentes, ac periculis que ex predictis possent litterate persone precipue scolastice incurrere salubriter obuiare, presertim/ 220/ cum de nouo suborta sint aliqua dubia, circa que posset periclitari ueritas et erroribus uia pandi, nisi liceret conferre super contentis in constitutione huiusmodi et etiam disputare, prohibitiones et penas predictas, tam latas quam comminatas, et earum effectus, in fratrum nostrorum ac multorum archiepiscoporum episcoporum et aliorum prelatorum necnon multorum professorum utriusque iuris et multorum sacre theologie magistrorum presentia, dum consistorium teneremus, auctoritate apostolica duximus usque ad sedis apostolice beneplacitum suspendendas.¹⁴

14“Declara-se que pode ser contestado a respeito e sobre aquela outra constituição publicada pelo Papa Nicolau III, que começa com ‘Exiit’, apesar das penalidades anexadas pelo senhor Nicolau nesta mesma constituição. Como não raro, a experiência subsequente mostra que aquilo que se acreditava ser benéfico revela-se prejudicial, não deve ser considerado repreensível se o criador dos cânones se esforçar para revogar, modificar ou suspender os cânones publicados por ele mesmo ou por seus antecessores, ou [o mesmo com] certas partes contidas nesses cânones – caso ele perceba que eles causam danos em vez de benefícios. Na verdade, há pouco tempo atrás, o nosso antecessor, o Papa Nicolau III, de abençoada memória, promulgou uma certa constituição explicativa, que começa com ‘Exiit’ acerca da Regra dos amados filhos da Ordem dos Frades Menores, que abençoou Francisco, o benigno confessor; ele, proibindo firmemente sob certa penalidades, [1] para que o oposto da harmonia ou opiniões adversas e diversas não sejam induzidos em certa medida pelos leitores e expositores daquela constituição; nem que quaisquer glosas sejam feitas sobre essa constituição por alguém, exceto aqueles por meio dos quais uma palavra, ou seu sentido ou construção, ou a própria constituição é, por assim dizer, explicada literalmente de uma forma gramatical; nem que sua compreensão seja distorcida pelo leitor /219/ para algo diferente do que significam as próprias palavras dessa mesma constituição. No entanto, aqueles que glosam essa constituição em seus escritos de maneira diferente da expressa acima, fazendo também comentários, escritos ou textos, e determinando nas escolas com base em certo conhecimento e deliberação, ou pregando contra o conteúdo da referida constituição, ou [fazer] um ou outro dos acima mencionados, sem prejuízo de outros privilégios ou indulgências ou cartas apostólicas para certas pessoas, dignidades, ordens ou lugares, religiosos ou seculares, individual ou coletivamente, concedidos sob uma determinada forma ou expressão de palavras, aos quais não desejava de forma alguma apoio em alguns dos acima mencionados, por isso mesmo desejava submetê-los à sentença de excomunhão. Mas nós, tendo em conta que uma verdade oculta pode ser muitas vezes revelada por argumentos e conferências, e que uma compreensão multiforme muitas vezes se esconde sob as mesmas palavras, e que, na verdade, é difícil evitar as penalidades adicionais numa constituição deste tipo para aqueles que desejam ler e compreender perfeitamente a referida constituição, desejando abrir um caminho para a verdade e evitar salubrementemente os perigos que podem ocorrer do acima mencionado para pessoas instruídas, particularmente escolásticas, especialmente porque algumas dúvidas surgiram recentemente surgido sobre qual verdade pode ser posta em perigo e abrir caminho a erros a menos que seja lícito conferir, e mesmo debater, o conteúdo de uma constituição deste tipo, consideramos, por autoridade apostólica, as proibições, as referidas penalidades, ambos relatados e ameaçados, e seus efeitos, serão suspenso a critério da Sé Apostólica, enquanto realizarmos um consistório na presença de nossos irmãos e de muitos

Frente ao pronunciamento do Pontífice Romano, os Franciscanos, reunidos no Capítulo Geral na Perugia em 1322, haveriam solicitado ao papa a anulação deste pronunciamento devido às implicações referentes a pobreza de Cristo (Magalhães, 2016). Em resposta, João XXII promulgaria, em dezembro no mesmo ano, a bula *Ad conditorem canonum*, na qual reafirmava a sua posição na bula anterior, definindo a diferença entre “direito de uso” dos franciscanos e “direito de propriedade” uma distinção meramente interpretativa e ilusória. O conflito com os Franciscanos chegaria ao ponto definitivo de ruptura em 1323, com a promulgação em consistorio da bula *Cum inter nonnullos*. Por meio deste documento, João XXII atacava a ortodoxia do principal baluarte da Ordem de Francisco: a pobreza. Definia-se como “errônea e herética” a proposição de que Cristo e os apóstolos não haviam possuído nada em comum ou em particular, afirmando que a defesa desta tese iria contra a própria Escritura e a Doutrina Católica. Dessa forma, o sumo pontífice afirmava que Jesus, apesar de ter vivido na pobreza, havia exercido o direito de propriedade, declarando como herética também afirmação de que Cristos e os Apóstolos não haviam tido o direito de uso, compra e venda sobre os bens nos moldes do direito civil. Solapando a base e o fundamento da espiritualidade franciscana.

Para os Espirituais Franciscanos, a negação da pobreza evangélica representava não apenas um esvaziamento do conteúdo presente na Regra de Francisco e no espírito da Ordem, mas também um ataque ao conteúdo presente no próprio Evangelho. Com efeito, Guilherme de Ockham, importante líder do partido rigorista, atacaria severamente a posição papal. Em sua carta direcionada a Capítulo Geral em Assis, o menorita, ao justificar sua fuga da corte de Avinhão, bem como de seu posterior refúgio na corte de Luís da Baviera, seria enfático em seus ataques contra o Supremo Pontífice.

To the religious men, all the Friars Minor gathered at Assisi in the year of our Lord 1334 on the feast of Pentecost, brother William of Ockham [writes] to defend faithfully the orthodox faith. Divine Scripture suggests, the examples of the saints show, right reason dictates, human laws command, and fraternal charity persuades, that an account should be given of everything. [...]. Know, then, and may all Christians know, that I stayed in Avignon almost four whole years before I recognized that the one who presided there had fallen into heretical perversity; because, not wishing to believe too readily that a person placed in so great an office would define that heresies should be held, I did not care either to read or to possess his be-

arcebispos, bispos e outros prelados, bem como de muitos professores das leis e dos mestres da sagrada teologia.” PAPA JOÃO XXII. *Quia quorundam*. 1324. Texto em latim disponível em: TARRANT, Jacqueline. *Extravagantes Iohannis XXII: Monumenta iuris cononici*, Series B: *Corpus collectionum* 6. Rome: Biblioteca apostolica vaticana, p. 217-221, 1983. Tradução nossa.

*retical constitutions. Presently, however, when some occasion arose, at the command of a superior I read and diligently studied three of his constitutions — or rather, heretical destitutions — namely Ad conditorem, Cum inter, and Quia quorundam. In these I found a great many things that were heretical, erroneous, silly, ridiculous, fantastic, insane, and defamatory, contrary and likewise plainly adverse to orthodox faith, good morals, natural reason, certain experience, and fraternal charity*¹⁵.

Com efeito, a rejeição de João XXII da prática pela qual os bens e propriedades materiais da Ordem Franciscana pertenciam a Igreja Romana, resguardando aos frades apenas o seu uso simples, bem como sua condenação da tese da pobreza de Cristo e dos Apóstolos, afetaria significativamente a concepção acerca da autoridade pontifícia de João XXII por parte do religioso rigorista. Dessa forma, é significativo que, entre os argumentos utilizados por Ockham, se destacaria a contradição existente entre a postura de João XXII para com aquela de seu antecessor, Nicolau III, sendo tal postura utilizada pelo franciscano em oposição ao Santo Padre.

And in the constitution Cum inter nonnullos, intending (as he testifies himself) to impose an end to the dispute which was taking place in the schools, where some were asserting that Christ and the apostles had no right of ownership and lordship (particular or even common) while others were affirming the contrary, he determines that the negative side is heretical. Yet Pope Nicholas III held that negative side, on the basis of the divine Scriptures. Also, in the same constitution he pronounces definitively that unless Christ and the apostles had had the right to use, sell, and give the things they had and to acquire other things by means of them, their uses and actions would have been unjust. This seems manifestly heretical. From this it

15 “Aos homens religiosos, todos os Frades Menores reunidos em Assis no ano de Nosso Senhor de 1334, na festa de Pentecostes, frei Guilherme de Ockham [escreve] para defender fielmente a ortodoxa fé. A Divina Escritura sugere, os exemplos dos santos mostram, a reta razão dita, as leis humanas ordenam e a caridade fraterna convence, que se deve prestar contas de tudo. [...]. Saibam, então, e que todos os cristãos saibam, que fiquei em Avignon quase quatro anos inteiros antes de reconhecer que aquele que ali presidia havia caído na perversidade herética; porque, não desejando acreditar muito prontamente que uma pessoa colocada em um cargo tão grande iria definir que heresias devam ser mantidas, não me importei nem em ler nem em possuir suas constituições heréticas. Atualmente, porém, quando surgiu alguma ocasião, por ordem de um superior, li e estudei diligentemente três de suas constituições – ou melhor, destituições heréticas – a saber, Ad conditorem, Cum inter e Quia quorundam. Nelas encontre muitas coisas que eram heréticas, errôneas, tolas, ridículas, fantásticas, insanas e difamatórias, contrárias e também claramente adversas à fé ortodoxa, à boa moral, à razão natural, à experiência certa e à caridade fraterna.” OCKHAM, William. A Letter to the Friars Minors. In: _____. A Letter to the Friars Minors and Other Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 3,4.

*also follows that, since the Friars Minor do not have those rights in the things they are said to have, their uses and actions would be unjust, and thus the status of the Friars Minor would be plainly heretical*¹⁶.

Em seguida, Ockham se dedicaria a listar cometidos por João XXII na bula *Quia quorundam*.

In the constitution Quia quorundam have also found a great many assertions that seem to me erroneous.

*The first is that “gospel truth and apostolic statements testify in a great many places” that after their return from preaching the apostles carried money. Through this error he seems to impose on divine Scripture something plainly false. For although we read that Judas carried a purse, we never read that after their return from preaching the apostles carried money. [...]. The fourth assertion is that “to have some things in common in respect of ownership does not detract from the highest poverty.” The fifth is that Christ did not himself practice renunciation of the right to the ownership of any thing whatever and did not impose it on the apostles, and the apostles did not accept it under vow. The sixth is that it does not belong to faith or morals “that Christ and the apostles had only simple use of fact in the things they had.” The seventh is that Nicholas III revoked some of the things that Gregory IX, Innocent IV, and Alexander IV had declared and determined concerning the poverty of the Friars Minor*¹⁷.

16 “E na constituição *Cum inter nonnullos*, pretendendo (como ele testemunha) impor o fim da disputa que ocorria nas escolas, onde alguns afirmavam que Cristo e os apóstolos não tinham direito de propriedade e senhoria (individual ou mesmo comum) enquanto outros afirmavam o contrário, ele determina que o lado negativo é herético. No entanto, o Papa Nicolau III manteve esse lado negativo, com base nas Escrituras divinas. Além disso, na mesma constituição ele [João XXII] declara definitivamente que, a menos que Cristo e os apóstolos tivessem tido o direito de uso, venda e doar as coisas que possuíam e de adquirir outras coisas por meio delas, seus usos e ações teriam sido injustos. Isto parece manifestamente herético. Disto segue-se também que, visto que os Frades Menores não tem esses direitos nas coisas que dizem ter, seus usos e ações seriam injustos e, portanto, o status dos Frades Menores seria claramente herético.” *Ibidem*, p. 6.

17 “Na constituição *Quia quorundam* também encontramos muitas afirmações que me parecem errôneas. A primeira é que “a verdade do evangelho e as declarações apostólicas testificam em muitos lugares” que, após retornarem da pregação, os apóstolos carregavam dinheiro. Por meio deste erro ele parece impor às Escrituras divinas algo claramente falso. Pois embora lemos que Judas carregava uma bolsa, nunca lemos que depois de voltarem da pregação os apóstolos carregavam dinheiro. [...]. A quarta afirmação é que “ter algumas coisas em comum no que diz respeito à propriedade não diminui a pobreza mais elevada”. A quinta é que o próprio Cristo não praticou a renúncia ao direito à propriedade de qualquer coisa e não a impôs aos apóstolos, e os apóstolos não a aceitaram sob voto. A sexta é que não pertence à fé ou à moral “que Cristo e os apóstolos tivessem apenas simples uso de fato das coisas que tinham”. A sétima é que Nicolau III revogou algumas das coisas que Gregório IX, Inocêncio IV e Alexandre IV haviam declarado e determinado a respeito da pobreza dos Frades Menores.” *Ibidem*, p. 6, 7.

E, ao comentar os equívocos presentes na constituição *Quia vir reprobus* (1329), Ockham tornaria a ressaltar os erros cometidos por João XXII que contradiziam as determinações presentes na bula de Nicolau III, com ênfase aos erros de número 9, 11, 13, 41 – os quais são explicitamente contrários ao texto da *Exiit* –, além se referenciar explicitamente ao papa Orsini ao apontar o 17º e 20º erro do papa.

And in the constitution Quia vir reprobus he taught as dogma the assertions written below, which seem to me erroneous. The first of these is that in things consumable by use a right of using cannot be had. [...] The ninth is that the vow of living without property does not extend to the things that human life necessarily requires. [...]. The eleventh is that the apostles did not vow the renunciation of ownership, not even of particular ownership, of all temporal things. [...]. The thirteenth is that gospel poverty, even in its most perfect degree, by no means excludes lordship and ownership of things. [...]. The seventeenth is that the words of Pope Nicholas III] when he defines in the decretal Exiit that the Friars Minor have use of fact of all the things they use without lordship and ownership should be understood of things not consumed by use, and if the constitution Exiit defined that in things consumable by use the Friars Minor have simple use of fact, it defined the impossible. [...]. The twentieth is that Nicholas III did not grant the brothers simple use of fact of things consumable by use, and if he did grant it his constitution contained an impossibility. [...]. The forty-first is that the Roman pontiff can in respect of things pertaining to faith and morals revoke the definitions and determinations of the pontiffs his predecessors and define contrary assertions¹⁸.

18 “E na constituição *Quia vir reprobus* ele ensinou como dogma as afirmações escritas abaixo, que me parecem errôneas. A primeira delas é que nas coisas consumíveis pelo uso não se pode obter o direito de uso. [...]. A nona é que o voto de viver sem propriedade não se estende às coisas que a vida humana necessariamente exige. [...]. A décima primeira é que os apóstolos não juraram a renúncia da propriedade, nem mesmo a propriedade individual, de todas as coisas temporais. [...]. A décima terceira é que a pobreza evangélica, mesmo no seu grau mais perfeito, de forma alguma exclui o senhorio e a propriedade das coisas. [...]. A décima sétima é que as palavras do Papa Nicolau [III] quando define na decretal *Exiit* que os frades menores têm uso de fato de todas as coisas que usam sem senhorio e propriedade devem ser entendidas como coisas não consumidas pelo uso, e, se a constituição *Exiit* definia que nas coisas consumíveis pelo uso, os Frades Menores apenas o uso simples de fato, ela definia o impossível. [...]. A vigésima é que Nicolau III não concedeu aos irmãos o simples uso das coisas consumíveis pelo uso, e se o concedeu, sua constituição continha uma impossibilidade. [...]. A quadragésima primeira é que o pontífice romano pode, em relação às coisas relativas à fé e à moral, revogar as definições e determinações dos pontífices dos seus antecessores e definir afirmações contrárias.” *Ibidem*, p. 9-12.

Considerações Finais

Como evidenciado, a polêmica a respeito da pobreza evangélica evidenciava divergências profundas no interior da Ordem, colocando em confronto diferentes interpretações e de concepções de forma-de-vida não apenas sobre a Ordem, mas também, progressivamente, da própria instituição eclesiástica e da Ecclesia medieval em seu complexo. Para os Espirituais, a pobreza em sua interpretação mais rigorosa possuía um valor objetivo e concreto, coincidindo integralmente com o conteúdo da Regra e do Evangelho em sua totalidade e, consequentemente, impondo-se a toda coletividade de seus membros enquanto norma de conduta, disciplina e fundamento espiritual. Assim, justamente na medida em que coincidia com os princípios fundamentais da forma-de-vida franciscana, a altíssima pobreza deveria ser tomada de maneira estrita, reproduzindo-se na atitude de cada frade e em todo o complexo da Ordem. Para os frades da Comunidade, por sua vez, está se tornava um valor subjetivo e, como tal, não inerente à Regra, estando submetido às atitudes individuais dos frades.

Nesse cenário de dissidência em desenrolado no seio da Ordem dos Menores, as ideias propagadas pelo movimento acabaram por abalar os fundamentos da autoridade eclesiástica do sumo-pontífice, uma vez que estes esbarrariam, inevitavelmente na possibilidade de a autoridade pontificia definir, esclarecer ou mesmo alterar o conteúdo da Regra de Francisco. Tal controvérsia assumiria rumos mais significativos quando ambos os lados encontravam respaldo nos pronunciamentos e declarações de Pontífices Romanos, levantando o questionamento acerca da possibilidade do papa em alterar as decisões de seus antecessores. Ao longo de toda a controvérsia, estava em pauta a bula *Exiit qui seminat*, a qual, no entender dos defensores da pobreza absoluta, deveria ser considerada como documento inviolável, não passível de modificações ou discussões. João XXII, ao publicar a bula *Quia nonnunquam*, na qual afirmava a legitimidade do ato papal de modificar decretos promulgados por seus antecessores, abria um precedente para que se contradissesse a proibição anterior de se discutir a Regra Franciscana e a própria bula de Nicolau. Como os Franciscanos poderiam conciliar as diferentes constituições e decretos papais acerca da questão?

A resposta obviamente depende de como os frades interpretariam o caráter das bulas conflitantes. Para os frades da Comunidade e para a hierarquia eclesiástica, a constituição *Exiit qui seminat* se constituía de uma bula de caráter jurisdicional e disciplinar, não promulgando nenhuma definição sobre os artigos da fé. Para os

membros do partido dos Espirituais, no entanto, a bula do papa Orsini declarava o pertencimento da pobreza evangélica ao conteúdo integral da fé católica, sendo qualquer definição que contradissesse ou ameaçasse seu conteúdo, deveria ser interpretado enquanto herética e prejudicial a fé.

Referências

Fontes

- CLARENO, Angelo. Epistola excusatori. In: MCGINN, Bernard. *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, The Franciscan Spirituals, Savonarola*. New York: Paulist Press, 1979.
- CLARENO, Angelo. *A Chronicle or History of the Seven Tribulations of the Order of Brothers Minors*. Nova York: Franciscan Institute Publications, 2005.
- OCKHAM, William. *A Letter to the Friars Minors and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- OLIVI, Pedro de João. *Question on evangelical perfection*. Question 9, On Poor Use. In: BYCHOV, Oleg V. (trad.). Disponível em: <<<http://web.sbu.edu/theology/bychkov/Olivi%20evangelical%20perf%209%20poor%20use.pdf>>>. Acesso em: 19/03/2020.
- OLIVI, Pedro de João. On Poverty and Revenue. In: BURR, David; FLOOD, David. Peter Olivi: On Poverty and Revenue. *Franciscan Studies* 40, p. 18–58. OLIVI, Pedro de João. Três textos teológico-político sobre o poder do Pontífice Romano. Porto: Edições Afrontamento, 2013.
- PAPA CLEMENTE V. Constituição Fidei catholicae. In: DEZINGER, (HUNERMANN). *Compêndio dos símbolos: definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas, 2006. PAPA CLEMENTE V. Exivi de Paradiso. 1312. Texto em latim disponível em: <<https://www.franciscan-archive.org/bullarium/exivi-l.html>>. Acesso em setembro de 2021.
- PAPA JOÃO XXII. *Cum inter Nonnullos*. 1323. Texto em latim disponível em: <<https://www.franciscan-archive.org/bullarium/qinn-l.html>>. Acesso em Dezembro de 2021.
- PAPA JOÃO XXII. *Quia quorundam*. 1324. Texto em latim disponível em: <<https://www.franciscan-archive.org/bullarium/qquor-l.html>>. Acesso em Janeiro de 2022.
- PAPA JOÃO XXII. *Quia quorundam*. 1324. Texto em latim disponível em: TARRANT, Jacqueline. Extravagantes Iohannis XXII: Monumenta iuris cononici, Series B: Corpus collectionum 6. Rome: Biblioteca apostolica vaticana, p. 217–221, 1983.

PAPA NICOLAU III. *Exiit qui Seminatus*. 1279. Texto em latim disponível em: <<
<http://www.franciscan-archive.org/bullarium/exiit-l.html>>>. Acesso em Ju-
 nho de 2022.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS. *Escrito de São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 2013.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis: Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1991.

THE CONSTITUTIONS OF POPES NICHOLAS III, CLEMENT V AND INNOCENT XI CLARIFYING THE RULE OF THE FRIARS MINOR. Chicago: Franciscan Herald Press, 1962.

Bibliografia

AGAMBEM, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014.

BARBOSA, João Moraes. Hierocracia e Sacerdotalismo: Uma diferenciação de conceitos no pensamento da Baixa Idade Média. *Revista História das Ideias*, Lisboa, v. 7, p. 11-24, 1994.

BARROS, José D'Assunção. Heresias na Idade Média: Considerações sobre as fontes e discussão historiográfica. *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 6, p. 3-46, 2010.

BONI, Luis Alberto de. O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV. *Patrística et Mediaevalia*, Buenos Aires, vol. XIX, 1998.

BURR, David. The persecution of Peter Olivi. *Philadelphia: American Society, New Series*, vol. 66, n. 5, p. 1-98, 1976.

BURR, David.. *The Spirituals Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.

BURR, David.. *Olivi and Franciscan Poverty: The Origins of the Usus Pauper Controversy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

DALARUN, Jacques. *Governar é servir: Ensaios sobre democracia medieval*. Campinas: Unicamp, 2021.

DEZINGER, (HUNERMANN). *Compêndio dos símbolos: definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas, 2006.

DIEHL, Rafael de Mesquita. *Eclesiologia e a Monarquia Pontifícia com João XXII em Avignon (1316-1334)*. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Huma-

nas da Universidade de Federal do Paraná, Curitiba, p. 166, 2018.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

LIMA, Marinalva Silveira. *A Lectura super Matthaeum de Pedro de João Olivi (ca. 1248-1298): estudo sobre a interpretação do Evangelho segundo Mateus, capítulo 16, e seus desdobramentos para a teoria da plenitudo potestatis papalis*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 190, 2011.

LIMA, Marinalva Silveira. Pedro de João Olivi e a questão da pobreza evangélica franciscana. *Rev. Angelus Novus*, n. 1, ago. 2010.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A via pacis: dissenso e consenso no Projeto Franciscano (séculos XIII-XIV). Vitória, *Revista Ágora*, n. 26, p. 30-46, 2017.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A ars escrita dos Espirituais Franciscanos. In: SILVA, Régia Agostinho; BACCEGA, Marcus Vinícius (org.). *Letras e Veredas da História: diálogos e convergências*. São Luís: EDUFMA, 2018.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: A Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale*, São Paulo: Intermeios, 2016.

OAKLEY, Francis. *The Conciliarist tradition: constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

PARK, Dabney. Peter of John Olivi on the Universal Power of the Papacy. *Franciscan studies*, p. 67-124, 2016.

PARTEE, Carter. Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study. *Franciscan Studies*, vol. 20, n. 3-4, p. 215-260, 1960.

REYNOLDS, Susan. Secular Power and Authority in the Middle Ages. In: PRYCE, H.; WATTS, J. *Power and identity in the middle ages*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SACCENTI, Ricardo. The decree Exivi de Paradiso and its implication for mendicant poverty. In: MERS, Constant J.. *Poverty and devotion in mendicant cultures, 1200-1450*. New York: Routledge, 2016.

SANTANA, Eliane Veríssimo de. *Poichè è noto che Ini risiede tutto il potere dela Chiera: a contribuição de Egídio Romano na construção do conceito de plenitudo do poder papal frente a teoria conciliar (1243-1316)*. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2017

- SOUZA, Armênia Maria de. Luis de Baviera de Wittelsbach y el Decreto de deposición del Papa Juan XXII Cunctos Populos. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Iglesia y Estado: teorías políticas y relaciones de poder em tempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1335)*. Zaragoza: Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2016.
- SOUZA, José Antônio C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme do Ockham*. Porto Alegre: Edições Porto, 2010.
- SOUZA, José Antônio C. R. de. O Poder Papal no De renuntiatione papae de Pedro de João Olivi. Brasília: Textos de História. *Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB*, v. 7, n. 1-2, p. 59–80, 2012. Disponível em: < <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27795> >. Acesso em: 20 jul. 2021.
- SOUZA, José Antônio C. R. de; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o reino dos Homens: relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCS, 1997.
- TIERNEY, Brian. John Peter Olivi and Papal Inerrancy: On a Recent Interpretation of Olivi's Ecclesiology. Brookfield, *Theological Studies*, v. 46, p. 315-328, 1985.
- TIERNEY, Brian. *Origins of papal infallibility, 1150-1350: A Study on the concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Leiden: E. J., Brill, 1972.

As diferentes perspectivas de Zósimo e Jordanes (século VI E.C.) sobre os bárbaros nos governos de Teodósio I, Arcádio e Honório: considerações iniciais da pesquisa

Jéssica da Costa Minati Moraes¹

Introdução

Nossa pesquisa de Mestrado insere-se no contexto da Antiguidade Tardia, especificamente entre os séculos V e VI da Era Comum². Esse período é marcado por profundas transformações políticas no Império Romano, incluindo a divisão oficial entre o Império Romano do Ocidente e o Império Romano do Oriente em 395. O estudo concentra-se em dois autores do século VI: Zósimo, que atuava como *advocatus fisci* na administração fiscal imperial, e Jordanes, historiador que serviu como *notarius*, ou seja, um secretário, de um oficial bárbaro conhecido como Baza, que ocupava o cargo de *magister militum*. Nas obras desses autores, observamos relatos sobre os governos de Teodósio I (347 – 395) e de seus filhos, Arcádio (377 – 408) e Honório (384 – 423), abordando os aspectos políticos de seus governos e as relações com os povos bárbaros. Assim, a hipótese central de nossa investigação é examinar como Zósimo e Jordanes elaboram suas críticas ou elogios aos imperadores de seu tempo, como Zenão I (425 – 491), Anastácio I (430 – 518), Justino I (450 – 527)

1 Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, FCHS/Franca. Bolsista FAPESP, processo nº 2024/01938-7 Orientada pela Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho. E-mail: jessica.cm.moraes@unesp.br.

2 Todas as datas pertencem ao período da Era Comum, exceto quando devidamente indicadas.

e Justiniano (482 – 565), e de que maneira projetam essas avaliações nos imperadores Teodósio I, Arcádio e Honório, especialmente no que diz respeito ao tratamento dispensado aos bárbaros.

No arco temporal definido por nossa pesquisa, ou seja, a Antiguidade Tardia, os historiadores até meados do século XX costumavam utilizar a expressão “queda de Roma” para marcar a transição entre a Antiguidade e o início da Idade Média. Alinharmos nosso trabalho à periodização proposta por Peter Brown (1972) e Edith Gillian Clark (2011), que situam A Antiguidade Tardia entre os anos 200 e 700, abrangendo os séculos III a VIII. Clark destaca a presença constante de tensões, resultantes de mudanças e continuidade ao longo desse período, sendo essa uma de suas características fundamentais. Assim, entendemos que a Antiguidade Tardia deve ser vista como uma fase de transição, rejeitando a noção de que teria sido marcada exclusivamente por rupturas abruptas. Nessa perspectiva, e de acordo com Renan Frighetto (2006), identificamos um “denso processo de continuidades, permanências e intercâmbios políticos e culturais”. Ao adotar também uma perspectiva geográfica, conforme ressaltado por Carlos Machado (2015), reconhecemos que os processos típicos da Antiguidade Tardia variaram entre o mundo mediterrânico e o Oriente.

No período específico de nossa investigação, que se estende do final do século V até meados do século VI, analisaremos os imperadores Zenão I, Anastácio I, Justino I e Justiniano. Esse recorte abrange cerca de noventa e um anos, durante os quais observamos, nos governos desses imperadores, uma série de eventos políticos, militares e diplomáticos envolvendo os povos bárbaros, além de diversas iniciativas de integração desses grupos ao Império Romano.

Romanos e bárbaros na Antiguidade Tardia

A integração e interação dos bárbaros no contexto do Império Romano não eram fenômenos novos na Antiguidade Tardia. No entanto, a partir das últimas décadas do século IV, particularmente sob o governo de Teodósio I, observamos uma expansão significativa da presença bárbara, especialmente nas esferas administrativa e militar. Nosso estudo concentra-se em destacar os processos de integração e cooperação, bem como as dinâmicas diplomáticas estabelecidas ente o Império Romano e os bárbaros.

Na historiografia, os bárbaros são frequentemente associados aos germânicos ou às chamadas “invasões germânicas”. Contudo, evitamos o uso do termo “germânicos”, pois ele carrega conotações anacrônicas e nacionalistas, desenvolvidas

no século XIX por meio dos estudos filológicos e intensificadas pelo nacionalismo e por regimes autoritários no início do século XX. Seguimos a crítica de autores como Michael Kulikowski (2002), Guy Halsall (2007) e Averil Cameron (2012), que argumentam que o uso do termo “germânicos” impõe uma identidade étnica anacrônica, desconsiderando as tradições, línguas, culturas e costumes desses povos (Kulikowski, 2002, p. 69; Halsall, 2007, p. 459; Cameron, 2012, p. 39). Também concordamos com Walter Goffart ao afirmar que o emprego do termo “germânicos” gera anacronismos e distorce a compreensão histórica desses grupos (1980, p. 278).

A etnogênese, conforme explorada por historiadores como Guy Halsall, Andrew Gillett (2009) e Michael Maas (2012), oferece uma abordagem mais precisa. Esse conceito, oriundo da Antropologia, refere-se aos processos de formação e desenvolvimento dos agrupamentos étnicos, enfatizando os dinamismos sociais envolvidos (Bartolomé, 2006, n.p.). Portanto, optamos por nos referir a esses povos simplesmente como bárbaros, ou pelo nome de suas etnias específicas, quando possível identificá-las nas fontes textuais. Os autores antigos muitas vezes tinham dificuldade em distinguir as etnias bárbaras (Clark, 2011, p. 82). Zósimo, por exemplo, tratava os bárbaros de uma maneira genérica, raramente especificando suas origens, o que pode refletir tanto sua aversão pessoal quanto uma possível falta de conhecimento. Jordanes, por outro lado, devido provavelmente à sua origem bárbara, especificava as etnias com maior clareza, demonstrando um conhecimento mais profundo das tribos que descrevia.

Nenhuma distinção foi feita entre romanos e *bárbaros*, com todos vivendo juntos, e nenhum registro mantido dos inscritos no exército. [...] Quando os *bárbaros* compreenderam as informações dos desertores que tinham acesso irrestrito para os romanos, a confusão predominante nas legiões, eles pensaram que agora, enquanto o caos era generalizado, era a sua oportunidade de atacar [...] (Zos. 4.31, grifo nosso).

Junto dos *suevos*, então, estavam também os *alamanos* — eles próprios regentes de todas as montanhas dos Alpes, de onde fluem muitas correntes para o Danúbio, fazendo um grande ruído. A um lugar assim, protegido pelo relevo, o rei Teodomiro conduziu o exército dos *godos* durante o inverno e venceu, devastou e quase submeteu tanto o povo *suevo* quanto também o *alamano*, então aliados entre si. (Jord. Get. 55.281, grifo nosso).

Consideramos necessário esclarecer o uso do termo “bárbaro” em nossa pesquisa. Afirmamos que é, sem dúvida, desprovido de quaisquer conotações pejorativas, e seguindo a justificativa anterior acerca do termo “germânicos”, preferimos

utilizar este termo. Portanto, nos alinhando as ideias de Kulikowski (2002, p. 69), sempre adotaremos o vocábulo “bárbaro” em nosso estudo, especialmente quando se tratar desses povos de uma forma mais ampla, pois buscaremos sempre identificar a etnia discutida.

Conhecendo os autores: Zósimo e Jordanes

No contexto já mencionado, encontramos os autores centrais de nossa investigação, Zósimo e Jordanes. Para compreender Zósimo, uma das principais fontes é o patriarca de Constantinopla, Fócio (810 – 891). A partir dos estudos prosopográficos de Arnold Hugh Martin Jones, John Robert Martindale e John Morris, sabemos que Zósimo viveu aproximadamente entre 460 e 518 ou 520, e ocupou o cargo de *advocatus fisci* na Prefeitura Pretoriana do Oriente ou na Prefeitura Urbana de Constantinopla (Jones; Martindale; Morris, 1971, p. 1206; Candau Morón, 1992, p. 7). O cargo de *advocatus fisci* tinha um mandato de apenas dois anos, após o qual os funcionários precisavam deixar a administração fiscal. No caso de Zósimo, ele teria sido agraciado com o título de *comes* (conde), uma distinção comum para funcionários de alto escalão. O título *comes*, de acordo com Michael McCormick (2008), indicava a função de conselheiro, companheiro e até confidente do imperador, sugerindo uma possível proximidade de Zósimo com os imperadores de sua época, bem como uma origem nobre ou influente (Candau Morón, 1992, p. 10-11; Jones, 1992, p. 509; McCormick, 2008, p. 146).

Sabemos também que Zósimo não era cristão e possuía uma visão crítica do cristianismo e dos bárbaros (Maldonado, 2019, n.p). Em sua obra, Zósimo atribui a inclusão de pessoas de origem bárbara na sociedade romana como uma das principais causas para o declínio do Império Romano do Ocidente. Ele responsabiliza, particularmente, Constantino I (272 – 337) por abrir o império aos bárbaros, o que teria contribuído para a perda de sua segurança (*Zos.*, 2.34)³.

A única obra conhecida de Zósimo, intitulada *História Nova*, foi escrita entre o final do século V e o início do século VI, embora a data exata seja incerta. Autores como Alan Cameron (1969), José María Candau Morón (1992) e Fabrizio Conca (2013) sugerem que Zósimo possa ter escrito sua obra entre 501 e 503. Em nossa pesquisa, propomos a hipótese de que a *História Nova* tenha sido escrita, ao menos,

3 Tema explorado por nós na Iniciação Científica, financiada pela FAPESP sob processo número 2022/12572-8, no ano de 2023.

na primeira década do século VI. E embora Zósimo não indique sua localização durante a escrita, acreditamos que ele residia em Constantinopla, visto que seu cargo estava vinculado à Prefeitura Pretoriana do Oriente, com sede nessa cidade.

A *História Nova* é composta por seis livros, que hoje poderíamos comparar a capítulos em uma obra contemporânea. Originalmente escrita em grego, acreditamos que essa era a língua materna de Zósimo, bem como a língua falada em Constantinopla e na maior parte dos territórios orientais do Império Romano. Apenas um manuscrito sobreviveu até os dias de hoje e está preservado na Biblioteca Apostólica do Vaticano. A *História Nova* começa no Livro I com uma referência a Políbio (220 a.E.C. – 146 a.E.C.) e, em seguida, apresenta uma narrativa sobre a hegemonia grega, desde a Guerra de Troia até as conquistas de Alexandre, o Grande (356 a.E.C. – 323 a.E.C.). A obra termina abruptamente no Livro VI, com o iminente saque de Roma por Alarico (370–410) em 410, o que levanta a hipótese de que Zósimo possa ter morrido durante o processo de escrita ou que parte do texto tenha se perdido no processo de cópia do manuscrito (Candau Morón, 1992, p. 17-18; Conca, 2013, p. 21–22).

Zósimo baseou-se em fontes como Eunápio de Sardes (347/349–414) e Olímpodoro de Tebas (380–425), ambos, supostamente, seguidores da religião pagã romana. O manuscrito da *História Nova* teria chegado ao Vaticano por volta de 1475, ano em que a obra aparece pela primeira vez no inventário da biblioteca (Niutta, 2016, p. 162). O manuscrito foi copiado na segunda metade do século X, com sua primeira parte elaborada por dois escribas e, posteriormente, restaurada e complementada por outros dois. Esse trabalho feito por quatro copistas distintos pode ter contribuído para as lacunas e possíveis erros cronológicos presentes no texto.

Uma análise das margens do manuscrito digitalizado revela várias notas acusatórias contra Zósimo, nas quais ele é chamado de mentiroso e criticado, especialmente por sua postura anticristã. Segundo Niutta, essas anotações foram provavelmente feitas por João Xifilino (segunda metade do século X), Máximo Planudes (1260–1305) e Nicéforo Gregoras (1295–1360). Kaldellis sugere que, além desses, outros dois leitores anônimos podem ter contribuído com essas observações (Niutta, 2016, p. 163; Kaldellis, 2015, n.p.).

Jordanes, por outro lado, é um historiador associado ao Império Romano do Oriente, de provável origem gótica, que escreveu suas obras em meados do século VI, em Constantinopla, por volta dos anos 550-551. Conforme apontado por Peter Van Nuffelen e Lieve Van Hoof (2020), Jordanes atuou como *notarius* (secretário)

para um homem chamado Gunthigis, também conhecido como Baza⁴, que ocupava a posição de *magister militum* (Nicholson, 2018, p. 692; Van Nuffelen, Van Hoof, 2020, p. 2). A documentação que utilizamos em inglês sugere que Jordanes se converteu ao cristianismo, embora não esteja claro se isso ocorreu antes ou depois de seu período como *notarius*. Contudo, há uma possibilidade de que ele tenha seguido uma religião gótica antes de sua conversão (Van Nuffelen, Van Hoof, 2020, p. 5). Vale lembrar que, no século IV, muitos godos adotaram o cristianismo ariano, uma forma antitrinitária de cristologia proposta por Ário (250–336), um presbítero de Alexandria. A doutrina ariana negava a consubstancialidade entre o Pai e o Filho, não os considerando iguais. No entanto, ao contrário da maioria dos godos, Jordanes seguia o cristianismo niceno, como observa Stanislav Doležal (2014, p. 152).

Jordanes teria escrito suas principais obras por volta do ano de 551, originalmente em latim. Sua primeira obra, a *Romana*, foi iniciada a pedido de um amigo chamado Vigílio. No entanto, durante o processo de escrita, outro amigo, de nome Castálio, solicitou que Jordanes produzisse uma síntese da obra de Cassiodoro (490–581), narrando a história dos godos. Assim, Jordanes interrompeu a *Romana* para começar a *Getica*, provavelmente devido ao pouco contato direto que teve com a obra original de Cassiodoro, o que o obrigou a redigir grande parte do texto a partir da memória (Croke, 2005, p. 474; Pinto, 2017, p. 200–201). A relação de Jordanes com Vigílio e Castálio parece ser de grande proximidade, uma vez que ele se refere a ambos como *frater* (irmão), indicando uma amizade íntima e duradoura.

Eu desejoso de viajar a favor da corrente em meu pequeno navio, explorar a costa de um litoral tranquilo e, como se diz, colher pequenos peixinhos nas piscinas dos antigos, irmão Castálio, e me compeles a abrir velas rumo ao alto mar e a abandonar a pequena obra que tenho entre as mãos — ou seja, a abreviação das crônicas. Persuades-me a resumir neste pequeno livro, com palavras minhas, os doze volumes do Senador sobre os feitos dos godos desde os tempos antigos até o presente, percorrendo as gerações e reis (*Jord. Get.* 1.1)

Enquanto parto: para quem sabe não querer o peso de tal trabalho e não almeja o ridículo, é um tanto dura a missão imposta; porquanto meu fôlego é fraco para preencher a sua tão magnífica tuba da eloquência. Sobre todo esse peso, ademais, não nos foi permitida a consulta aos seus

4 Não conseguimos encontrar maiores descrições sobre este personagem. Mas Pinto nos ensina que o tio de Baza, chamado Candac, fora patrão do avô de Jordanes, podendo indicar uma ligação entre a família de Jordanes e os generais bárbaros, uma vez que tanto nosso autor quanto o avô atuaram como *notarius* (2016, p. 41).

livros, de modo que busquei seu sentido. Não mentirei, porém: há pouco reli, durante três dias, a narrativa de tais livros, por gentileza do secretário do autor. Deles, contudo, não conservei as palavras; mas creio ter retido integralmente os sentidos e as matérias tratadas (*Jord. Get.* 1.2).

Em relação aos amigos de Jordanes, aos quais ele dedica suas obras, não há informações substanciais sobre suas biografias, já que o autor não oferece detalhes suficientes que possam facilitar a identificação. O'Donnell levanta a hipótese de Vigílio ser o papa, mas não existem evidências claras para sustentar essa suposição, e o tom de Jordanes ao se referir a ele não parece condizente com a forma de tratamento dirigida a um pontífice (1982, p. 223–224).

Quanto às fontes utilizadas por Jordanes, Cassiodoro não foi a única referência. Em ambas as obras, ele recorre a uma ampla gama de autores gregos e latinos, refutando a ideia de que a *Getica* seria uma simples cópia ou compilação da obra de Cassiodoro (Van Hoof; Van Nuffelen, 2017, p. 2). Entre esses autores estão Estrabão (63/64 a.E.C. – 24), Tácito (56 – 117), Déxipo (210 – 273), Floro (século I – século II), Amiano Marcelino (330 – 391), Paulo Orósio (385 – 420), Prisco de Pânio (410 – 471) e Marcelino Conde (século VI). Os tradutores Peter Van Nuffelen e Lieve Van Hoof sugerem que Jordanes pode ter utilizado também as obras de Eunápio de Sardes e Zósimo, dado que a principal fonte de Zósimo era o próprio Eunápio (2020, p. 80–81).

Como mencionado anteriormente, as obras de Jordanes foram escritas em latim, o que gerou debates entre estudiosos como Brian Croke (1987 e 2005), Stanislav Doležal (2014), Otávio Luiz Vieira Pinto (2016) e Gustavo Henrique Soares Sartin (2019), que argumentam que o latim de Jordanes seria limitado, talvez até básico. Dada sua possível origem gótica, o latim pode ter sido seu segundo ou terceiro idioma, aprendido no exercício de sua função como *notarius*, já que, mesmo no Império Romano do Oriente, o latim ainda era a língua usada no exército e na administração burocrática (Croke, 2005, p. 474; Maskarinec, 2020, p. 73).

A *Romana* tinha como objetivo narrar a história dos romanos, começando com uma narrativa bíblica, inspirada pela obra de Jerônimo de Estridão (347 – 420), e terminando no tempo contemporâneo de Jordanes, após o nascimento de Germano (século VI), filho de Matasunta (518 – 581) e Germano (século VI – 550), primo de Justiniano. Esse estilo de narrativa bíblica era comum entre os escritores pós-constantinianos, e Jordanes, como cristão convertido, optou por incorporar passagens do *Gênesis*, mencionando figuras como Adão, Sete, Caim, Enoque e Noé. Já a *Getica* segue uma estrutura semelhante, com prefácio e epílogo breves, narrando

a história dos godos desde sua origem mítica na Escandinávia, chamada de *Scandza*, passando por suas migrações até o norte do Mar Negro, e culminando no tempo presente de Jordanes. O autor ainda distingue em sua narrativa os feitos dos ostrogodos e dos visigodos (Croke, 1987, p. 122–123; Liebeschuetz, 2015, p. 104).

Objetivos e métodos

O objetivo geral de nossa pesquisa é a identificar e analisar os pontos de convergência e divergência presentes nas obras de Zósimo e Jordanes no que diz respeito às ações políticas dos imperadores Teodósio I, Arcádio e Honório e sua relação com os bárbaros, bem como à dinâmica do poder imperial repleta de ideias político-administrativas e militares divergentes. Além disso, busca-se examinar a relação estabelecida entre esses dois autores e a presença de povos bárbaros no âmbito do território romano.

Para alcançar esses objetivos, temos nossa metodologia, onde foi produzido um catálogo seguindo a abordagem de Laurence Bardin (2011), que nos auxiliou na escolha do tema de pesquisa e estruturação da Dissertação. Assim, a consulta aos trechos que serão analisados no futuro é facilitada, bem como a comparação entre o que nossos autores escreveram. Este catálogo será inserido na Dissertação como um apêndice. Além disso, também utilizamos a Análise do Discurso de Dominique Maingueneau (2015), onde o autor explora os diversos modos de manifestação dos discursos e como este recurso discursivo pode construir identidades e conferir sentido às atividades individuais ou grupais. Nesse sentido, o discurso é entendido como um reflexo de suas origens, sendo, portanto, uma ferramenta eficaz para obter uma análise profunda do mundo externo que o originou.

Adicionalmente, consideramos a abordagem teórica da representação, proposta por Roger Chartier (2002) em *A História Cultural: entre práticas e representações*, onde Chartier define a representação como um instrumento utilizado para construir significados do mundo social, seja a partir de um indivíduo ou de um grupo específico. Outro autor ao qual nós nos apoiamos é Peter Burke (2000), que destaca a importância da memória na experiência humana em seu livro *Variedades de História Cultural*. Burke descreve como os autores selecionam memórias específicas, sujeitando-as a processos de distorção e interpretação para adaptar narrativas de acordo com seus próprios interesses.

Acerca da etnogênese, utilizaremos o conceito formulado em 1961 por Reinhard Wenskus (1916 - 2002) no contexto da identidade dos “povos germânicos”, que tem sido empregado por historiadores dedicados ao estudo da Antiguidade Tardia, especialmente em temas relacionados aos bárbaros. Em vez de se limitar às questões de identidade, a etnogênese se mostra mais adequada ao estudo dessas populações. Para auxiliar na compreensão do estudo da etnogênese e das etnias bárbaras, recorreremos às descrições de autores já mencionados, como Michael Maas, Andrew Gillett e Guy Halsall. Além das questões identitárias, a etnogênese também discute questões de etnicidade e comunidade, ajudando-nos a entender processos de inclusão e exclusão nas fronteiras físicas e sociais.

Conclusões parciais

Nossa pesquisa Mestrado está nos estágios iniciais, e a Introdução está sendo redigida e revisada, com um aprofundamento sobre a conceitualização da Antiguidade Tardia, que por si só poderia ser tema de uma extensa discussão. Além disso, abordamos na Introdução questões como os limites cronológicos desse período histórico — tema igualmente extenso —, as interações entre bárbaros e romanos, e recentemente incluímos uma análise sobre a etnogênese. Essa última discussão se justifica, em especial, pela forma como Jordanes descreve as etnias bárbaras, ressaltando a necessidade de especificar essas etnias. Zósimo, por sua vez, generaliza todas as etnias sob o termo “bárbaros”, o que reflete tanto seu preconceito quanto a dificuldade dos autores antigos em distinguir esses diferentes grupos.

Os godos serão particularmente destacados em nosso estudo, dado que a obra de Jordanes é centrada neles, mas diversas outras etnias também são mencionadas e devem ser examinadas com cautela. Isso se deve ao fato de que os romanos não estabeleciam acordos uniformes com todos os bárbaros, variando conforme a etnia em questão. Dessa forma, muitos dos temas abordados na Introdução voltarão a ser discutidos nos capítulos subsequentes com maior profundidade e uma análise mais detalhada. Atualmente, estamos organizando o primeiro capítulo, que incluirá um tratamento detalhado das fontes selecionadas e uma caracterização dos autores.

Entre as observações preliminares e os primeiros resultados de nossa pesquisa, destacamos a produção de um catálogo com as passagens das fontes textuais. Esse levantamento já nos permitiu identificar as intenções dos autores, pontos de convergência e divergência, além de proporcionar uma compreensão inicial das suas posições sobre os temas em estudo, bem como das particularidades de sua escrita.

Os próximos passos incluem o estudo mais aprofundado do contexto histórico escolhido — o século VI da Era Comum —, seguido pela análise das obras e das projeções feitas pelos autores.

Referências

Fontes

- JORDANES. *Romana and Getica*. Translated with Introduction and notes by Peter Van Nuffelen and Lieve Van Hoof. Liverpool: University Press, 2020.
- ZOSIMO. *Storia Nuova*. Introduzione, traduzione e note di Fabrizio Conca. Testo greco a fronte. Milano: BUR, 2013.
- ZÓSIMO. *Nueva Historia*. Introducción y Notas de José M.^a Candau. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- ZOZIMUS. *New History*. A Translation with Commentary by Ronald T. Ridley. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1982.

Bibliografia

- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 39–68, abr. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/fGbD5TshWKbCXScWRZt9hGH/#> Acesso: 28 de set. 2024.
- BROWN, Peter. *O fim do Mundo Clássico*: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CAMERON, Alan. The Date of Zosimu's New History. *Philologus*, vol. 113, issue 1-2, 1969, p. 106-110.
- CAMERON, Averil. *The Mediterranean World in Late Antiquity, 395 – 700 AD*. 2^a ed. London: Routledge, 2012.
- CANDAU MORÓN, José M.^a. La perspectiva histórica de Zosimo. *Erytheia*, 13, p. 17-28, 1992.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural*: entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2 ed. Lisboa: Difusão Editorial, 2002.

- CLARK, Edith Gillian. *Late Antiquity: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 1-12.
- CROKE, Brian. Cassiodorus and the Getica of Jordanes. *Classical Philology*, v. 82, n. 2, 1987, p. 117-134.
- CROKE, Brian. Jordanes and the Immediate Past. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 54, n. 4, 2005, p. 473-494.
- DOLEŽAL, Stanislav. Who was Jordanes? *Byzantion*, v. 84, 2014, p. 145-164.
- FRIGHETTO, Renan. Política e poder na Antiguidade Tardia: uma abordagem possível. *História Revista*, Goiânia, v. 11, n. 1, jan./jun. 2006, p. 161-177.
- GILLET, Andrew. The Mirror of Jordanes: Concepts of the Barbarian, Then and Now. In: ROUSSEAU, Philip. *A Companion to Late Antiquity*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2009, p. 392-408.
- GOFFART, Walter A. *Barbarians and Romans, A.D. 418 – 584*. Chichester: Princeton University Press, 1980.
- HALSALL, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West, 376 – 568*. Cambridge: University Press, 2007.
- JONES, Arnold Hugh Martin; MARTINDALE, John Robert; MORRIS, John. *The prosopography of the Later Roman Empire*. London: Cambridge, v. 2, 1971.
- KALDELLIS, Anthony. The Scholia on the Zosimos manuscript. In: KALDELLIS, Anthony. *Byzantine Readings of Ancient Historians: Texts in translation with introductions and notes*. New York: Routledge, 2015, n.p.
- KULIKOWSKI, Michael. Nation versus Army: A Necessary Contrast. In: GILLET, Andrew (ed.). *On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout and Belgium: Brepols, 2002, p. 69-85.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *East and West in Late Antiquity – invasion, settlement, ethnogenesis and conflicts of religion*. Leiden: Brill, 2015.
- MAAS, Michael. Barbarians: Problems and Approaches. In: JOHNSON, Scott Fitzgerald (ed.). *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 60-91.
- MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. Late Antiquity, the Fall of Rome and the debate over the “end of the Ancient World”. *Revista História*, São Paulo, n. 173, jul.-dez. 2015, p. 81-114.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso e análise do discurso*. Tradução de Sírío Posenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

- MALDONADO, Rafael Alejandro Mesa. *El fin de Roma en la visión de un pagano*. Esbozo sobre la obra de Zósimo, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/40019653/El_fin_de_Roma_a_los_ojos_de_un_pagano_Esbozo_sobre_la_obra_de_Zósimo. Acesso em: 29 de set. 2024.
- MASKARINEC, Maya. Clinging to empire in Jordanes' *Romana*. In: HEYDEMANN, Gerda; REIMITZ, Helmut (ed.). *Historiography and Identity II: Post-Roman Multiplicity and New Political Identities*. Turnhout: Brepols, 2020, p. 71-93.
- McCORMICK, Michael. Emperor and court. In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael. *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: University Press, v. 14, 2008, p. 135-163.
- NICHOLSON, Oliver (Ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, v. 1-2, 2018.
- NIUTTA, Francesca. Zosimus Historicus. In: DINKOVA-BRUUN, Greti. (ed.) *Catalogus Translationum et Commentariorum*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2016, vol. 11, p. 153-210.
- O'DONNELL, James J. The Aims of Jordanes. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 31, n. 2, 1982, p. 223-240.
- PINTO, Otávio Luiz Vieira. *Integrating Magna Dacia: a narrative reappraisal of Jordanes*. 2016. 274 f. Dissertation (PhD) – The University of Leeds, Leeds, 2016.
- PINTO, Otávio Luiz Vieira. As if from this people I traced my origin: hypotheses on the life of Jordanes. *Calamus*, v. 1, 2017, p. 197-222.
- SARTIN, Gustavo Henrique Soares de Souza. *A História dos Godos escrita por Jordanes: estudo e tradução*. 2019. 242 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2019.
- VAN HOOFF, Lieve; VAN NUFFELEN, Peter. *The Historiography of Crisis: Jordanes, Cassiodorus and Justinian in mid-sixth-century Constantinople*. The Society for the Promotion of Roman Studies, 2017.

Caminhos de Santiago de Compostela ontem e hoje: turismo religioso em contexto global

Raisa Sagredo¹

Introdução

O Caminho de Santiago de Compostela, na Península Ibérica, tem servido atualmente de inspiração para a construção de novas rotas de turismo religioso ao redor do mundo, em um contexto global em que entrelaça o ecumenismo, o turismo, o ecoturismo e a diversidade de experiências espirituais e de autoconhecimento. A rota europeia, com origens que remontam ao século IX, traz elementos de medievalismo para a América Latina, local onde nos últimos anos, novos caminhos estão sendo pensados e construídos, conjugando interesses econômicos, religiosos, políticos e práticas sociais da espiritualidade urbana, focadas no conectar-se com a natureza e no autoconhecimento. Esta pesquisa busca compreender como se configuram esses novos caminhos fora da Europa e de que forma se relacionam com a rota de peregrinação medieval de Compostela, mobilizando temporalidades, ressignificações e memórias. Além disso, procuramos refletir, ainda que de forma inicial, sobre como o aporte global pode nos auxiliar a interpretar o fenômeno em sua complexidade, ao traçarmos um paralelo entre os sentidos das peregrinações medievais a Compostela e os sentidos contemporâneos de percorrer esses novos caminhos em solo latino-americano.

1 Doutoranda em História Global na UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina –, Mestre e Graduada em História pela mesma instituição e Pedagoga pela Uninter. Atualmente é bolsista FAPESC e membro do Meridianum – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais/UFSC. E-mail: raisawsagredo@gmail.com.

Este estudo consiste, portanto, em um levantamento de dados (de forma empírica, via internet; e de pesquisa de campo, no caso do Caminho Brasileiro em Florianópolis) dos novos caminhos de peregrinação. Para isso, tomamos como critério de seleção as rotas que inspiraram-se de forma direta no Caminho ibérico e que buscam construir uma ideia de continuidade, de diferentes formas, com Compostela. Nesta pesquisa, também serão tecidas reflexões preliminares sobre a criação dessas novas rotas, baseadas no aporte teórico de Eade e Sallnow da multiplicidade do fenômeno de peregrinação, e no conceito de turismo religioso proposto por Sandra de Sá Carneiro (2004).

Inicialmente, buscamos historicizar o Caminho de Santiago de Compostela, no intuito de compreender, de forma geral, como a sua formação no medievo foi perpassada por questões identitárias, políticas, sociais e subjetivas do peregrinar medieval. Não nos aprofundaremos aqui em temas como os discursos em torno do Caminho durante a Idade Média ou em seus usos políticos – temas que possuem uma grande produção, de forma já consolidada na historiografia.

A primeira parte do artigo busca aproximar os leitores dos sentidos da peregrinação medieval, demarcando também o processo popularização da rota de Compostela após o medievo. Em um segundo momento, propomos, de forma panorâmica, um balanço geral acerca dos caminhos inspirados na rota compostelana, criados na contemporaneidade na América Latina, caracterizando cada um deles. A saber, no Brasil, o Caminho Brasileiro Santiago de Compostela (Santa Catarina), o Caminho Gaúcho de Santiago (Rio Grande do Sul), o Caminho Iniciático de Santiago de Compostela (Paraná); e em outros países, o *Camino Mexicano de Santiago* (México) e o *Camino Argentino de Santiago de Compostela* (Argentina).² Por último, serão tecidas reflexões que comparam os diversos sentidos do peregrinar em questão. Busca-se mesmo que de forma breve, auxiliar a compreender e interpretar o fenômeno de inspiração jacobea em sua complexidade e subjetividade. Que aproximações e distanciamentos podem ser pensadas entre o Caminho de Santiago de Compostela no Medievo e suas ramificações e inspirações no tempo presente?

A partir de discussões da História e da Antropologia, percebemos nesses percursos inspirados em Compostela e no Caminho europeu contemporâneo, a característica da multiplicidade do fenômeno de peregrinação, que consiste em “[...] um espaço ritual capaz de acomodar significados e práticas [...]. O que confere à peregrinação ou ao templo um caráter essencialmente universalista, seria sua capa-

2 Esta pesquisa, em fase inicial e desenvolvida de forma colaborativa, ainda não mapeou todos os caminhos inspirados em Santiago de Compostela existentes na América Latina.

cidade de absorver e refletir uma multiplicidade de discursos [...]” (Eade & Sallnow, 1991, p. 15, tradução nossa). O caráter não excludente e ecumênico que coloca as novas construções desses roteiros inspirados em Compostela como voltadas para o grande público, proporcionando experiências que dialogam com diversas espiritualidades e propósitos, é uma prova dessa multiplicidade, pois como explicam Eade e Sallnow, “o Universalismo é fundamentalmente constituído pela capacidade de um culto entreter e responder a uma pluralidade, em vez de ser constituído por uma unificação de discurso” (1991, p. 15, tradução nossa).

Outro conceito da Antropologia, utilizado para estudar o fenômeno é a categoria de turismo religioso. Como explica Sandra Carneiro, essas peregrinações brasileiras possuem uma relação dialética entre religião e turismo:

Estamos diante de experiências rituais que no sentido “mais tradicional” poderiam ser denominadas de peregrinações, mas que no contexto atual de uma sociedade moderna (brasileira), se constituem em polos de atração de pessoas, justamente por assumirem também, em sua expressão, um aspecto turístico e de lazer. Na construção dessas espacialidades, a relação entre religião e turismo pode ser considerada como um dos elementos centrais. Neste sentido, ao invés de entender o universo ou mundo do turismo como separado (exterior) ao universo ou mundo da peregrinação [...], procuro compreender o diálogo e as possíveis tensões entre estes dois campos, como a emergência de uma expressão moderna de “peregrinação”, que estou chamando de turismo religioso. Estamos assim, diante de uma área polissêmica, espaços transformados em atrativos turísticos e/ou sacralizados” (2004, p. 93).

O termo dialoga também com nossa perspectiva global para analisar o fenômeno jacobeu, que conjuga não apenas elementos religiosos com estruturas turísticas de significados, como também múltiplas temporalidades que se entrelaçam nesse novo e criativo fenômeno, no qual não há uma sobreposição entre estes elementos, mas sim um entrelaçamento, que forma algo novo e de conexões globais. A partir desse aporte, pretende-se investigar de que forma o fenômeno jacobeu vem sendo reatualizado nos últimos anos, através de um olhar panorâmico inicial e atento aos usos do passado e suas ressignificações.

O Caminho de Santiago: historicização e sentidos do peregrinar medieval

Com origens medievais que remontam ao século IX, e inspirada na narrativa lendária do traslado do corpo do mártir Tiago Maior da Galileia para o território da Hispania ainda na Antiguidade, o Caminho de Santiago de Compostela europeu constitui-se de uma gigantesca rede viária, formada por diversos itinerários, de popularidade global. O caminho compostelano teve seu auge entre os séculos XI e XIII, tendo sido instrumento para legitimação do reino de Astúrias em sua criação (Singul, 1999). Ali, no medievo, consolidou-se como centro de peregrinação internacional, compondo as quatro grandes rotas de peregrinação medievais da época, junto à Meca, Roma e à Jerusalém (França, Nascimento & Lima, 2017).

Já na contemporaneidade, a rota foi enfraquecida durante a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais e pela Guerra Civil Espanhola; para em seguida, a partir da década de 80, ganhar mais popularidade e impulso. O Caminho foi declarado Patrimônio da Humanidade pela Unesco em 1985 e considerado o Primeiro Itinerário Cultural pelo Conselho da Europa em 1987. No Brasil, sua popularização deu-se a partir da ampla circulação e sucesso da obra *O Diário de um Mago* (1987) do escritor Paulo Coelho, dentro de todo o contexto da Nova Era.

Sobre os sentidos do peregrinar medieval, a expressão “orar pelos pés” utilizada por Marcelo P. Lima, é um convite a pensar as múltiplas dimensões que constituem tal prática, pois os pés são um meio de locomoção e movimento; as peregrinações, “sem deixar de ser um fenômeno religioso e penitencial, inclui outras facetas da vida social, físico geográfica, cultural, simbólico-imaginária, econômica, política, jurídico-institucional etc” (2017, p.131). A ideia de senso comum da peregrinação cristã enquanto forma de expiação de pecados acaba sendo reducionista, e não leva em conta também o fato das migrações a locais sagrados terem feito parte da dinâmica social durante o Medievo, como atestam diversas fontes primárias da época. Adicionando mais uma camada a essa complexidade de sentidos, há as próprias terminologias medievais utilizadas para os viajantes a lugares sagrados, como romeiros, peregrinos e palmeiros (Lima, 2017, p. 131-135). Comentando acerca desses sentidos do peregrinar, destaca-se então o aspecto devocional e ligado à renovação simbólica do fiel medieval na rota jacobea: a vicira – símbolo do Caminho –, simbolizava as obras do peregrino cristão, que passa a ter sua alma renovada frente a experiência dessa peregrinação. A partir daí,

este fiel conseguiria então garantias no pós-vida: uma estratégia de negociação, tendo em vista que Santiago era um intermediador entre a Terra e os céus, atuando como interventor das almas no purgatório.

Salientamos também as questões políticas por parte das autoridades seculares e eclesiásticas que impulsionaram as peregrinações jacobeias, na intenção ideológica e identitária de confrontar Bizâncio e o Islã, e a busca pela expansão territorial da “Reconquista” que passava por questões políticas e comerciais – ou seja, peregrinar possuía usos estratégicos (Barreiro Rivas, 1997; Rui, 2012). Por último, há também a esfera da socialização que está envolvida nessas peregrinações, como revelam as redes hospitaleiras e a arqueologia na própria cidade de Santiago, com ruas marcadas por vestígios de jogos de entretenimento do contexto medieval, além da própria arqueologia e expansão da urbe de Santiago e de seus muros (Antón, 2010). Por fim, peregrinar à Compostela envolve a visita aos supostos restos mortais do apóstolo, relíquias que conectam os devotos com o passado, operação importante dentro dessa fé, pois “os lugares de memória deram ao cristianismo uma concretude, uma atualização permanente do passado” (Nascimento, 2023, p. 53), e vale lembrar, a religiosidade popular do Medievo teve nas relíquias um papel central. Como explica Renata Nascimento, as relíquias “exprimem o reconhecimento da fragilidade humana [...]. Ao se aproximar destes objetos o devoto procurava incorporar a graça que deles emanava. Acreditavam que esta força espiritual poderia operar maravilhas (Nascimento, 2023, p. 31).

Uma inspiração, diversos Caminhos: um panorama inicial

Tanto a figura de Santiago como o Caminho de Santiago foram, de diversas formas, transplantados para as realidades latino-americanas, manifestando-se em diferentes âmbitos. A imagem do apóstolo e peregrino – que como podemos perceber, não é uma imagem estática e sim dinâmica, como demonstram alguns estudos acerca das transformações das imagens e estátuas de Santiago ao longo do tempo dentro da própria Europa (Torras, 2012;) –, já havia se tornado cavaleiro *matamoros* durante a chamada “Reconquista” ibérica, tornando-se o cavaleiro *mataíndios* do contexto da brutal colonização espanhola (Rui, 2003). Ainda dentro do contexto colonial, Santiago se fez presente através de caminhos e cidades homenageadas com seu nome, como é o caso de Santiago do Chile, capital chilena (fundada em 1541, originalmente com o nome de *Santiago de Nueva Extremadura*) e do município de São Tiago, localizado em

Minas Gerais (fundada em 1750), para citar alguns exemplos. Encontramos também referências ao apóstolo que datam do século XIX, o pequeno município de Santiago localizado no Rio Grande do Sul (fundado em 1884).

Na pesquisa em questão, debruçamo-nos sobre cinco caminhos que se propõem, em suas finalidades, a de alguma forma tentar construir um vínculo de continuidade e/ou de iniciação para com a rota europeia. São eles o Caminho Brasileiro Santiago de Compostela de 21 quilômetros completando o trecho de *A Coruña* na Espanha (2017); o Caminho Gaúcho de Santiago, localizado em Santo Antônio da Patrulha, Rio Grande do Sul que consiste em duas rotas de 12 e 18 quilômetros (2014); o Caminho Iniciático de Santiago de Compostela, ligando as cidades paraenses de Campo Mourão à cidade de Fênix e que possui 100 quilômetros (2024); o *Camino Mexicano de Santiago*, rota na Cidade do México, capital mexicana; e o *Camino de Santiago de Buenos Aires*, consistindo em 27 quilômetros, também completando *A Coruña* (2019) e localizado na Argentina.

Antes, porém, de adentrarmos especificamente na caracterização de cada rota, vale ressaltar que, segundo Sandra Carneiro (2004), Santiago de Compostela inspirou outras rotas em território brasileiro que não necessariamente buscaram uma ideia de continuidade e permanência com o trajeto europeu, mas que mesmo possuindo outros propósitos e outros temas centrais, inspiraram-se na ideia do Caminho compostelano. São eles o Caminho da Luz, o Caminho das Missões Jesuíticas nos Sete Povos das Missões Orientais, o Caminho do Sol, o Caminho Passos de Anchieta e o Caminho da Fé. Carneiro (2008) identificou que desde os anos 2000 é possível perceber a entrada em cena, no Brasil, dessas novas rotas inspiradas no itinerário jacobeu. Destacamos também que no corrente ano de 2024, um projeto de pesquisa tem se dedicado a investigar as reverberações do culto à Santiago no Brasil no âmbito religioso, artístico e sua presença na toponímia brasileira, intitulado “O fenômeno jacobeu como permanência: a popularização do Caminho de Santiago no Brasil”, projeto coordenado pela medievalista Renata C. Nascimento – representante brasileira do Caminho de Santiago de Compostela – e vinculado à Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC/Goiás).³ Como explicado na Introdução, nosso objetivo neste artigo é refletir acerca das rotas contemporâneas que lançam mão desse uso do passado jacobeu.

3 Informações e a descrição detalhada do projeto estão disponíveis no site: https://sistemas.puc-goias.edu.br/sigep/espelhoProjeto/show/961#_ftnref20. Acesso em: 02 de Ago. de 2024.

Caminho Brasileiro Santiago de Compostela – Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

O Caminho Brasileiro Santiago de Compostela está localizado em Florianópolis, capital de Santa Catarina, conhecida desde a década de 1980 pela alcunha de Ilha da Magia em função de seu folclore habitado por bruxas maléficas, lobisomens, boitatás e outros seres fantásticos, aliado ao marketing de suas belezas naturais. A rota foi criada no ano de 2017 por dois jornalistas e peregrinos, Fabio Tucci e Mariana Mansur, e desenvolvida então pela ACACSC – Associação Catarinense dos Amigos de Santiago de Compostela –. O Caminho é reconhecido pela Catedral de Santiago de Compostela e foi oficialmente integrado ao Caminho europeu como sendo um complemento do trajeto histórico de *A Coruña*, na Espanha, que constitui parte do chamado Caminho Inglês – ou seja, seus 21 quilômetros suplementam os 80 quilômetros da rota mencionada na Europa, totalizando então os 100 quilômetros necessários para a obtenção do certificado de peregrinação, *la Compostela*.⁴

Figura 1 – Vista da Trilha do Rapa dentro do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela.



Fonte: <https://toptripadventure.com.br>. Acesso em 03 de Jan. de 2024.

4 A ACACSC disponibiliza credenciais aos peregrinos, reconhecidas pela Sé de Compostela na Espanha, carimbadas assinalando as igrejas pelas quais os peregrinos passam, certificando assim a passagem pelo trajeto. Detalhes sobre as credenciais em: <https://amigosdocaminho.com.br/credencial/>. Acesso em: 21 de Set. de 2023.

Com relação ao Poder Público, recentemente, em 2022, a prefeitura de Florianópolis outorgou o Caminho Brasileiro. Desde então, o circuito conta com placas de sinalização, todas padronizadas com as cores azul e amarelo, contendo também o símbolo imagético da clássica peregrinação jacobea: a vieira. As motivações que levaram à criação do mesmo foram registradas no livro *Caminho Brasileiro Santiago de Compostela: um caminho na Ilha da Magia* (2019), da peregrina Lígia M. Becker. Nele, é explicado que o colegiado de sacerdotes da Catedral de Santiago modificou as exigências, em 2016, para a emissão do certificado de peregrinação. A partir daquele momento, os peregrinos poderiam finalizar os 20 quilômetros da rota da Coruña (que possui 80 quilômetros) em seus países de origem, contanto que houvesse uma comprovação. Assim, os idealizadores empreenderam uma busca para encontrar um lugar que atendesse às exigências de: ser uma cidade litorânea, possuir infraestrutura e aeroporto internacional (Becker, 2019, p. 6-7).

Os idealizadores comentam que encontraram na costa norte de Florianópolis não apenas uma beleza exuberante, mas inclusive semelhanças com a paisagem da Coruña. Eles também conectaram o elemento cultural da pesca por parte do apóstolo ao ofício tradicional de Florianópolis, reconhecida como traço cultural da cidade e de herança açoriana, ou seja, percebemos a primeira das identidades de Santiago, enquanto pescador na região da Galileia, que é então relacionada com o ofício dos pescadores ilhéus, presente nas praias do Caminho Brasileiro – pois podem ser observados, em qualquer época do ano, mas principalmente na época sazonal da pesca da tainha, pescadores em seu labor, barcos de pesca, redes, e ranchos. Nas palavras dos peregrinos, “[...] os barcos de pesca que permeiam a nova rota recordam o ofício mundano do apóstolo e de seus companheiros [...]” (Mansur; Tucci *apud* Becker, 2019, p. 13).

Por último, é interessante perceber que, dentro do imaginário ilhéu, os pescadores têm, por excelência, as bruxas como antagonistas – pois elas são, nas narrativas e causos populares, as causadoras de infortúnios, dando nós nas redes de pesca, furcando embarcações de pesca na madrugada, dentre outras maldades –. Reverberando todo o universo folclórico relacionado ao fantástico e ao bruxólico, toponímias do espaço dentro da rota do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela remetem os trilheiros e peregrinos a esse substrato que dá apelido à Ilha: encontramos a Trilha do Morro das Feiticeiras (Trajeto da Praia Brava até a Praia dos Ingleses), a

Caverna das Feiticeiras (na Praia dos Ingleses, costão sul), a Caverna da Encantada, por exemplo. Surge então a pergunta: como estão coexistindo, neste novo espaço, os elementos folclóricos e os medievalismos referentes à peregrinação jacobea?⁵

Caminho Gaúcho de Santiago – Santo Antônio da Patrulha, Rio Grande do Sul, Brasil

O Caminho Gaúcho de Santiago foi inaugurado no ano de 2014 e consiste em dois trechos, um de 12 quilômetros de extensão e outro de 18 quilômetros – a escolha fica a critério do caminhante –, na cidade de Santo Antônio da Patrulha, município do estado do Rio Grande do Sul, localizado a 70 quilômetros da capital, Porto Alegre. O trajeto mais longo é uma criação mais recente, tendo sido criado em 2018. Assim como o trajeto compostelano, a prefeitura oferece o Certificado do Peregrino, porém, as placas do Caminho Gaúcho não seguem o padrão do Caminho europeu, como é possível ver na imagem a seguir.

Figura 2 – Trecho do Caminho Gaúcho de Santiago.



Fonte: HARTMANN, Marcel. Uma trilha no Caminho Gaúcho de Santiago de Compostela, em Santo Antônio da Patrulha. Gaúcha ZH, 02 de Jan. de 2019. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/verao/noticia/2019/02/uma-trilha-no-caminho-gaucha-de-santiago-de-compostela-em-santo-antonio-da-patrulha-cjrm7sjg9027z01q9ogga6yb7.html>. Acesso em: 02 de Ago. de 2024.

5 Ver a discussão em: HARZ, Cauana; SAGREDO, Raísa. Entre Bruxas e São Tiago: o fantástico e o religioso no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela. In: SASSO, Iasmim E.; SILVA, Carlos Roberto Da.; *Anais da XIII Semana Acadêmica de História UDESC*. VOL. 13, N.1 (2023). ISSN: 2316-8773, 2023.

Segundo o portal oficial da prefeitura do município, o Caminho Gaúcho “foi escolhido pelo Cônsul Espanhol José Pablo Aguilar pela semelhança do local com o caminho da Espanha”, mais especificamente, com os últimos 100 quilômetros do Caminho Espanhol.⁶ Percebemos no discurso oficial vinculado, um forte apelo em torno das belezas naturais da região, uma zona rural banhada pela Lagoa dos Barros e que traz mais uma vez à tona a questão do contato com a natureza e a cultura de trilhas, presentes em alguns destes caminhos analisados. Salientamos também as mudanças sociais perceptíveis quando da consolidação de tais rotas, que passam a modificar a dinâmica social e econômica de seus entornos. No caso do Caminho Gaúcho mais curto que completou uma década de existência no corrente ano de 2024, a secretária de Cultura, Turismo e Esportes afirmou em entrevista que os impactos da criação da rota foram positivos, impulsionando a economia: “observamos um aumento significativo na procura por produtos e serviços locais, o que fortalece pequenos negócios e gera oportunidades para os moradores. Portanto, além de um importante marco turístico [...], também é um motor de desenvolvimento econômico e social” (Moura, 2024). Por fim, discursos institucionais sobre essa rota a colocam em um contexto global.

Caminho Iniciático de Santiago de Compostela – Campo Mourão e Fênix, Paraná, Brasil

Idealizado em 2022, o Caminho Iniciático no estado do Paraná possui trilhas já abertas, porém segue sendo um projeto em vias de implementação, possuindo todavia pouca sinalização. A rota tem início no município de Campo Mourão, e passando por mais três municípios, chega à cidade de Fênix, sendo formada por 104 quilômetros. No trajeto, destacam-se trilhas, mais de dez igrejas e imagens em capelas, e segundo afirmação do idealizador Ruben Moyano em entrevista à mídia local, 75% do trajeto é de caráter rural, enquanto 25% pertence à área urbana (Dalefee, 2024). Até o presente momento, o Caminho Iniciático de Compostela segue em construção, sendo que no ano de 2023 a região foi visitada e avaliada por engenheiros, e também foram analisadas propostas conciliando o projeto do Caminho ao Plano Diretor da cidade, segundo a imprensa (Dalefee, 2024).

6 PREFEITURA DE SANTO ANTÔNIO DA PATRULHA. Site oficial. Disponível em: <http://www.santoantoniopatrulha.rs.gov.br/pmsap/Caminho%20de%20Santiago%20em%20Santo%20Ant%C3%B4nio%20da%20Patrulha>. Acesso em: 23 de Abr. de 2024.

Figura 4 – Placa no Caminho Iniciático.



Fonte DALEFEE, Dilmércio. Caminho Iniciático de Santiago de Compostela de Campo Mourão agora tem cavaleiro e Capelão. *Tribuna do Interior*, Campo Mourão, 22 de Jul. de 2024. Disponível em: <https://www.tribunadointerior.com.br/campo-mourao/caminho-iniciatico-de-santiago-de-compostela-de-campo-mourao-agora-tem-cavaleiro-e-capelao/>. Acesso em 01 de Ago. de 2024.

Observa-se que o estado do Paraná possui destaque no âmbito do turismo religioso, e que a criação do trajeto em questão é resultado de uma iniciativa que já vem sendo construída em intenso diálogo com o próprio Governo Estadual – que lançou o convênio para implementação do Caminho Iniciático durante um evento do próprio governo, o Governo 5.0 –. Em tal convênio, a iniciativa privada está presente de forma marcante, como pudemos perceber na cobertura jornalística sobre o tema, articulando-se com o Governo do Estado, com os municípios envolvidos, e com a Diocese. O caminho paranaense é contíguo à Rota da Fé, percurso implantado pela Diocese de Campo Mourão e que já possui 60 itinerários, e segue em desenvolvimento para a implementação. No caso do Caminho Iniciático, percebemos mais uma vez os discursos oficiais que afirmam o protagonismo da rota como “a primeira”, o grande interesse político e econômico de sua construção, e os elementos locais que passam a coexistir no novo espaço, como no fim do Caminho, em Fênix, onde encontram-se ruínas de construções jesuítas – se pretende, a propósito, erigir no futuro “uma réplica da antiga cidade jesuíta de Vila Rica do Espírito Santo como parte do roteiro” (Pereira, 2024).

Camino Mexicano de Santiago – Cidade do México, México

Figura 5 – Iglesia de Santiago de Tlatelolco



Disponível: <https://www.eluniversal.com.mx/desinos/estrenan-ruta-camino-mexicano-de-santiago>.
Acesso em: 04 de Out. de 2024.

Este roteiro igualmente traz inúmeras provocações ao pensarmos sobre memória, pois a Cidade do México foi, no passado mesoamericano, a capital do Império Asteca, *Tenochtitlán*. Ali, sob suas ruínas após a queda de *Tenochtitlán* em 1521, ergueram-se igrejas cristãs e edificações, sobreposição visível como marca do violento processo colonizador. Atualmente, *Ciudad de Mexico* construiu a rota do *Camino Mexicano de Santiago*, mas diferente da ideia de complementaridade com o trecho europeu, este caminho busca conectar todas as igrejas e capelas dedicadas a Santiago dentro do país, sendo a primeira dessa natureza em torno do apóstolo, segundo a Secretaria de Turismo do México.⁷ As informações encontradas sobre este trajeto são escassas, como o tamanho total do percurso, por exemplo, mesmo ele estando presente no site oficial da Secretaria de Turismo mexicana (Sectur), permanece ausente no portal.

⁷ INICIA En México La Primera Ruta De Turismo Religioso Y Cultural “El Camino Mexicano De Santiago”. *Secretaría de Turismo de México*, 2024. Disponível em: <https://www.gob.mx/sectur/prensa/inicia-en-mexico-la-primera-ruta-de-turismo-religioso-y-cultural-el-camino-mexicano-de-santiago?idiom=es-MX>. Acesso em: 13 de Fev. de 2024.

O trajeto foi inaugurado em 2018 pelo *Consejo de la Orden del Camino de Santiago*⁸, conectando as cidades de Querétaro, San Miguel de Allende, Guanajuato e a Cidade do México, que contém algumas obras arquitetônicas listadas como Patrimônio Mundial da Unesco, como a própria *Parroquia de Santiago Apóstol*, localizada na *Plaza de las Tres Culturas*, em Tlatelolco, a sede do trajeto. Porém, neste levantamento inicial, encontraram-se diversos discursos em torno do *Camino Mexicano*. Em termos de turismo, a página oficial do Governo Mexicano celebra a criação do mesmo e seus impactos positivos, propondo mais conexões e diálogos entre México e Espanha: “*El objetivo es enlazar los productos turísticos de España con México [...]. La Orden del Camino de Santiago, declarada en España, es de interés nacional, está presente en 25 países y a esta lista se sumará México*”⁹.

Percebe-se, no caso mexicano, um viés fortemente estatal, onde identifica-se um esforço para conectar a memória do apóstolo – que já é presente de forma marcante no país – a essa rede internacional em torno do mesmo. Como prova dessa forte presença de Santiago em território mexicano, há um dado muito interessante fornecido pelo *Instituto Nacional de Estadística y Geografía* (INEGI), informando que existem 526 localidades que carregam o nome Santiago dentro do território mexicano, motivo que embasa a afirmação do próprio Governo de que “*Santiago es un santo muy venerado en nuestro país*”¹⁰. Ou seja, na prática discursiva, a relação de continuidade com Compostela é constantemente construída.

Camino Argentino de Santiago de Compostela – Buenos Aires, Argentina

A cada ano, nos dias 25 de Julho, realiza-se em Buenos Aires, capital argentina, a *Festividad de Santiago Apóstol*, e junto a este evento, uma peregrinação que une a Igreja dedicada a Santiago (a *Parroquia Santiago Apóstol*, inaugurada em 1932, no bairro Núñez) à Igreja de *San Ignacio de Loyola* (norte de Buenos Aires). O “*Cabildo de la Catedral de Santiago considera este tramo como primera etapa del Camino Inglés desde A*

8 FERREGRINO, Alejandro. Camino de Santiago: Iniciar en Tlatelolco y terminar en España. *Desde la fe: Revista Quincenal de la Arquidiócesis de México*, 2019. Disponível em: <https://desdelafe.mx/noticias/iglesia-en-mexico/camino-de-santiago-como-iniciar-en-tlatelolco-y-terminar-en-espana/>. Acesso em: 13 de Fev. de 2024.

9 SECRETARÍA DE TURISMO DE MEXICO. Op Cit.

10 Idem.

*Coruña, y lo bautizó “Camino Argentino de Santiago de Compostela”*¹¹, consistindo em um trajeto de 27 quilômetros. A ideia deste caminho é também a de complementar o trajeto de *A Coruña*, porém, adiciona-se aqui a intensão de conectar pontos urbanos vinculados ao apóstolo, que fornecem então credenciais que são validadas como etapa do Caminho Inglês. Este caminho foi criado no *Año Xacobeo* 2021-2022, momento no qual foi declarado “*Interés Cultural y Turístico por parte de la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires al Camino Argentino de Santiago de Compostela*”¹².

Figura 5 – Estela no Caminho Argentino



Fonte: TODOS los detalles del Camino de Santiago en Buenos Aires. Turismo Religioso.Travel. Disponível em: <https://www.turismoreligioso.travel/circuitos-turisticos/camino-de-santiago-en-buenos-aires/>. Acesso em: 24 de Abr. de 2024.

Dentro do trajeto argentino, os caminhantes passam pela *Basílica del Pilar* (que contém relíquias de seis santos), *Basílica del Socorro*, pela Catedral Metropolitana, pela *Parroquia San Ignacio de Loyola* (a igreja mais antiga de Buenos Aires, construída pelos jesuítas em 1675), e propondo também a ideia de contato com a natureza mesmo estando em uma área urbana, pela Reserva Ecológica *Costanera Sur* e pelas margens do Rio da Prata. Outros elementos de destaque da rota, além do contato com a natureza em área urbana, são os elementos presentes da igreja *San Ignacio de Loyola*. Nela, en-

11 LAVALLE, Miguel Cabrera. BAIGLESIAS – Iglesias de Buenos Aires, 2024. Disponível em: <https://baiglesias.com/parroquia-santiago-apostol/>. Acesso em: 03 de Ago. de 2024.

12 LAVALLE, Op. Cit.

contra-se um retábulo do apóstolo feito em madeira e pintado de dourado, feito pela comunidade galega de Buenos Aires no fim do século XVIII, um painel central com o escudo da Galícia e com a clássica estrela compostelana de oito pontas, além de um grande cruzeiro de mármore construído no piso, inserido em 2018, marcando a presença dessa igreja como pertencente também ao itinerário *Camino Blanco de Santiago*, rota que vai desde a Antártida até Compostela na Europa (Villar, 2023).

Caminhando entre temporalidades e ressignificações

As cinco rotas descritas, inspiradas diretamente em Santiago de Compostela suscitam questões referentes a identidades, usos do passado, temporalidades múltiplas conjugando diversas experiências de tempo e ressignificações em torno do apóstolo Santiago. Como característica do comportamento turístico moderno, Dean MacCannell afirma que este pode ser interpretado como uma continuação das peregrinações tradicionais, carregando sentidos e valores que em outros momentos estiveram condensados nesta experiência religiosa.

Como é perceptível nos discursos oficiais contemporâneos sobre o Caminho Santiago de Compostela, o caráter ecumênico, universalista e global do mesmo é explícito, e conecta-se com a proposta de uma experiência não restrita ao Cristianismo. Caminhar no Caminho é hoje uma questão na qual o autoconhecimento adquiriu grande relevância, tanto no discurso oficial como nas experiências vividas pelos peregrinos – como atesta a imensa variedade de obras de relatos de viajantes contemporâneos de várias nacionalidades –, englobando experiências místicas pessoais plurais.

Como mostram diversos estudos acerca da espiritualidade medieval, nesse passado a dimensão espiritual e corporal não eram percebidas de forma separada, enquanto hoje, frente às aceleradas rotinas modernas e a crise global, no ritmo frenético do capitalismo, há um movimento de muitas pessoas buscando repensar sua relação com o mundo e consigo mesmas. Sobre essa busca de distanciamento do cotidiano, Cohen (1979) aproximou as práticas turísticas das de peregrinação, propondo que essa ênfase no distanciamento do cotidiano é um elemento comum entre turismo e peregrinação. E segundo Carneiro (2004, p. 73), esse desejo por romper de alguma forma o cotidiano pode ser entendido como uma resposta “à busca de novas referências identitárias em um contexto de fragmentação e multiplicidade de vida no mundo moderno”.

Percebemos também que os três caminhos localizados no Brasil, que podem ser agrupados por nós como parte de um circuito regional sul – pois localizam-se nos três Estados que compõem a macrorregião Sul do país –, possuem como característica marcante o desejo de aproximação com a contemplação da natureza, prezando pelo contato com o meio ambiente enquanto parte da peregrinação, em seus discursos, o que nos permite aproximar tais rotas brasileiras, às características das práticas de espiritualidade/religiosidade urbanas, ou seja, práticas que podem ser experienciadas nos grandes centros urbanos. Em qualquer um dos Caminhos analisados, os peregrinos têm a oportunidade de romper barreiras temporais, graças a elementos como emoções, memórias e sentimentos, sempre dinâmicos. Como explica Nascimento ao discorrer sobre o campo afetivo na obra *Os sentidos do sagrado no Ocidente medieval* (2021), e trazendo diferentes teóricos, uma cultura afetiva está socialmente em construção constante, ou seja, os sentidos do sagrado são, no Medievo, múltiplos. É interessante pensar, hoje, os espaços que remetem a Compostela como sugerem Carneiro e Steil, como “pontos convergentes e divergentes entre o catolicismo e as religiões do *self*” (2008, p. 103). Segundo os mesmos autores, esses caminhos:

[...] estariam reinterpretando ou ressignificando as peregrinações dentro de uma outra perspectiva que parece substituir os conteúdos da tradição dominante do catolicismo pela reflexividade (Giddens 1991). Mas, os eventos estudados parecem sinalizar não apenas para a recriação ou invenção de novas peregrinações em contextos particulares, mas também apontam para as transformações que ocorrem quando os sujeitos religiosos incorporam o turismo como mediação da experiência do sagrado que absorve elementos de lazer, de consumo e de *marketing* (2008, p. 113).

Por último, destacamos mais uma vez a presença de múltiplas temporalidades, de forma geral, nessas novas rotas, nas quais os indivíduos vão se apropriando e ressignificando o passado de suas regiões. Alguns exemplos nos convidam a pensar nesse sentido, como o caso do *Camino Mexicano*, no qual a *Parroquia de Santiago Apóstol* foi construída sobre as pedras do Templo Mayor a mando de Hernán Cortés, que dedicou a edificação a Santiago em 1527; logo, a essa experiência da colonização, sobrepondo visivelmente a materialidade de diferentes cosmovisões, soma-se a experiência da peregrinação compostelana. Neste espaço mexicano, a própria inauguração do Caminho Mexicano é outro interessante exemplo: instalou-se uma placa para celebrar o ato, e, nessas mesmas ruínas, foram realizadas apresentações de

danças pré-hispânicas de origem Chichimeca.¹³ Eis uma cena intrigante, ao recordarmos o Santiago *mataíndios* de outrora, no âmbito de práticas sociais e memórias. Outro convite à reflexão é o Caminho em Florianópolis, o qual parte do trajeto passa por toponímias do folclore local relacionado às bruxas.

Estes novos espaços, repletos de estruturas de significados, (re)atualizam práticas sociais e constituem-se de solo fértil para historiadores e para abordagens inter e transdisciplinares. Como destacam Carneiro e Steil (2003), “nem toda peregrinação é uma forma de turismo e vice-versa. Entretanto, quando ambos convergem em um mesmo evento, encontramos um objeto fecundo de oportunidades de compreensão do fenômeno religioso” (2004, p. 73). Pensando em algumas das continuidades entre o Caminho medieval e os Caminhos contemporâneos, encontramos uma pluralidade de sentidos e motivações que articulam o âmbito cultural, social e político. Falta ainda, de forma literal e em termos historiográficos, muitos “caminhos” a serem explorados.

Referências

- ACACSC- ASSOCIAÇÃO CATARINENSE DOS AMIGOS DO CAMINHO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA. *Site oficial*. Disponível em: <https://www.amigosdocaminho.com.br/>. Acesso em: 02 de Fev. de 2017.
- ANTÓN, José María Monsalvo. *Atlas Histórico de la España Medieval*. Editorial Síntesis: Madrid, 2010.
- BARREIRO RIVAS, J.L. *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval – Estudio del Camino de Santiago*. Madri: Publicac/Tecnos, 1997.
- BECKER, Maria Ligia Knabben. *Caminho Brasileiro Santiago de Compostela: um caminho na Ilha da Magia*. Florianópolis, SC: 2019.
- CARNEIRO, Sandra M. C. de Sá. Novas Peregrinações Brasileiras e suas Interfaces com o Turismo. *Ciências Sociais e Religião*, ano 6, n. 6, Porto Alegre: Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul, p. 71-100, 2004.
- CARNEIRO, Sandra M.C. de Sá. *A Pé e com Fé: brasileiros no Caminho de Santiago*. São Paulo: Attar: 2007.
- DALEFEE, Dilmércio. Caminho Iniciático de Santiago de Compostela de Campo Mourão agora tem cavaleiro e Capelão. *Tribuna do Interior*, Campo Mourão, 22 de Jul. de 2024. Disponível em: <https://www.tribunadointerior.com.br/cam->

13 SECRETARÍA DE TURISMO DE MÉXICO. Op. Cit.

po-mourao/caminho-iniciatico-de-santiago-de-compostela-de-campo-mourao-agora-tem-cavaleiro-e-capelao/. Acesso em: 01 de Ago. de 2024.

EADE, John & SALLNOW, Michael. *Contesting the sacred: The Anthropology of pilgrimage*. London/New York: Routledge.

FEREGRINO, Alejandro. Camino de Santiago: Iniciar en Tlatelolco y terminar en España. *Desde la fe: Revista Quincenal de la Arquidiócesis de México*, 2019. Disponível em: <https://desdelafe.mx/noticias/iglesia-en-mexico/camino-de-santiago-como-iniciar-en-tlatelolco-y-terminar-en-espana/>. Acesso em: 13 de Fev. de 2024.

FRANÇA, S. S. L.; NASCIMENTO, R. C. de S.; LIMA, M. P. *Peregrinos e Peregrinação na Idade Média*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HARTMANN, Marcel. Uma trilha no Caminho Gaúcho de Santiago de Compostela, em Santo Antônio da Patrulha. Gaúcha ZH, 02 de Jan. de 2019. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/verao/noticia/2019/02/uma-trilha-no-caminho-gaucha-de-santiago-de-compostela-em-santo-antonio-da-patrulha-cjrm7sjg9027z01q9ogga6yb7.html>. Acesso em: 02 de Ago. de 2024

HARZ, Cauana; SAGREDO, Raísa. Entre Bruxas e São Tiago: o fantástico e o religioso no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela. In: SASSO, Iasmim E.; SILVA, Carlos Roberto Da.; *Anais da XIII Semana Acadêmica de História UDESC*. VOL. 13, N.1 (2023). ISSN: 2316-8773, 2023.

INICIA en México La Primera Ruta De Turismo Religioso Y Cultural “El Camino Mexicano De Santiago”. *Secretaría de Turismo de México*, 2024. Disponível em: <https://www.gob.mx/sectur/prensa/inicia-en-mexico-la-primera-ruta-de-turismo-religioso-y-cultural-el-camino-mexicano-de-santiago?idiom=es-MX>. Acesso em: 13 de Fev. de 2024.

LAVALLE, Miguel Cabrera. BAIGLESIAS – Iglesias de Buenos Aires, 2024. Disponível em: <https://baiglesias.com/parroquia-santiago-apostol/>. Acesso em: 03 de Ago. de 2024.

LIMA, Marcelo Pereira. Muito mais do que um modo de “orar com os pés” – As peregrinações jacobitas medievais em textos legislativos e normativos. In: FRANÇA, Susani Silveira Lemos; LIMA, Marcelo Pereira; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Peregrinos e peregrinação na Idade Média*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017, p. 131-209.

MALUF, Sônia Weidner. *Encontros perigosos: análise antropológica de narrativas sobre bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Dissertação de Mestrado em Antropologia.

Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 1989.

MOURA, Liliane. Caminho Gaúcho de Santiago celebra 10 anos em Santo Antônio da Patrulha Jornal do Comércio. *Jornal Cidades*, Porto Alegre, 16 de Out de 2024. Disponível em: <https://www.jornaldocomercio.com/jornal-cidades/2024/10/1175752-caminho-gaucha-de-santiago-celebra-10-anos-em-santo-antonio-da-patrolha.html>. Acesso em: 03 de Nov. de 2024.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Nos passos de Cristo e de seus apóstolos – Relatos de viagem e peregrinações. In: FRANÇA, Susani Silveira Lemos; LIMA, Marcelo Pereira. *Peregrinos e peregrinação na Idade Média*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval: Emoções, Devoções e Culto às Relíquias Cristãs*. Curitiba: CRV, 2023.

PORTAL OFICIAL DE TURISMO DA ESPANHA. Disponível em: https://www.spain.info/pt_BR/caminho-desantiago/caminhoprimitivo.santiago/#:~:text=O%20Caminho%20Primitivo%20percorre%20trechos,tem%20cerca%20de%20300%20quil%C3%B4metros.

PREFEITURA DE SANTO ANTÔNIO DA PATRULHA. Site oficial. Disponível em: <http://www.santoantoniodapatrolha.rs.gov.br/pmsap/Caminho%20de%20Santiago%20em%20Santo%20Ant%C3%B4nio%20da%20Patrulha>. Acesso em: 23 de Abr. de 2024.

PROJETO DE PESQUISA O FENÔMENO JACOBEU COMO PERMANÊNCIA: A POPULARIZAÇÃO DO CAMINHO DE SANTIAGO NO BRASIL. Coordenadora: Renata Cristina de Sousa Nascimento. PUC/Goiás. Disponível em: https://sistemas.pucgoias.edu.br/sigep/espelhoProjeto/show/961#_ftn-ref20. Acesso em: 02 de Ago. de 2024.

RUI, A. J. O culto a São Tiago e a legitimação da Reconquista Espanhola. *Anais dos Simpósios da ABHR*, [S. l], v. 13, 2012. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/428>.

RUI, A, J. *São Tiago da Reconquista Espanhola à Conquista da América*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Brasil. 2003.

SANTOS, Juberto de Oliveira. São Tiago Maior: o Apóstolo Mataíndios (séculos XVI E XVII). *Anais Eletrônicos do VIII Encontro Internacional da ANPHLAC*, Vitória, 2008.

- SINGUL, Francisco. *O Caminho de Santiago: a peregrinação ocidental na Idade Média*. Rio de Janeiro:EdUERJ, 1999.
- STEIL, C. A.; CARNEIRO, S. DE S. Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 28, n. 1, p. 105–124, jul. 2008.
- TODOS los detalles del Camino de Santiago en Buenos Aires. *Turismo Religioso.Travel*. Disponível em: <https://www.turismoreligioso.travel/circuitos-turisticos/camino-de-santiago-en-buenos-aires/>. Acesso em: 24 de Abr de 2024.
- TORRAS, Begoña Farré. Do apóstolo ao peregrino: a iconografia de São Tiago na escultura devocional medieval em Portugal. *Medievalista* [Online], 12 | 2012.
- TOMAZOLLI, et al. Espeleologia na Ilha de Santa Catarina: um estudo preliminar das cavernas da Ilha. *Espeleo-Tema*, v. 23, nº2, SBE – Campinas, SP, 2012.
- VICOSE, Jordano. *Latinização litúrgica e Peregrinações: a ascensão eclesíastica da Igreja de Santiago de Compostela no decorrer do século XII*. 2016. 118 f. Dissertação (Mestrado em História Ibérica) - Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2016.

Caminhos do desterro: a fronteira como espaço transcultural no *Cantar de Mio Cid* (1207)

Isabele Pacheco Dias¹

Introdução

No que concerne às atuais discussões no campo da História Medieval que buscam superar antigos paradigmas eurocêntricos e explorar abordagens globais e conectadas no estudo da Idade Média, as fronteiras têm se mostrado um objeto de estudo privilegiado, nos possibilitando observar com maior clareza os trânsitos e entrelaçamentos que conectam as diversas sociedades do espaço afro-euroasiático medieval. Antes espaços de contato do que de separação, as fronteiras medievais são caracterizadas pela instabilidade e permeabilidade, se transformando constantemente em função de conflitos, tratados e alianças. Tais características se fazem especialmente evidentes na Península Ibérica, onde a ocupação islâmica a partir do século VIII resultou em constantes transformações e reconfigurações territoriais e políticas que atravessaram um período de oito séculos.

Uma das fontes nas quais melhor podemos observar esse cenário é o famoso *Cantar de Mio Cid*, um cantar de gesta castelhano cujo manuscrito mais antigo de que se tem conhecimento data de 1207, que narra os feitos do lendário cavaleiro castelhano Rodrigo Díaz de Vivar (1043-1099), conhecido, entre outras coisas, pela conquista da taifa de Valência em 1094. Produzido entre as decisivas batalhas de Alarcos (1195) e Navas de Tolosa (1212), o CMC se insere num contexto de

¹ Graduada em História pela Universidade Federal de Santa Catarina, integrante do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais - *Meridianum*. Contato: pachecobelel@gmail.com.

acirramento das tensões entre o reino de Castela e o califado Almóada², marcado pela produção de diversas obras que aludiam a momentos históricos da cristandade peninsular, que tiveram o papel de difundir entre a população cristã um “espírito de Cruzada” (Mínguez, 2004, p. 310) diante dos crescentes embates contra os almóadas.

O CMC, no entanto, destaca-se entre tais obras pela forma multifacetada com a qual se refere aos diversos sujeitos muçulmanos presentes na narrativa e pela centralidade que confere à fronteira e às relações fronteiriças, contrastando com as crônicas e cantares de gesta nas quais o caráter de guerra santa e antagonização dos muçulmanos de maneira geral são mais evidentes.

A presente comunicação é um recorte da pesquisa desenvolvida como monografia de conclusão do curso de História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), no qual teceremos considerações acerca do caráter transcultural da fronteira no *Cantar de Mio Cid*, buscando identificar de que formas esse caráter se manifesta a partir da análise de três aspectos da narrativa, a saber: a figura do protagonista, o espaço físico da fronteira e os habitantes fronteiriços.

Para tanto, contamos com o aporte metodológico da hermenêutica imaginativa de Márcia Schuback (2000), que propõe uma aproximação da racionalidade própria da fonte medieval ao analisá-la a partir de seus próprios conceitos e categorias para somente então dialogar com os conceitos heurísticos alheios ao medievo. A partir desta abordagem, dialogamos com o conceito de entrelaçamentos transculturais (Silveira, 2019), que diz respeito aos processos de integração no medievo, tanto em macro quanto em micro escala, valorizando as trocas e conexões entre diferentes culturas e sociedades.

O protagonista

A centralidade da fronteira no *Cantar de Mio Cid* se faz evidente em diversos aspectos e momentos da narrativa, como buscaremos demonstrar ao longo deste capítulo. Um dos exemplos mais claros desse caráter fronteiriço, no entanto, reside não apenas nos limites do universo narrativo da fonte, mas na própria figura histórica do protagonista, Rodrigo Díaz de Vivar, o Cid Campeador.

2 Dinastia muçulmana norte-africana que sucedeu os Almorávidas no domínio da Península Ibérica a partir do século XII, reunificando o que restara dos reinos taifas e ameaçando as pretensões expansionistas cristãs.

Objeto de muitas paixões e narrativas nacionalistas na Espanha contemporânea, El Cid é considerado um herói da cristandade e símbolo da chamada “Reconquista”, conceito cunhado pela historiografia espanhola oitocentista para se referir ao movimento de expansão territorial cristã em direção aos territórios muçulmanos, que frequentemente interpreta a totalidade do período da ocupação muçulmana da Península Ibérica como um conflito constante entre duas unidades opostas (Vasconcelos, 2021, p. 110-111). No entanto, a trajetória guerreira de Rodrigo Díaz é um reflexo da complexidade das relações entre as diferentes culturas religiosas e forças políticas peninsulares de sua época, complexidade essa que vem sendo levantada pelas atuais críticas à tradição historiográfica da Reconquista³.

Nascido em Vivar, vilarejo nos arredores de Burgos, por volta de 1045, Rodrigo cresceu durante o primeiro momento do chamado período de taifas, no qual unidade política de Al-Andalus se fragmentara em diversos pequenos principados e emirados independentes após a queda do califado Omíada de Córdoba, cidade que até então havia sido o centro político e administrativo do território islâmico peninsular. Sua carreira começa como escudeiro do infante Sancho, primogênito do rei Fernando I e da rainha Sancha de Leão e Castela. A serviço de Sancho, Rodrigo se destaca na corte castelhano-leonesa por suas habilidades em combate, logo ascendendo ao posto de cavaleiro.

Desde seus tempos ao lado de Sancho, Rodrigo atuou na mediação das relações do reino de Leão e Castela com seus tributários muçulmanos, como era próprio dos cavaleiros das cortes cristãs peninsulares, possivelmente participando inclusive da Batalha de Graus (1063), na qual as tropas leonesas prestaram ajuda ao emir al-Muqtadir de Zaragoza contra Ramiro I de Aragão, irmão e rival de Fernando I (Porrinas González, 2018). No entanto, é com a morte de Sancho em decorrência da disputa sucessória entre os filhos de Fernando I, e a consequente ascensão de Alfonso VI ao trono de Leão e Castela, que Rodrigo Díaz virá a conquistar a notoriedade que o imortalizou como El Cid Campeador.

Exilado por duas vezes por Alfonso VI, Rodrigo passou uma parte significativa de sua trajetória atuando como mercenário a serviço tanto de reinos cristãos quanto muçulmanos. Durante seu primeiro exílio, entre 1081 e 1086, Rodrigo residiu na taifa de Zaragoza, sob a proteção do emir al-Muqtadir, sendo integrado a sua corte e eventualmente se tornando comandante do exército de Zaragoza, incorporando ainda contingentes de soldados muçulmanos às suas próprias hostes, que o acom-

3 Entre as quais cabe citar Ríos Saloma (2008), García Sanjuán (2018) e Vasconcelos (2021).

panhariam ao longo de toda a sua trajetória (Porrinas González, 2018). Richard Fletcher (2002, p. 171) afirma que foi possivelmente neste período que sua fama como *Cid* e *Campeador* se espalhou entre cristãos e muçulmanos.

A alcunha de Cid Campeador por si só é uma marca da transculturalidade que caracteriza a trajetória de Rodrigo: por um lado, *Campeador* é a forma românica do título em latim *campi doctor*, amplamente utilizado nas crônicas e gestas cristãs que relatam seus feitos, aludindo à sua maestria nas batalhas campais (Fletcher, 2002, p. 158). Já *Cid* seria um título de origem árabe, que aparece na documentação a partir de 1147, mas que possivelmente já era utilizado durante a vida do herói (Fletcher, 2002, p. 13). Há debate sobre a origem etimológica do epíteto: embora seja mais comumente associado à palavra árabe *sayyid* (ou *sidi* na forma dialetal andalusina), significando “senhor”, Epalza defende que a origem estaria no título de “leão”, do árabe andalusino *sid*, atribuído à chefes militares árabes, antes de ser associado ao arabismo mais conhecido pelos cristãos, *sidi* “senhor” (Epalza, 1991, p. 121).

Após uma breve reconciliação com Alfonso VI, Rodrigo é novamente exilado em 1088. Desta vez destituído de suas posses, Rodrigo passa atuar como mercenário independente na região do Levante peninsular, acumulando uma série de vitórias em batalha que atingiram seu ápice com a conquista da taifa de Valência em 1094. Ao conquistar Valência, Rodrigo se torna quase tão poderoso quanto o próprio Alfonso VI, representando um importante empecilho no avanço dos Almorávidas, que agora avançavam sobre os reinos taifas para conter o avanço cristão em direção ao sul. Rodrigo não voltou a se submeter a Alfonso e se tornou praticamente invencível contra qualquer reino cristão, tendo construído uma ampla rede de alianças com os muçulmanos peninsulares.

A origem nobiliárquica de Rodrigo é controversa — embora o CMC não entre em detalhes sobre sua origem e posses, parece retratá-lo essencialmente como um baixo nobre, buscando justamente criar uma imagem de cavaleiro castelhano que ascende socialmente por mérito próprio, como antítese das figuras da alta nobreza leonesa, que por sua vez são antagonizadas e ridicularizadas pela fonte. Em parte por falta de indícios genealógicos mais precisos, e em parte pela intenção de destacar o caráter excepcional e heróico de Rodrigo, a interpretação de sua origem como um baixo nobre, filho de um capitão de fronteira, foi defendida por estudiosos consagrados como Ramón Menéndez-Pidal, se tornando predominante na historiografia cidiana. Estudos genealógicos mais recentes como os de Margarita Torre Sevilla-Quñones de León e Alberto Montaner Frutos, no entanto, apontam que a linhagem de Rodrigo pertencia à alta nobreza castelhana pelo lado

materno e leonesa pelo lado paterno (Torre Sevilla-Quñones de León, 2002), o que explicaria tanto sua entrada precoce na corte de Fernando I, quanto às extensivas posses oferecidas como dote à sua esposa Jimena quando do seu casamento em 1079 (Montaner Frutos, 2007).

O Cid do CMC contrasta com as típicas representações do herói dos cantares de gesta de sua época: é um herói maduro e de temperamento moderado, já perto dos seus cinquenta anos de idade, em oposição ao arquétipo mais comum do herói jovem e impulsivo; é representado como um herói da baixa nobreza que se encontra em uma situação de marginalidade (exilado pelo seu rei e desprovido de recursos materiais, sendo forçado a ganhar a vida através da guerra), ao contrário dos prestigiosos nobres carolíngios como Rolando ou Guilherme d'Orange, exaltados pelas gestas francesas; e, acima de tudo, é um herói conhecido por atuar a serviço dos senhores de taifas muçulmanos, agregando inclusive soldados muçulmanos às suas hostes — ainda que essa parte de sua trajetória não seja mencionada pela narrativa, que se concentra no seu segundo exílio, a fonte destaca a boa vontade e até simpatia de Rodrigo pelos muçulmanos, sejam aqueles por ele subjugados, sejam seus aliados, como veremos em mais detalhe a seguir.

É a partir dessa conjunção entre o Cid lendário do CMC e do Cid histórico que podemos perceber sua relevância enquanto um personagem *transfronteiriço*, ou seja, “um indivíduo que sabe navegar com facilidade, inclusive com êxito, em etapas históricas, ambientes culturais, legalidades e formas de presença radicalmente diferentes” (Peña Pérez, 2005, p. 207, tradução minha)⁴. Essa qualidade transfronteiriça de Rodrigo é reflexo do complexo e plural contexto da Península Ibérica medieval, marcado por entrelaçamentos entre culturas e sujeitos que se fazem ver em fontes como o CMC. Rodrigo representa, tanto histórica quanto literariamente, o espírito fronteiriço de vida guerreira predominante na Península entre os séculos XI e XIII, é um herói transcultural por excelência, seja pela sua representação no *Cantar de Mio Cid* enquanto um herói pragmático e respeitado tanto por cristãos quanto muçulmanos, seja por ter se constituído enquanto guerreiro a partir de experiências em ambos os lados da fronteira e finalmente se tornando um senhor independente, transcendendo o que significa pertencer a um ou outro.

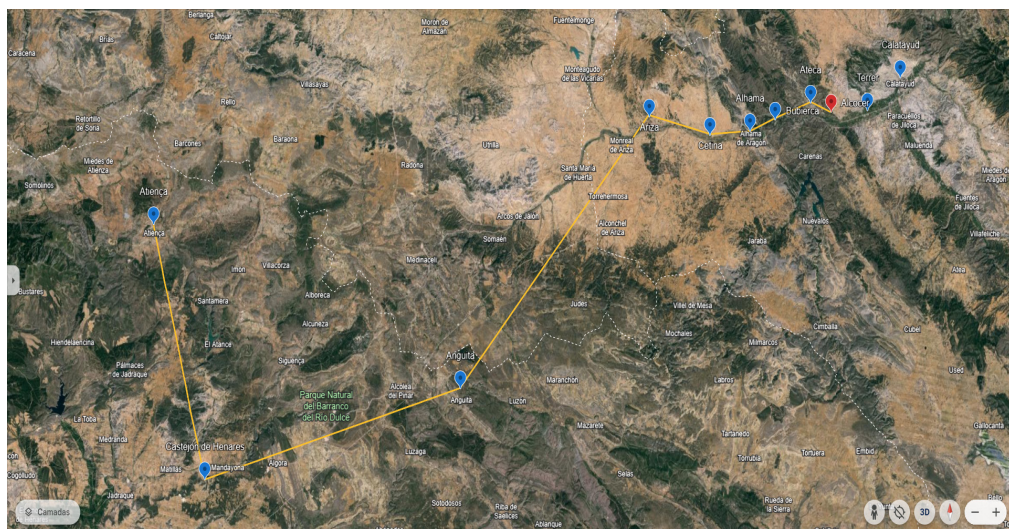
4 No original: “un individuo que sabe desenvolverse con soltura, incluso con fortuna, en etapas históricas, ambientes culturales, legalidades y formas de presencia radicalmente diferentes”.

O espaço

Em sua manifestação mais literal, a fronteira no *Cantar de Mio Cid* compreende o espaço geográfico onde se passam os acontecimentos do *Cantar Primero*, primeiro ato da jornada de El Cid que narra o seu desterro, desde as circunstâncias que o ocasionaram até a conquista da fortaleza muçulmana de Alcocer e o primeiro embate da comitiva do Cid contra as tropas do rei Tamin da taifa de Valência⁵. A fronteira do CMC refere-se, portanto, à espacialidade nas redondezas do vale do rio Jalón, situada entre as chamadas Marca Superior e Marca Média da fronteira entre os territórios islâmicos e cristãos, que compreende as diversas localidades percorridas por El Cid e seus homens ao longo de sua jornada no exílio, dentre as quais estão Castejón (atual Castejón de Henares) e Alcocer, uma fortaleza ou pousada fortificada situada entre as cidades de Ateca e Terrer (Martínez García, 1991, p. 48; Epalza, 1991, p. 119-121).

O primeiro uso do termo *frontera* na fonte aparece nos versos 640 e 647, quando o rei Tamin de Valência recebe a notícia de que El Cid teria tomado Alcocer e manda dois emires liderando uma tropa de “três mil mouros” atrás do guerreiro castelhano, ordenando que convoquem também “os que houvessem na fronteira”, isto é, nas cidades de Ateca, Terrer e Calatayud, como reforço (CMC, f. 14r).

Figura 1 – Itinerário de El Cid de Atienza até Alcocer.



Fonte: autoria própria, Google Earth, 2024.

5 Personagem inteiramente fictício, o real governante de Valência até a conquista do Cid em 1094 era Ibn Jahhaf, que havia tomado o poder do governante anterior, Yahya al-Qadir, em 1092 (Fletcher, 2002, p. 218).

O termo *frontera* na fonte parece ter um sentido análogo à designação árabe *tu-gur* (*tagr*, no singular), que refere-se especificamente às províncias islâmicas situadas diretamente em contato com qualquer outro território (ainda) não islamizado, não sendo nunca utilizada em referência aos limites internos entre os domínios islâmicos (Chalmeta Gendron, 1991, p.16). André Bazzana acrescenta que essas zonas fronteiriças não eram percebidas como um limite ou uma separação, mas sim como um espaço transitório onde se davam os movimentos de expansão em direção às terras não islamizadas (Bazzana 1997, p. 26), o que também explica a presença de topônimos de caráter militar na região central da Península à altura do Rio Douro, como observa José Maria Mínguez (2004, p. 141-142). Nesse sentido, o caráter transcultural do espaço fronteira se faz presente não apenas na sua condição de palco das relações fronteiriças entre El Cid e os muçulmanos, mas na própria convergência das concepções cristãs e muçulmanas acerca deste espaço.

A importância desse espaço pode ser observada desde as descrições topográficas abundantes e precisas, em contraste com a quase total ausência de descrições similares de cidades mais importantes para a narrativa como Valência, Burgos ou Toledo. Essa riqueza de detalhes conferida ao espaço fronteiriço suscitou e ainda suscita intermináveis discussões acerca da identidade e possível origem fronteiriça do poeta, o que explicaria seu amplo conhecimento não apenas da geografia da região, mas também de sua história.

No entanto, chama a atenção um aparente “equivoco” do poeta que parece não condizer com o conhecimento que demonstra no restante de suas descrições, a tal ponto que levou o próprio Menéndez-Pidal a considerar que se tratassem de dois poetas distintos. Ao se referir à cidade de Medinaceli, o poeta a descreve como já sendo conquistada pelos cristãos na época do Cid, quando somente o foi em 1104, por Alfonso VI (Piñero Valverde, 2010, p. 52-59). Ainda que um equivoco plenamente plausível, se esse anacronismo se tratar de uma escolha consciente e deliberada do poeta, ela pode servir ao propósito de enfatizar o caráter fronteiriço da cidade muçulmana de Molina (atual Molina de Aragón, cidade vizinha de Medinaceli) e de seu senhor, Abengalbón, um dos principais aliados de Rodrigo no CMC. Intencionalmente ou não, ao fazer de Molina uma cidade fronteiriça, o CMC enfatiza o caráter transcultural da fronteira, transformando-a não apenas num espaço de conflito, mas numa rede de integrações e conexões que o Cid estabelece com os habitantes locais.

Mais do que um pano de fundo para a ação épica, a fronteira enquanto espacialidade é um elemento central do CMC, uma determinante que se mostrará essencial para o protagonista ao longo de toda a jornada. No *Cantar Primero*, é nela que se dão os acontecimentos que possibilitaram que El Cid se estabelecesse materialmente e simbolicamente no exílio, obtendo riquezas para pagar e manter suas tropas, garantindo abrigo, água e mantimentos e estabelecendo relações de párias com os muçulmanos locais, criando uma rede de aliados que se mostrará vital posteriormente. Nos cantares *Segundo* e *Tercero*, quando temos a atuação de Abengalbón, novamente a fronteira cumpre o papel crucial de servir de conexão entre o potentado de Rodrigo em Valência e o reino de Castela. É através desse caminho, com a proteção e apoio militar do senhor de Molina, que Rodrigo reestabelece sua relação com Alfonso VI. Nesse sentido, tão importante quanto o espaço físico da fronteira são os seus habitantes, como veremos a seguir.

Os habitantes

No CMC, os habitantes da fronteira são representados essencialmente pelos moradores de Castejón e Alcocer e por Abengalbón, alcaide da cidade de Molina. Dentre as diversas imagens de muçulmanos construídas pela fonte, a imagem dos muçulmanos da fronteira é de longe a mais positiva, tanto no caso do “mouro amigo” Abengalbón, quanto dos “mouros e mouras” subjugados pelas forças do Cid em Castejón e Alcocer.

A tomada da fortaleza de Alcocer e seu desfecho é talvez uma das mais decisivas batalhas para a jornada de El Cid no exílio. Segundo o *Cantar*, Rodrigo e seus homens, já tendo percorrido diversas cidades desde sua entrada em território muçulmano e acumulado consideráveis vitórias em pequenas batalhas pelo caminho, chegam às redondezas de uma fortificação situada entre as cidades de Ateca e Terter, na fronteira superior entre a taifa de Zaragoza e o reino de Castela, e montam acampamento em uma colina na outra margem do rio Jalón, onde permanecem por quinze semanas, intimidando aos habitantes do lugar, que começam a lhes pagar párias para que não ataquem, mas se recusam a entregar a fortaleza (v. 569-573).

Vendo que Alcocer não se rendia, Rodrigo planeja uma emboscada, fingindo recolher as tendas e bater em retirada por cansaço e falta de mantimentos. Os defensores de Alcocer então deixam o castelo e partem para o ataque, esperando der-

rotar com facilidade as tropas cristãs aparentemente fragilizadas e reaver os tributos cobrados. Com isso, El Cid ordena aos seus homens que os enfrentem e avancem em direção ao castelo desprotegido.

“Feri-los, meus cavaleiros, sem temor, com vossas lanças,
que com a mercê de Deus, nossa será a riqueza!”
 (v. 597-598, tradução minha, grifo meu)⁶.
 [...] E os do Cid, sem piedade, aos mouros atacavam,
 e em um reduzido espaço [de tempo] trezentos mouros matam.
 Dando grandes gritos aqueles que estavam na cilada,
 adiante saíam, em direção ao castelo retornavam
 e com as armas nuas na porta paravam.
 Logo chegaram os seus e se ganhou a batalha.
 O Cid conquistou o castelo de Alcocer por essa manhã.
 (v. 604-610, tradução minha)⁷.

Como observa Piñero Valverde (2010, p. 76-77), embora o CMC não esconda a violência do conflito, descrevendo os homens do Cid lutando “sem piedade” e deixando centenas de mortos, em momento nenhum vemos qualquer manifestação de aversão étnica ou religiosa em relação aos muçulmanos: este conflito, tal como a tomada de Castejón e as batalhas anteriores, é movido pela necessidade de mantimentos (especialmente água), de abrigo e de dinheiro para o pagamento dos soldados, como vemos na ênfase que Rodrigo dá aos ganhos financeiros da batalha em suas palavras de incentivo para suas tropas. Isso fica claro novamente no destaque que o *Cantar* dá para o momento de clemência de El Cid para com os habitantes de Alcocer após a batalha:

“Ouvi-me, pois, Álvar Fáñez, e todos os cavaleiros:
 Ao tomar este castelo, grande botim hemos conquistado;
 os mouros mortos estão, muito poucos com vida vejo.
 A esses mouros e essas mouras vender não poderemos;
 com degolar-los pouca coisa ganharemos;

6 No original: “¡Heridlos, mis caballeros, sin temor, con vuestras lanzas,/que la merced de Dios, nuestra será la ganancia!”.

7 No original: [...] Y los del Cid, sin piedad, a los moros atacaban,/y en un reducido espacio a trescientos moros matan./Dando grandes alaridos los que había en la celada,/hacia delante salían, hacia el castillo tornaban/y con las armas desnudas a la puerta paraban./Pronto llegaron los suyos y se ganó la batalla./El Cid conquistó el castillo de Alcocer por esta mañana.

mas já que os donos [nós] somos, acolhamo-los adentro;
viveremos em suas casas e deles nos serviremos”
(v. 604-610, tradução minha)⁸.

Como vemos, Rodrigo não vê vantagem em se livrar dos muçulmanos ou lhes causar ainda mais dano, — o que certamente não seria o caso fosse a motivação do conflito religiosa — o mais importante era o botim e a posição estratégica que haviam assegurado. Esse caráter de necessidade e de avaliação das vantagens e desvantagens de cada conquista já fica claro em Castejón, onde logo após a batalha os guerreiros já tratam de cobrar seu soldo e, finalmente, El Cid decide deixar o castelo por ser muito pequeno e pela iminência de um ataque de retaliação por parte dos muçulmanos ou de Alfonso VI, do qual não poderiam se defender. Assim, como observa Epalza, a tomada de Alcocer serve a duas finalidades: por um lado, se apoderar de um local fortificado com condições de acomodar a todos, e por outro, cortar o caminho de comunicação entre as importantes cidades fronteiriças de Ateca, Terrer e Calatayud para poder submetê-las às párias (Epalza, 1991, p. 121).

Diante dessa situação, os habitantes de Ateca, Terrer e Calatayud, postos importantes da fronteira muçulmana, pedem ajuda ao rei Tamin de Valência, como mencionado anteriormente. O senhor de Valência manda então um grande exército liderado pelos emires Hariz e Galib⁹ para retomar Alcocer e capturar o guerreiro cristão, logrando cercar a fortaleza por três semanas. El Cid, consciente de sua desvantagem, hesita em partir para a batalha, e procura o conselho de seus guerreiros. Nas palavras de Minaya, novamente se enfatiza o caráter de necessidade dos conflitos no contexto do desterro:

Falou primeiro Minaya, cavaleiro de confiança:
“De Castela, a gentil, nos desterraram aqui;
se com mouros não lutamos, não ganharemos o pão.
Bem chegamos a seiscentos, e talvez sejamos mais;
em nome do Criador, **já não podemos optar;**
Apresentemo-los batalha amanhã ao alvorecer”

8 No original: “Oídme, pues, Álvar Fáñez, y todos los caballeros:/Al tomar este castillo, grande botín hemos hecho;/los moros muertos están, muy pocos con vida veo./Estos moros y estas moras venderlos no los podremos;/con degollarlos a todos poca cosa ganaremos;/mas ya que los dueños somos, acojámoslos adentro;/viviremos en sus casas y de ellos nos serviremos”.

9 Assim como Abengalbón e Tamin, ambos estes personagens são aparentemente fictícios.

(v. 671-676, tradução minha, grifo meu)¹⁰.

Após uma dura batalha, os cristãos conseguem derrotar as forças de Hariz e Galib e arrecadar um botim extraordinário. Novamente, Rodrigo reavalia a situação e percebe ser mais vantajoso deixar Alcocer, cuja terra estéril não seria capaz de abastecê-los por muito tempo, negociando então sua venda para os muçulmanos, assim como havia feito anteriormente em Castejón.

Todos os dias ao Cid Campeador espiavam
os mouros das fronteiras com outras gentes estrangeiras.
Curado já estava o emir Hariz, todos com ele se aconselhavam.
Entre os mouros de Ateca, e os que a Terror povoavam,
e os de Calatayud, cidade de maior importância,
acordam com meu Cid por escrito, em uma carta,
que Alcocer lhe comprarão por três mil marcos de prata
(v. 839-845, tradução minha)¹¹.

Tendo vendido a fortaleza, os guerreiros cristãos se preparam para partir. Neste ponto, o CMC mostra o lamento dos moradores e moradoras de Alcocer diante da partida do herói, onde vemos novamente a tentativa do *Cantar* de construir a figura de El Cid enquanto um senhor benévolo e enaltecer a sua popularidade mesmo entre os muçulmanos por ele subjugados.

Quando quis meu Cid o castelo abandonar,
mouros e mouras começaram a se queixar:
“Vaste, meu Cid? Contigo nossas orações vão!
Agradecidos ficamos, senhor, de teu trato e paz.”
Quando saiu de Alcocer meu Cid, o de Vivar,
todos os mouros e mouras começaram a chorar.
(v. 852-856, tradução minha)¹².

10 No original: *Habló primero Minaya, caballero de fiar: “De Castilla la gentil nos desterraron acá;/si con moros no luchamos, no ganaremos el pan./Bien llegamos a seiscientos, y acaso seamos más;/en nombre del Creador, ya no podemos optar;/presentémosles batalla mañana al alborar”*.

11 No original: *Todos los días al Cid Campeador espiaban/los moros de las fronteras con otras gentes extrañas./Curado ya el emir Hariz, todos de él se aconsejaban./Entre los moros de Ateca, y los que a Terror poblaban,/y los de Calatayud, ciudad de más importancia,/convienen con mío Cid por escrito, en una carta,/que Alcocer le comprarán por tres mil marcos de plata.*

12 No original: *Cuando quiso mío Cid el castillo abandonar,/moros y moras comenzáronse a quejar:/“¿Vaste, mío Cid? ¡Contigo nuestras oraciones van!/Agradecidos quedamos, señor, de tu trato y paz.”/Cuando salió de Alcocer mío Cid el de Vivar,/todos los moros y moras comenzaron a llorar.*

A importância do episódio de Alcocer no que diz respeito aos sujeitos da fronteira reside no fato de que a generosidade mútua entre El Cid e os muçulmanos é aqui (como em Castejón) representada não por indivíduos específicos e proeminentes, mas por uma *coletividade*, como bem observa Piñero Valverde (2010, p. 80), dando ênfase inclusive a presença feminina ao expressar ambos os gêneros para se referir à totalidade da população, levando a entender que o trato generoso de El Cid e seus homens para com seus adversários se traduzia inclusive no respeito às mulheres.

Quanto ao senhor da cidade de Molina, Abengalbón, é apresentado pela fonte como um dos principais aliados de El Cid ao longo da narrativa, sendo descrito inclusive como seu “amigo”. Sua primeira aparição se dá no *Cantar Segundo*, quando El Cid, tendo recém conquistado Valência, envia uma comitiva à Medinaceli para encontrar Minaya Álvar Fáñez, que havia sido enviado à Castela para levar presentes de Rodrigo para o rei Alfonso VI e solicitar que pudesse escoltar a esposa e as filhas do Campeador de Castela até Valência.

[...] cavagai com cem ginetes, por se tendes que lutar
por terras de Albarracín primeiro haveis de passar
para chegar a Molina, que mais adiante está,
a que tem Abengalbón, que é bom amigo e de paz;
com outros cem cavaleiros ele vos acompanhará;
ide subindo até Medina o mais que possais andar,
e a minha mulher e minhas filhas com Minaya, que virão,
e pelo que me disseram, ali as podereis encontrar
(v. 1461-1468, tradução minha)¹³.

Assim, Abengalbón é apresentado como — antes de senhor de Molina, antes de chefe militar, antes mesmo de *mouro* — o “amigo de paz” de El Cid, característica que permanecerá sendo enfatizada ao longo de todas as suas ações na narrativa, colocando-o num patamar inferior somente ao de homens como Álvar Fáñez e Martín Antolínez (ambos os quais tinham relações de parentesco com Rodrigo)¹⁴ na estima do herói.

13 No original: [...] cabalgad con cien jinetes, por si tenéis que luchar;/por tierras de Albarracín primero habéis de pasar/para llegar a Molina, que más adelante está,/la que tiene Abengalbón, que es buen amigo y de paz;/con otros cien caballeros él os acompañará;/id subiendo hasta Medina lo más que podáis andar,/y a mi mujer y mis hijas con Minaya, que vendrán,/y por lo que me dijeron, allí las podréis hallar,

14 Para mais informações sobre as relações de parentesco entre El Cid e seus companheiros, cf. Rochwert-Zuili, 2002.

Ainda que a concepção medieval de amizade seja distinta da nossa, estando muito mais pautada em sentimentos de lealdade vassalar e de linhagem, a ênfase conferida pela fonte à espontaneidade dos sentimentos de Abengalbón para com El Cid e sua gente nos permite observar diferentes camadas de transculturalidade: por um lado, temos a própria representação da relação em si, que ilustra processos de integração inteiramente plausíveis e inclusive característicos da Península Ibérica medieval, implicando que um senhor cristão estabelecer tais laços com um senhor muçulmano não seria nenhuma novidade para o público ouvinte do *Cantar*. Por outro lado, temos a convergência de perspectivas cristãs e muçulmanas acerca de temas como amizade, lealdade, hospitalidade e o sistema de párias — a boa vontade com a qual Abengalbón recebe os homens do Cid e presta seu apoio no traslado de sua esposa e filhas remete, simultaneamente, às obrigações vassálicas que ele aparentemente teria com o protagonista, e à própria justificação islâmica do sistema de párias.

Como explica Mikel de Epalza (1991, p. 109), a tributação é a própria manifestação da soberania no Islã, portanto, seria inadmissível que fossem os próprios muçulmanos os que tivessem que pagar tributos aos cristãos. No período de taifas, no entanto, diante da instabilidade territorial e da pressão dos reinos cristãos ao norte, os muçulmanos se veem forçados a pagar tributos (chamados de párias) aos cristãos em troca da paz e de apoio militar. Afim de justificar tal pagamento dentro da lei islâmica, os senhores de taifa passaram a considerar essa relação como “pagamentos militares”, de natureza similar às dinâmicas de contratação de mercenários já existentes desde os primeiros séculos da ocupação islâmica na Península, ou como “presentes” dados de boa vontade pelos senhores muçulmanos aos cristãos (Epalza, 1991, p. 111-112). Podemos perceber esse caráter na passagem que narra a chegada da comitiva do Cid em Molina:

O bom mouro Abengalbón, quando soube ao que vinham,
 Saiu a recebê-los com um gozo singular:
 “Vindes aqui os vassalos de meu amigo natural?
 Sabei que vossa chegada grande alegria me dá.”
 Muño Gustioz assim falou então, sem esperar:
 “Meu Cid, que a vós saúda, pede que lhe socorrais
 com cem bravos cavaleiros que sua escolta prestarão
 a sua mulher e suas filhas, que agora em Medina estão;
 quer que vades por elas, e logo aqui as tragais
 e que até Valência, delas não havei de vos separar.”
 Disse Abengalbón: “o farei, e de boa vontade.”

Essa noite uma grande ceia a todos lhes mandou dar,
e na manhã seguinte começam a cavalgar;
o Cid lhe pediu cem homens, mas ele com duzentos vai
(v. 1477-1490, tradução minha)¹⁵.

Aqui o CMC destaca, além da hospitalidade de Abengalbón para com os guerreiros castelhanos ao lhes oferecer um grande banquete e descanso, também sua “boa vontade” em atender ao chamado do Cid, disponibilizando o dobro de forças militares que lhe haviam sido solicitadas. Nesse sentido, novamente percebemos um paralelo com a perspectiva islâmica, para a qual não apenas o gesto de dar “presentes” seria uma estratégia política, mas também a própria hospitalidade seria antes uma obrigação religiosa do que vassálica. Assim, a generosidade de Abengalbón demarca aqui não uma condição de submissão, mas antes o comportamento que seria esperado de um bom muçulmano de acordo com os próprios preceitos islâmicos.

O que chama a atenção no caso de Abengalbón é o fato da fonte em momento algum se referir a ele como *vassalo* de El Cid, ao passo que esse termo é frequentemente empregado para se referir mesmo aos companheiros cristãos mais próximos do herói. Ao invés disso, a fonte o trata sempre como *amigo* ou o *bom mouro*, enfatizando justamente o aspecto da espontaneidade da relação e do caráter virtuoso do senhor de Molina. Como bem observa Alfonso Boix Jovaní, a estima que Abengalbón demonstra por Rodrigo vai mais além de meros deveres vassálicos: é movida por sentimentos de amizade e simpatia pelo Campeador e seus homens, sentimentos estes que são recíprocos (Jovaní, 2014, p. 36). Além disso, El Cid não apenas reconhece a autoridade de Abengalbón sobre a cidade de Molina¹⁶, como parece não ver necessidade de conquistá-la, mesmo com sua posição estratégica e o botim que poderia oferecer aos cavaleiros cristãos (Piñero Valverde, 2010, p. 60).

Cabe ressaltar que tais idealizações dos habitantes fronteiriços servem mais ao objetivo épico de enaltecer a figura do herói do que representar relações verossímeis ou ainda uma percepção que fosse compartilhada pelos muçulmanos. No entanto,

15 No original: El buen moro Abengalbón, cuando supo a lo que van,/ salíóles a recibir con un gozo singular: “¿Venís aquí los vasallos de mi amigo natural?/ Sabed que vuestra llegada gran alegría me da.”/ Muño Gustioz así habló entonces, sin esperar: “Mío Cid, que a vos saluda, pide que les socorráis/ con cien bravos caballeros que su escolta prestarán/ a su mujer y sus hijas, que ahora en Medina están;/ quiere que vayáis por ellas, y luego aquí las traigáis/ y que hasta Valencia, de ellas no os habéis de separar”/ Dijo Abengalbón: “Lo haré, y de buena voluntad”/ Esa noche una gran cena a todos les mandó dar,/ y a la mañana siguiente comienzan a cabalgar;/ el Cid le pidió cien hombres, mas él con doscientos va.

16 Cf. CMC v. 1545.

elas não são interpretadas como ultrajantes ou inconcebíveis pelos reprodutores do *Cantar*, nem pelos seus ouvintes — ao menos para a sociedade castelhana do século XIII, parecia plausível que um herói tão formidável quanto El Cid Campeador fosse admirado inclusive pelos muçulmanos. Nesse sentido, essas imagens também nos possibilitam perceber que os processos de integração que caracterizam os entrelaçamentos transculturais não se limitam às relações de aliança, mas também dizem respeito às situações de conflito, uma vez que estas também são vitais para o estabelecimento de uma rede de conexões entre Rodrigo e Castela atravessando o território muçulmano, e que depende da colaboração de seus habitantes e governantes locais para se manter.

Considerações finais

Ao longo deste breve capítulo, buscamos elucidar a centralidade da fronteira no *Cantar de Mio Cid* e seu caráter transcultural a partir da análise de três aspectos da narrativa: o protagonista, o espaço e os habitantes da fronteira. Tais aspectos revelam um universo narrativo para o qual a convivência — e a *conveniência* — fronteiriça é tão crucial quanto o conflito, universo esse calcado em uma realidade material historicamente constituída de integrações e trocas entre sujeitos de diversos contextos culturais, por vezes ofuscadas por interpretações historiográficas que dão ênfase apenas às narrativas de guerra santa. Também foi possível observar como a transculturalidade se manifesta na fonte através da coexistência e interação entre concepções tanto cristãs quanto muçulmanas acerca de temas como fronteira, lealdade, amizade, poder, guerra e o sistema de párias.

No CMC, o aspecto pragmático prevalece sobre as diferenças religiosas ou étnicas, e a fronteira se impõe simultaneamente como um espaço de oportunidades e perigos, exigindo de seus habitantes a capacidade de se adaptar de acordo com as circunstâncias. Rodrigo Díaz de Vivar é talvez um dos mais bem sucedidos em navegar este turbulento espaço, se adaptando à situação adversa do exílio e utilizando o acúmulo de suas experiências e aprendizados anteriores em terras muçulmanas a seu favor, logrando conquistar e manter um poderio territorial e militar até o fim de seus dias.

Em suma, o *Cantar de Mio Cid* é testemunho das conexões e entrelaçamentos que caracterizam o medievo ibérico, que revela, intencionalmente ou não, uma consciência coletiva da interdependência, das relações de integração e diplomacia entre cristãos e muçulmanos cuja importância é equivalente à do conflito e da con-

quista de territórios. Ao analisá-lo à luz da transculturalidade podemos acessar níveis de complexidade ainda pouco explorados, descobrindo uma sociedade que se move, como a própria fronteira.

Referências

Fontes

CANTAR de Mio Cid. Reproducción digital del Ms. de la Biblioteca Nacional (España). Sig. v.7-17. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Madrid: Biblioteca Nacional, 2002. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cantar-de-mio-cid-manuscrito-el-manuscrito-de-per-abbat--0/html/>. Acesso em 03 mai. 2023.

POEMA de Mio Cid. Edición y Prologo de Luis Guarnier. Madrid: Salvat, 1973.

RIÑERO RODRÍGUEZ, Tímoteo; GUTIERREZ AJA, Maria del Carmen. *El Cantar de Mio Cid*. Tomo I: El manuscrito del Cantar. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc8w3q5>. Acesso em: 03 mai. 2023.

Bibliografia

BAZZANA, André. El concepto de frontera en el mediterráneo occidental en la Edad Media. In: *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (s.XIII-XVI)*, Almería, 1997, pp. 26-32.

BOIX JOVANÍ, Alfonso. La generosidad en el *Cantar de Mio Cid*. *Dirāsāt Hispānicas. Revista Tunecina de Estudios Hispánicos*, [S. l.], n. 1, p. 27-42, 2014. Disponível em: <https://www.dirasathispanicas.org/index.php/dirasathispanicas/article/view/3>. Acesso em: 18 jun. 2024.

CHALMETA GENDRON, Pedro. El concepto de *Tagr*. In: SÉNAC, Pedro (ed.). *La Marche Supérieure d'Al-Andalus et l'occident chrétien*. Madrid, 1991.

EPALZA, Mikel de. El Cid y los musulmanes: el sistema de parias-pagas, la colaboración de Abén-Galbón, el título de Cid-León, la posadita fortificada de Alcocer. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL “EL CID EN EL VALLE DEL JALÓN”, 1989, Calatayud. *Actas del Simposio Internacional “El Cid en el Valle del Jalón”*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1991, p. 107-125.

FLETCHER, Richard. *Em busca de El Cid*. São Paulo: Unesp, 2002.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. Rejecting al-Andalus, exalting the Reconquista: historical memory in contemporary Spain. *Journal of Medieval Iberian Studies*, v. 10, n. 1, p. 127-145, 2018.

- MARTÍNEZ GARCÍA, Francisco J. El otero del Cid o cerro Torrecid: enclave militar del Campeador en el valle del Jalón. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL “EL CID EN EL VALLE DEL JALÓN”, 1989, Calatayud. *Actas del Simposio Internacional “El Cid en el Valle del Jalón”*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1991, p. 47-93.
- MÍNGUEZ, José Maria. *La España de los siglos VI al XIII: Guerra, expansión y transformaciones*. Madrid: Nerea, 2004.
- MONTANER FRUTOS, Alberto. La “carta de arras” del Cid: algunas precisiones diplomáticas, filológicas y jurídicas. *e-legal history review*, v. 4, 2007.
- PEÑA PÉREZ, Francisco Javier et al. El Cid, un personaje transfronterizo. *Studia Historica. Historia Medieval*, v. 23, n. 13, p. 207-217, 2005.
- PIÑERO VALVERDE, Maria de la Concepción. *Poesia e fronteira no Poema de Mio Cid*. São Paulo: Factash Editora, 2010.
- PORRINAS GONZÁLEZ, David. El Cid y los musulmanes. *Al-Andalus y la Historia*. 2018.
- RÍOS SALOMA, Martín. La “Reconquista”: una aspiración peninsular? Estudio comparativo entre dos tradiciones historiográficas. *Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre - BUCEMA*, n. Hors-série n° 2, 2008.
- SCHUBACK, Márcia S. C. Em busca de uma hermenêutica imaginativa. In: *Paralelos Medievais. Ensaios de Hermenêutica Imaginativa*. RJ: Editora Vozes, 2000, pp. 13-43.
- SILVEIRA, Aline D. da. Fronteiras da Tolerância na Castela do século XIII. In: FERNANDES, Fátima Regina. *Identidades e Fronteiras no medievo Ibérico*. Curitiba: Editora Juruá, 2013.
- SILVEIRA, Aline D. da. História Global da Idade Média: estudos e propostas epistemológicas. *Revista Roda da Fortuna*, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 210-236, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/43378683/Hist%C3%B3ria_Global_da_Idade_M%C3%A9dia_Estudos_e_propostas_epistemol%C3%B3gicas. Acesso em: 10 abr. 2024.
- TORRE SEVILLA-QUIÑONES DE LEÓN, Margarita Cecilia. El linaje del Cid. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, n. 13 (2000-2002); pp. 343-360, 2002.
- VASCONCELOS, Éderson J. de. A Reconquista Ibérica: a chave da história espanhola?. In: *ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS*, 14., 2021, Belo Horizonte. Anais [...]. Belo Horizonte: Abrem, 2021. v. 5, p. 110-126.

Catolicismo e Messianismo: a religiosidade como elemento estrutural da sociedade brasileira

*Gleyzer Alves e Silva*¹

Introdução

A história do Brasil é estreitamente vinculada ao catolicismo, tendo em vista que desde o período de colonização, continuando até os dias atuais, a Igreja Católica exerceu relevante influência sociopolítica, embora há tempos não o faça de forma exclusiva, em razão do surgimento e fortalecimento de diversos outros segmentos religiosos. A referida influência teve início com o próprio processo de exploração da colônia, no século XVI, através das práticas de evangelização dos povos originários e posteriormente dos povos trazidos do continente africano para fins escravocratas. Deste modo, questões religiosas ou econômicas à parte, com a miscigenação ocorrida a partir dos mencionados episódios, pode-se dizer que houve o início do processo de formação do povo brasileiro. E costurando os aspectos socioculturais da época estava a Igreja, presença natural em terras brasileiras, haja vista que o Brasil era uma colônia portuguesa e sendo Portugal um país tradicionalmente católico, natural seria a introdução da doutrina católica na colônia.

A relação entre Estado e Igreja foi se estruturando em meio a diversos conflitos ao longo dos séculos, tendo sido mantida mesmo após a Proclamação da Independência, em 1822, momento em que o Brasil oficializa o catolicismo como religião.

¹ Professor efetivo da Universidade Estadual de Goiás e do Centro Universitário Universo Goiânia. Advogado, graduado em Direito pela UniGoiás (2000), especialista em Direito Civil e Processo Civil pela UniGoiás (2002) e em Docência Universitária pela Universo Goiânia (2004), mestre em Ciências Ambientais pela UniEvangélica (2013), Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2023).

Posteriormente, no campo político, em especial na segunda metade do século XIX, diversos movimentos sociais começam a surgir, e quase sempre com algum tipo de relação - direta ou indireta - com o catolicismo, tanto oficial quanto popular.

Neste cenário, começam a eclodir fatos que reportam ao início de movimentos messiânicos no Brasil, isto é, movimentos liderados por uma espécie de messias, que tinham como finalidade trazer salvação ou transformações diversas para um grupo específico ou para a sociedade como um todo. Tal fenômeno cultural e religioso se desenvolveu ao longo da história do país, influenciando várias camadas da população brasileira, manifestando-se de diferentes formas, como pode ser observado especialmente nos episódios de Canudos e do Contestado.

Dessa forma, o presente artigo tem como meta discorrer acerca do catolicismo e do messianismo como elementos estruturais na formação da sociedade brasileira, sendo que para se chegar ao objetivo o trabalho foi estruturado em dois capítulos. No primeiro capítulo é demonstrada a consolidação do catolicismo em terras brasileiras. Neste contexto, é realizada a análise do processo de evangelização dos povos indígenas, em seguida a dos povos afro-diaspóricos e, posteriormente, é destacada a presença da Instituição Igreja como detentora oficial da religiosidade durante a fase imperial brasileira.

No capítulo 2, é desenvolvido o estudo do surgimento do messianismo no Brasil, com foco em dois dos mais emblemáticos episódios relacionados ao tema: A Guerra de Canudos e a Guerra do Contestado. A Guerra de Canudos, que envolveu confrontos entre o Exército brasileiro e os seguidores de Antônio Conselheiro, líder religioso e social que fundou uma comunidade na região de Canudos, na Bahia do final do século XIX. A Guerra do Contestado, ocorrida no início do século XX, na região limítrofe entre Paraná e Santa Catarina, motivada por tensões sociais advindas da exploração de trabalhadores, falta de condições mínimas para a população local e escassez de terras motivadas por questões possessórias, onde o povo contava com a fé adquirida pelos ensinamentos dos três monges: João Maria De Agostini, João Maria de Jesus e José Maria de Santo Agostinho.

Assim, tendo situado o tema e objetivo, o artigo foi estruturado da forma acima exposta com a finalidade de proporcionar uma análise acurada, porém não exaustiva, de como a religiosidade (especialmente o catolicismo) fez-se presente na construção da sociedade brasileira, não somente no quesito fé, mas reverberando em outros temas relevantes do período, tais como a economia, política, cultura, dentre outros.

A estruturação do catolicismo em terras brasileiras

A história do Brasil sempre esteve intimamente relacionada ao aspecto religioso, especialmente no que diz respeito aos dogmas católicos. Basta observar o fato de que no transcorrer dos séculos XV ao XIX, a evolução em praticamente todos os setores socialmente relevantes no Brasil, estavam ligados, de uma forma ou de outra, ao seio da Igreja Católica.

No período colonial, a partir da década de 1530, a interrelação Estado-Igreja tem início, por meio do “arranjo” coroa-clero, o qual foi de grande valia, num sentido bilateral, visto que a Igreja Católica necessitava expandir sua fé e combater outras formas de religiosidade. Por outro lado, a metrópole portuguesa necessitava explorar mais efetivamente o território recém-conquistado. Neste processo foi estabelecido o sistema do Padroado Régio, onde o Papa permitia à coroa portuguesa exercer o governo moral, tanto no reino quanto nas colônias, e em contrapartida a mesma coroa deveria seguir todos os princípios dogmáticos advindos da Igreja Católica, em especial aqueles relativos ao Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563, o qual tinha por objetivos confirmar e reforçar os dogmas do catolicismo e ao mesmo tempo estabelecer o real posicionamento da Igreja em face dos pensamentos reformistas do período.

Com o bem-sucedido acordo firmado entre Estado e Igreja, o período colonial brasileiro foi praticamente delineado por decisões administrativas de cunho comercial, uma vez que, logo após o período de exploração do pau-brasil, foi introduzido o sistema de cultivo da cana-de-açúcar, sustentada pela atividade escravagista. Portugal implementou a construção de engenhos para a produção de açúcar, que se tornou a principal *commodity* exportada, atividade que perdurou por anos a fio. Neste interim, a Igreja Católica teve papel fundamental desde os primeiros anos de colonização, com a atividade jesuíta no processo de catequização dos povos indígenas, de modo a tentar convertê-los ao cristianismo. No entanto, por vezes a referida prática estava associada à submissão destes povos aos interesses coloniais, no sentido de forçá-los ao trabalho.

Geralmente, a aquisição de indígenas para o trabalho forçado ocorria a partir de expedições realizadas pelos portugueses em solo recém-conquistado, ou ainda por meio de alianças com tribos diversas, as quais forneciam indígenas capturados por meio de conflitos intertribais, provocados por diferenças culturais e conquistas territoriais. Acerca do tema, Karnal (2010, p. 27), corrobora a ideia ao enxergar a

“religião como um papel de base, ou seja, os conquistadores agiam alegando estar ganhando almas para Deus, mas incorporavam um catolicismo guerreiro, agressivo e associado ao estado”.

Ocorre que a tentativa de trabalho forçado imposto aos povos indígenas não se mostrou frutífera. Um dos motivos era de natureza geográfica, pois esses povos conheciam bem a região, o que facilitava o processo de fuga. Além disso, muitos não foram, de fato, submetidos ao cristianismo. Assim, o temor de um castigo divino não chegava os amedrontar. Somado a estes fatores, as populações indígenas foram severamente afetadas por doenças trazidas pelos colonizadores, para as quais não possuíam imunidade, o que acabou resultando em devastação populacional. Diante tantos obstáculos, manter as populações indígenas escravizadas mostrou-se tarefa dispendiosa e ineficiente.

Com o insucesso do processo de submissão dos povos indígenas e consequente trabalho escravo, em seguida foi iniciado um dos mais tenebrosos períodos da história brasileira: o período de escravidão dos povos africanos. Escravizar africanos era mais fácil, prático e rentável, pois estes povos eram capturados em suas próprias terras, já conhecidas pelos portugueses desde o século XV. Após retirados violentamente de seus lares, os africanos foram trazidos em navios negreiros, e em território brasileiro (assim como em considerável parte do continente americano) eram comercializados e, uma vez vendidos, começavam a trabalhar duramente e a viver em péssimas condições. Moraes (1998) explica que o tráfico de escravos foi um instrumento necessário para atender a demanda crescente de mão-de-obra da economia açucareira brasileira e que desde o início do período colonial o trabalho escravo foi um dos eixos principais de organização de nossa sociedade.

Paralelamente, pode-se dizer que, além da conversão dos povos subjugados e de sua utilização em atividades econômicas, os mesmos também foram designados a auxiliar na defesa territorial da colônia, uma vez que no transcorrer dos séculos XVI e XVII, o Brasil, assim como outras regiões da América Latina, foi alvo de diversas ações, tentadas e consumadas, de invasões estrangeiras.

Retornando à questão escravagista, sob o aspecto econômico, a Igreja Católica mostrou-se condescendente, pois não conseguia apresentar uma outra alternativa plausível para suprir a mão-de-obra indígena, assim como explica Wright (2009), ao expor que:

Deus certamente queria que os índios fossem livres”, mas “sua compaixão era de certa forma seletiva: qual a melhor maneira de remover o terrível fardo das costas dos nativos americanos do que aumentar o número de escravos africanos negros que chegavam à colônia (Wright, 2009, p.115).

Sendo assim, a Igreja, por vezes, atuou como uma instituição de apoio ao poder colonial, promovendo a moralidade e a obediência às autoridades. Através das práticas de controle social, desempenhou importante papel na manutenção da ordem e estabilidade da colônia. Pereira (2018, p.17) em seu artigo científico explicita que “o padroado real permitia o controle da Igreja no Brasil pelo Estado português, além de possibilitar a legitimação do sistema e de submeter os religiosos aqui instalados aos interesses mercantilistas da Coroa portuguesa”.

Além do aspecto econômico, a chegada dos povos africanos ao território brasileiro remodelou o prisma da religiosidade local, dando origem à prática de sincretismos religiosos, de modo a fundir diferentes crenças ou rituais, muitas vezes resultando na formação de uma nova tradição que incorporava elementos de várias profissões de fé. Esse fenômeno fica evidenciado no surgimento ou fortalecimento de religiões de matrizes africanas, como a Umbanda e o Candomblé. Importante destacar que por mais que fossem latentes durante os períodos colonial e imperial, as religiões de matrizes africanas não eram toleradas oficialmente, fato este que começou a ser relativizado tempos depois, apenas no transcorrer do século XX.

Conforme salientado, a estreita relação Estado/Igreja se manteve ao longo de todo o período colonial, apesar dos diversos entraves surgidos neste ínterim, se estendendo até o período imperial, iniciado no século XIX. Durante este período da história brasileira, a Igreja Católica manteve a forte influência exercida nos séculos anteriores.

Em outras palavras, a Igreja teve uma participação considerável durante a fase imperial brasileira, e talvez até mais expressiva, pois com a proclamação da independência, em 1822, o Brasil deixa seu passado colonial e se torna um país livre, contudo mantendo o caráter religioso. Isso deveu-se ao fato do Império ter se declarado confessionalmente católico, atribuindo ao poder Executivo o direito do Padroado. Sendo assim, os padres serviriam tanto à Igreja quanto à Coroa, mantendo basicamente a mesma estrutura intrínseca entre o Estado e a Igreja da fase colonial.

O catolicismo torna-se essencialmente a religião oficial do país, nos termos do artigo 5º da Constituição Imperial de 1824², embora fosse garantida aos brasileiros, ao menos formalmente, o direito de exercer sua liberdade de culto. No referido texto constitucional ficou bastante evidenciada a ausência de laicidade do Estado logo em seu início, onde antes mesmo do primeiro título é invocada a Santíssima Trindade, e em seguida, em sua denominação “Do Imperio do Brazil, seu Territorio, Governo, Dynastia, e Religião” (*sic*), fica explicitada a junção dos institutos.

Em linhas gerais, com a referida menção no texto constitucional do Brasil Imperial, ficou referendado à Igreja Católica a prerrogativa de exercer funções de cunho administrativo junto aos interesses do Império, fato este que não era pacificado nos meandros políticos e religiosos.

Alguns membros da Igreja defendiam que a instituição deveria permanecer na situação confortável em que se encontrava, vinculada formal e legalmente ao Estado, recebendo benefícios, gozando de regalias e prerrogativas diversas. Outros membros acreditavam que a Igreja Católica deveria se adequar à realidade que florescia na Europa, isto é, que adotasse práticas que reportassem aos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, advindos do Iluminismo, sobretudo para estimular a instituição a se adequar à nova realidade do Brasil, agora uma nação independente.

Em meio a estas questões internas, havia também divergências entre Igreja e Estado, no que diz respeito a estrutura religiosa almejada. Serbin (2008) explica que enquanto a própria Igreja vislumbrava romanizar³ sua estrutura, reduzindo o número de padres da prestação de serviços públicos ou da vida político-eleitoral, o Estado desejava que os padres continuassem nos referidos postos e servissem como uma espécie de agentes de controle social, especialmente nas zonas rurais, onde tinham influência sobre a população. Independentemente de conflitos, a união entre Estado e Igreja era uma realidade. E, por ser a religião oficial, como já explicitado, muitas prerrogativas continuaram sendo concedidas à Igreja, devido ao regime do Padroado. Deste modo, a Igreja Católica por meio de normas

2 Constituição do Império do Brasil, art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo (*sic*).

3 A romanização foi a modernização conservadora do catolicismo brasileiro. Ao mesmo tempo que representou uma reação contra a modernidade foi também seu produto e sua promotora. [...] A romanização ao mesmo tempo mudou a Igreja e preservou-lhe as tradições. Por um lado, a Igreja procurou se adaptar a uma nova sociedade. Por outro lado, defendeu a ortodoxia, a autoridade clerical e o fim da autonomia leiga. (Serbin, 2008, p.81)

oriundas do Direito Canônico, continuou a ter a prerrogativa e responsabilidade de exercer atos registraes de natureza civil, tais como nascimentos, casamentos, testamentos e óbitos.

Paralelamente, em especial nos centros urbanos, começava a aumentar o número daqueles que professavam de fés diversas, sejam como protestantes, kardecistas ou fiéis de religiões de matrizes africanas, as quais começaram a ganhar cada vez mais adeptos no Brasil. Mas, é importante salientar o fato de que ainda que houvesse relativa tolerância legiferante no que diz respeito a estas outras religiões, na prática as perseguições e práticas discriminatórias eram uma realidade. Essa tolerância relativa, inclusive, encontrava arrimo no próprio texto constitucional vigente, que defendia a liberdade religiosa desde que tais práticas não ofendessem à moral pública e que os fiéis professassem sua fé de forma doméstica ou em locais que não pudessem ter nenhum tipo de formato semelhante a templos. A “liberdade religiosa” no Período Imperial estava prevista no texto constitucional de 1824, nas Disposições Gerais e Garantias dos Direitos Civis e Políticos dos cidadãos brasileiros, em seu art. 179, que estatua:

Art. 179: A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte. [...]

V. Ninguém pôde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica.

Neste período, a instituição Igreja Católica manteve uma posição de exclusivismo religioso, pois acreditava-se que a verdadeira fé e salvação somente ali poderiam ser encontradas. Neste contexto, Oliveira argumenta:

Ser cristão, isto é, no contexto português e brasileiro, ser católico, era condição indispensável para o direito de cidadania e até para poder receber sesmaria. O catolicismo implanta-se pois no Brasil como religião do Estado, sendo um dos elementos essenciais da empresa colonial portuguesa. (Oliveira, 1985, p.112)

Por mais complexas que fossem as dinâmicas entre Estado e Igreja, ao catolicismo, enquanto religião oficial brasileira, foram destinadas importantes atribuições além da religiosa, o que acabou por contribuir para um considerável avanço social. Como exemplo, na educação a Igreja desempenhou um papel de grande importância, sendo uma das responsáveis pela instrução religiosa ocorrida em grande parte

do sistema educacional, tanto que as escolas católicas eram comuns - e continuam sendo referência, mesmo nos dias atuais. Também desempenhou papel fundamental na definição de paradigmas morais e éticos na sociedade brasileira, com diretrizes que acabaram por repercutir em questões de foro jurídico ou social, tais como o casamento, a família, a propriedade e o padrão comportamental em geral.

Interessante destacar que, mesmo com sua presença robusta - no contexto social, cultural, político e outros - no Brasil, a Igreja Católica acabou por dividir seu protagonismo com outras religiões, ou mesmo com outras vertentes não oficiais do catolicismo, de natureza popular e em muitas vezes de caráter messiânico, como ocorreu com os movimentos que resultaram nas Guerras de Canudos e do Contestado, a título de exemplo.

Movimentos messiânicos ocorridos no Brasil

A expressão messianismo pode apresentar aspectos diversos, embora basicamente todos convirjam para a mesma ideia: a vinda, retorno ou, dependendo do contexto, a chegada de um redentor. É um fenômeno cultural e religioso que envolve a crença na vinda de um messias ou salvador que trará uma transformação significativa na vida das pessoas. A expressão é utilizada para referir-se a movimentos sociais surgidos em comunidades rurais e humildes lideradas por religiosos com dons especiais, como o de profetizar, realizar curas e milagres, tendo essa crença raízes em diversas tradições religiosas e culturais ao redor do mundo.

No contexto religioso, o messianismo muitas vezes está ligado à expectativa de um líder espiritual ou figura divina que será enviado para cumprir um propósito específico, como a redenção da humanidade, o estabelecimento de uma era de paz ou mesmo o julgamento final. Diferentes religiões têm suas próprias interpretações do messianismo, como por exemplo o Messias na tradição judaica ou o segundo advento de Cristo no Cristianismo. Conforme aduzido, a expressão é inerente à crença no retorno ou na vinda de alguém especial, cuja presença trará prosperidade, libertação, justiça, segurança e paz.

Em se tratando do tema no contexto brasileiro, há que se falar que sua ocorrência se deu sobremaneira na transição das fases imperial e republicana, por meio de alguns movimentos sociais, onde determinados líderes carismáticos foram vistos como capazes de trazer mudanças radicais e positivas à sociedade, especialmente contra a miséria, a opressão e as injustiças das repúblicas dos coronéis

Durante praticamente todo século XIX a economia com base escravocrata manteve-se vigente e a população, em geral, continuou se apegando aos santos que atendessem suas preces e lhes proporcionassem melhorias. No interior do país, isso acabou criando uma espécie de religiosidade popular, alheia aos dogmas católicos literais, dando vazão ao surgimento de celebrações realizadas por beatos e afins, os quais contavam com grande estima, sobretudo das massas rurais. Em outras palavras, o catolicismo continuou com uma sólida estrutura, especialmente no interior do país, embora neste período a Igreja tenha enfrentado movimentos populares dissidentes em certas regiões, como foram os casos de Canudos e do Contestado, como explica Azzi:

Em diversos movimentos populares de caráter messiânico [...] o catolicismo tradicional, de caráter leigo e medieval, aflorou com bastante ímpeto e só foi sufocado pela força policial, como no caso de Canudos, sob a liderança de Antônio Conselheiro ou no caso do Contestado, movimento vinculado a João e José Maria, figuras leigas de monges. (Azzi, 1977, p. 142).

Pode-se dizer que houve a implantação de uma espécie de catolicismo popular, compreendido como uma espécie de utilização dos dogmas, liturgias e preceitos católicos por classes sociais menos favorecidas pelo sistema político-econômico. Oliveira (1985) explica que o catolicismo popular incorpora elementos do catolicismo oficial – os mais significantes – mas lhes dá um sentido distinto, de modo que o mesmo código católico ganha interpretação e significados próprios pelas diferentes classes sociais. Os movimentos messiânicos no Brasil, como regra, enquadram-se em tal prática, com a ressalva de que nos mesmos, além do catolicismo em si, também eram criados ou incorporados elementos de outras tradições religiosas, de modo a ter sido desenvolvida uma abordagem particular para a prática da fé de seus seguidores, culminando em comunidades que buscavam viver de acordo com seus próprios preceitos espirituais e sociais.

Um dos mais conhecidos movimentos populares, certamente, foi Canudos. Ocorrido em 1896 e 1897, no Arraial de Canudos, Bahia. Seu líder foi Antônio Conselheiro, que com apoio popular enfrentou as forças militares brasileiras do período. Antônio Conselheiro, também denominado como “o Peregrino” tornou-se um grande messias de um povo sofrido, que vivia na região do Arraial de Canudos, composta essencialmente por sertanejos, indígenas e escravos recém libertados.

Antônio Conselheiro nasceu no Ceará e teve uma vida de grandes privações. Trabalhou como professor, advogado prático e sempre migrou de cidade em cidade para poder exercer suas atividades laborais. Nestas migrações, começou a chamar a atenção por suas ideias, angariando seguidores que estavam em busca de uma vida comunitária, carentes de suporte do Estado e de professarem uma religião. Esse movimento durou alguns anos, conforme explica Barbosa (s.d.):

As fontes históricas revelam que as primeiras aparições para um público maior, já iniciando a típica caracterização difundida do religioso, foram em um jornal sergipano, em 1874, quando ele ainda não era conhecido como Antônio Conselheiro, e sim como Antônio dos Mares, uma figura mítica que andava por terras sertanejas erguendo capelas, igrejas e cemitérios, declamando suas críticas políticas, profecias religiosas e conselhos, os quais, mais tarde, conferiram a ele a alcunha pela qual ficou conhecido. (Barbosa, s.d.)

Assim, com a participação destas pessoas, instalaram-se na Fazenda Belo Monte, no interior da Bahia, e consolidaram um vilarejo de mesmo nome no ano de 1893. O local passou a ser conhecido como Arraial de Canudos, pois as pessoas referiam-se ao vilarejo devido a sua proximidade a bambus que ali cresciam, em formato de canudos, como assevera Martins:

Após a Proclamação da República, Conselheiro (que era monarquista, mas que em momento algum atuava politicamente, no sentido de se insurgir contra o regime de republicano escolhe Canudos como sendo o tranquilo local no qual almeja se recolher junto ao grande número de trabalhadores que já o acompanhava, seguidos por suas famílias (um total de centenas de pessoas), situando-se numa antiga fazenda de criação na qual todos se instalam em junho de 1893, experimentando um crescimento demográfico de 10.335% até outubro de 1897 (Martins, 2001).

A comunidade vivia em condições precárias, pois continuaram sem o devido suporte do Estado, contudo, tal fator não foi impedimento para a chegada de novos moradores, haja vista que Canudos chegou a ter cerca de 25 mil habitantes atraídos, especialmente, pelas pregações messiânicas realizadas por Antônio Conselheiro, as quais eram robustamente embasadas. Sobre o exposto, Otten (1990) explica a inspiração de Conselheiro, que exaltava o amor de Deus, ao expor que:

As meditações são um testemunho da profunda espiritualidade do peregrino: homem que tocado pelo amor de Deus procurava na vida responder amando a Deus, imitando a vida do bom Jesus e de Nossa Senhora das Dores e levando consigo os seus ao caminho árduo da salvação, despertando nele o mesmo amor. (Otten, 1990, p. 211)

O movimento ganhou força e começou a ser visto com desconfiança pelas autoridades locais e pelo governo central. A região enfrentava problemas sociais, econômicos e políticos, e a presença de Antônio Conselheiro começou a ser interpretada como uma ameaça ao status quo. Isso foi o estopim para o início da conhecida Guerra de Canudos, ocorrida entre 1896 e 1897, movimento iniciado a partir do envio de tropas pelas autoridades da época, com o intuito de reprimir a comunidade liderada por Conselheiro. O conflito resultou na destruição de Canudos e na morte de milhares de seus habitantes, incluindo o próprio Conselheiro.

Em linhas gerais, a Guerra de Canudos foi uma revolta que envolveu seguidores de Conselheiro e as forças do governo republicano. Devido a sua simpatia pela monarquia, Conselheiro tornou-se uma espécie de crítico público do governo e das mudanças sociais promovidas e impostas pela recém-proclamada República, uma vez que vislumbrava o novo governo como uma ameaça aos valores e tradições, especialmente no que diz respeito às questões como a separação entre Igreja e Estado e a secularização da sociedade, de um modo geral.

Assim, por meio de sua influência sobre a população, com a participação ativa desta, fez oposição ao regime republicano, o que acabou despertando nas autoridades a percepção de que Canudos havia se tornado uma ameaça à nova ordem estabelecida. Em outras palavras, Canudos tornou-se um centro de resistência contra as políticas do governo e, por esta razão, o governo republicano decidiu tomar medidas para conter a animosidade representada por essa comunidade, ocasionando o conflito que resultou na morte de milhares de pessoas, cerca de 25 mil – dentre civis e militares - o que caracterizou Canudos como um dos episódios mais sangrentos da história brasileira.

Outro importante movimento messiânico ocorrido no Brasil ficou conhecido como a Guerra do Contestado, ocorrida entre 1912 e 1916, que recebeu este nome em razão de ter ocorrido numa região contestada pelos estados de Santa Catarina e Paraná, no sul do Brasil. O conflito foi originado por uma série de fatores, incluindo disputas territoriais, questões socioeconômicas e políticas. A região do Contestado era habitada por possuidores de terras, pequenos agricultores e extrativistas, além

de outras pessoas, muitas das quais em situação de vulnerabilidade social, e estes foram os atores do conflito em face dos governos de Santa Catarina, Paraná e da própria República.

Foi estabelecida a criação de uma estrada de ferro ligando São Paulo ao sul do Brasil, em 1908, de modo que a construção da mesma passaria pela mencionada região, uma faixa de terra com cerca de 30 (trinta) quilômetros de largura, localizada entre os estados de Santa Catarina e Paraná. Para tanto, houve a expulsão de possuidores de terras locais, causando deslocamentos e conflitos, o que acabou por gerar a insolvência de vários pequenos produtores rurais que sobreviviam da atividade extrativista de madeira, além de outros problemas sociais decorrentes, em especial o desemprego causado por tal ato, ocasionando a insatisfação de uma população desfavorecida, carente de suporte e assistência do Estado. Somado a estes fatores, o fim da construção da estrada de ferro proporcionou um considerável número de novos desempregados, que não mais tinham utilidade para a construtora, a empresa norte-americana *Brazil Railway Company*.

A revolta acometida na população, pelos motivos acima expostos, foi intensificada pela difusão da ideia de que o episódio tratava de uma espécie de guerra santa, de modo que o povo foi instigado à luta pelos líderes religiosos - monges que faziam trabalhos sociais e espirituais e acabavam por se envolver em questões de cunho político - originando um novo movimento messiânico. O movimento messiânico no Contestado tinha características de resistência contra as injustiças sociais e econômicas, culminadas pela construção da estrada de ferro. A população local, influenciada por ideias difundidas por líderes carismáticos, acreditava em uma transformação social que viria com a implantação de uma sociedade mais justa e igualitária, e a busca por esse ideal gerou uma tensão crescente que acabou por deflagrar confrontos armados entre o povo e as forças estaduais e federais, o que resultou na morte de aproximadamente oito mil pessoas, sendo a maioria formada por sertanejos derrotados pelas forças armadas do Estado.

Ainda que o episódio não tenha surgido por questões necessariamente messiânicas, essa particularidade acabou por se tornar um elemento referencial importante. De modo geral, a partir de ideias pregadas pelo monge João Maria de Agostinho, no que diz respeito à república que estava na eminência de ser implantada no Brasil, é que o movimento começa a ganhar força e tornar-se popular. O monge João Maria passou a ser reconhecido como uma espécie de messias. Ele ba-

tizava, benzia, produzia remédios e chás naturais, realizava milagres e tinha visões. Dentre elas, vislumbrava efeitos desastrosos que poderiam surgir com a implantação da república. Alves ensina que:

Os monges Maria enquadram-se no termo messianismo, no sentido de que, apesar de ser cultuado como um santo ou mesmo um messias e de promover o culto a sua pessoa, não se dizia – pelo menos não insistente e categoricamente – o próprio Messias, enviado de Deus, salvador do mundo. [...] A ideia norteadora desses movimentos é a crença em um líder, que possui poderes sobrenaturais e profetiza o fim dos tempos ou a vinda de um messias, tempos em que terão melhor sorte seus seguidores. Vive-se coletivamente sob a tutela do chefe e segundo regras que ele estabelece, sendo que existem direitos e deveres e também há destaque para algumas pessoas que assessoram o líder. Todos têm um pouco para sobreviver. Nesse cenário, João Maria de Agostinho tem o mérito de ser o pioneiro dos monges maria. (Alves, 2010, p.38)

O monge faleceu no ano de 1870, décadas anteriores à Guerra do Contestado, logo não participou do evento, mas sua influência espiritual desempenhou um papel considerável na dinâmica do conflito, uma vez que suas palavras ficaram no coletivo da população local, pelo fato de que sua mensagem carregava elementos de crítica social, apontando para as desigualdades e injustiças presentes na sociedade da época.

Tempos depois, surge João Maria de Jesus, o segundo monge, na transição dos séculos XIX e XX, o qual também fazia milagres e previsões, sobretudo acerca de fatos políticos da época e afirmava estar do lado dos que sofrem. Foi considerado por muitos como santo, dadas as suas práticas, e por esse motivo acabou despertando no povo o mito de sua ressurreição, em razão de seu suposto desaparecimento ocorrido no início do século XX. Ainda sobre João Maria, Carvalho (2009) destaca sua relação com a natureza, pelo fato do monge pregar uma atitude de respeito à fauna e à flora associada à experiência vivida pelos caboclos no aproveitamento daquilo que era conseguido diretamente nas matas e florestas garantindo parte da sua sobrevivência, e que a propriedade privada da terra e o aproveitamento industrial da floresta chocavam-se com os valores de preservação da natureza, de lealdade nas relações sociais e de amor para com os animais.

Em 1912 surge o terceiro monge: José Maria de Santo Agostinho, visto por muitos populares como uma espécie de ressurreição do monge João Maria, que havia desaparecido anos antes. O terceiro monge ficou famoso entre os populares por ser considerado como curandeiro, e também por se envolver ativamente em questões políticas. Sob sua liderança é que de certa forma a Guerra do Contestado foi

iniciada, a partir da junção de forças dos possuidores de terra que foram expulsos das mesmas, dos recém-desempregados trabalhadores da empresa designada para a construção da estrada de ferro e dos fazendeiros prejudicados economicamente.

A região do Contestado abrigava essa população que passou a viver de forma independente do Estado, sob liderança de José Maria. Isso acabou atraindo um número expressivo de novos membros para a comunidade, insatisfeitos pelas condições econômicas e sociais em que viviam, o que despertou inconvenientes para o governo federal. Daí retoma-se ao ponto anteriormente exposto, de ter havido intervenção militar enviada pelo governo republicano de Hermes da Fonseca, associado às forças enviadas pelos estados de Santa Catarina e Paraná, todos apoiados por coronéis locais, que se sentiram ameaçados em relação à liderança exercida. Como desfecho, além das mortes de milhares de pessoas, foi definido o limite territorial entre os estados de Paraná e Santa Catarina, no ano de 1916.

Por fim, é importante destacar que os movimentos de Canudos e do Contestado, por serem os mais conhecidos são, por esse motivo, caracterizados como os mais relevantes. Contudo, não foram os únicos. Durante a República Velha outros importantes movimentos ocorreram ao longo do território brasileiro, como por exemplo a Revolta dos Muckers, ocorrida ainda na fase imperial, no ano de 1874, em São Leopoldo- RS, a Sedição de Juazeiro, ocorrida em 1914, já durante a República Velha, em Juazeiro do Norte-CE e o Movimento de Santa Dica, também ocorrido neste período histórico, em Pirenópolis-GO. Todos eles corroborando a ideia da força da religiosidade na construção identitária da sociedade brasileira.

Considerações Finais

A história do povo brasileiro, a exemplo de outros povos, foi marcada por uma considerável quantidade de revoltas, conflitos e guerras. Dentre os motivos, o fator religião pode ser apontado como um dos grandes protagonistas, isso em razão da forte ligação dos brasileiros com a sua religiosidade.

Por mais que o Brasil seja um país oficialmente laico, na prática – até mesmo nos dias atuais – é comum observar diversos tipos de interferências religiosas em outros setores da sociedade, especialmente na política. O motivo de tal particularidade remete ao início do processo de colonização brasileira, no século XVI. Desde então, pode-se afirmar que a história do Brasil passou a ser intimamente ligada ao seio da Igreja Católica, que passou a difundir o cristianismo por meio da evangelização e da catequização dos povos originários e posteriormente dos povos afro-diaspóricos

escravizados, processo este que deu início à miscigenação e formação da estrutura social brasileira. Logo, a presença da Igreja Católica serviu aos interesses coloniais, ajudando a legitimar a ocupação e a exploração das terras recém-conquistadas pelos colonizadores portugueses. Os membros da instituição, por vezes atuavam como intermediários entre a Coroa e os povos subjugados, objetivando o controle social. Além disso, a Igreja desempenhou um papel importante na organização da vida cotidiana das colônias, regulando questões diversas ligadas a moralidade, educação e demais valores apreciados e desejados.

O Brasil, por ter sido colônia portuguesa, e sendo Portugal um país tradicionalmente católico, consequente foi a introdução da doutrina católica na colônia, por motivos diversos, de ordem religiosa, social cultural e mesmo econômica. Ao longo do período colonial, que se estendeu até 1822, a presença da Igreja Católica teve um papel central na formação e na consolidação da sociedade brasileira, como mencionado. Não seria exagero afirmar que boa parte dos atos praticados pelos brasileiros em séculos anteriores foram basicamente alicerçados pelos ensinamentos e hábitos apregoados pela Igreja.

Os referidos aspectos foram mantidos mesmo após a Proclamação da Independência, momento em que o Brasil oficialmente se tornou um país católico, via disposição constitucional, de 1824. Em outras palavras, na fase colonial o Brasil era católico por imposição da Coroa, e na fase imperial, por motivos diversos, houve a oficialização, a opção pela referida religiosidade do Estado. As mudanças começaram a ocorrer apenas no final da fase imperial e início da fase republicana, momento em que o Brasil adquire a condição de estado laico.

Contudo, mesmo antes da Proclamação da República começaram indícios da laicização do país, o que gerou sentimentos diversos. Movimentos favoráveis e contrários surgiram. A secularização abriu espaço para a diversidade religiosa no Brasil, e com a garantia da liberdade de culto, as diferentes religiões puderam se estabelecer e se desenvolver livremente no país, o que pode ser apontado como fator positivo. Porém, para muitos, a secularização não era bem vista, tanto que mesmo após a Proclamação da República, para um grande quantitativo de brasileiros, os hábitos sociais pouco foram alterados, visto que a Igreja ainda exercia relativa influência no contexto político, além de ter continuado a desempenhar um papel importante em diversas áreas, como na educação, na assistência social e na formação da moral e valores da sociedade.

Na transição das fases imperial e republicana no Brasil, diversas outras formas de se professar a fé surgiram. Por um lado, religiões advindas da Europa e da África aqui se estabeleceram. Por outro, manifestações de fé genuinamente populares eclodiram, estruturadas basicamente nos ensinamentos católicos associados aos hábitos locais de cada comunidade, liderada por um messias. A este movimento, denomina-se messianismo, o qual corrobora a ideia da necessidade de uma vida religiosa para a sociedade como um todo. Uma vez que, destarte as questões socioeconômicas, a maioria das pessoas necessitam de uma orientação religiosa. E tanto em Canudos, quanto no movimento do Contestado (ou mesmo em outras revoltas messiânicas), a motivação foi a possibilidade do surgimento de uma nova vida, com melhores condições, amparadas por ensinamentos religiosos de base profética. O messianismo demonstra a diversidade de expressões religiosas e sociais que surgiram ao longo da história, refletindo as lutas e aspirações de diferentes grupos sociais em busca de melhorias diversas.

Diante do exposto, pode-se compreender que no Brasil, seja por meio do catolicismo ou de outras religiões ou seitas, a ligação espiritual, a crença em Deus e a fé sempre foram elementos estruturais da sociedade, interligando-se a praticamente todos os outros aspectos relevantes, tais como a política, a economia, a educação e a cultura.

Referências

- ALVES, Robinson Fernando. O monge João Maria de Agostinho em Campestre, Santa Maria: Aspectos Históricos. Debates do NER, Porto Alegre, ano 11, n. 17, p. 35-64, jan./jun. 2010.
- AZZI, Riolando. Catolicismo Popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. Revista Religião e Sociedade. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1977.
- BARBOSA, Mariana de Oliveira Lopes. “Guerra de Canudos”; Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiab/canudos.htm>. Acesso em 29 de janeiro de 2024.
- BRASIL. CONSTITUIÇÃO (1824). Constituição Política do Império do Brasil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm
- KARNAL, Leandro. Catolicismo na América Latina: período da conquista e da colonização. In: SILVA, E.M.; BELLOTTI, K. K.; CAMPOS, L. S. (Orgs.). Religião e sociedade na América Latina. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010. p. 17-31

- MARTINS, Paulo Emílio Matos. A reinvenção do sertão: a estratégia organizacional de Canudos. São Paulo: FGV, 2001.
- MORAES, José Geraldo Vinci de. Caminhos das civilizações – História integrada: Geral e Brasil. São Paulo: Atual, 1998.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PEREIRA, Tulio Augusto de Paiva. A igreja católica e a escravidão negra no Brasil a partir do século XVI. Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Ano 03, Ed. 05, Vol. 05, pp. 14-31, Maio de 2018. ISSN:2448-0959, Link de acesso: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/historia/igreja-catolica>
- OTTEN, Alexandre H. Só Deus é grande. A Mensagem Religiosa de Antônio Conselheiro. São Paulo: Loyola, 1990.
- SERBIN, Kenneth P. Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- WRIGHT, Jonathan. Os jesuítas: missões, mitos e histórias; tradução André Rocha. Rio de Janeiro: Sinergia: Relume Dumará, 2009.

Crônicas, genealogias e canções: o entrelaçar de tradições historiográficas no Portugal trecentista

Rodrigo Prates de Andrade¹

Introdução

eu, conde dom Pedro, filho do mui nobre rei dom Denis, houve de catar por gram gram trabalho, por muitas terras, escripturas que falavam dos linhagões. E veendo as escripturas com grande estudo e em como falavam d'outros grandes feitos compuge este livro por gaanhar o seu amor e por meter amor e amizade antre os nobres fidalgos da Espanha (Livro de Linhagens, p. 55)

Com essas palavras, Dom Pedro Afonso de Barcelos² (1287-1354) reiterou o caráter compilatório daquele que seria conhecido como o *Livro de Linhagens*. O nobiliário por ele composto era fundado no exercício de “catar histórias”, isto é, pela reunião de textos e tradições diversas espalhadas não apenas no reino de Portugal, mas nas diversas regiões da Península Ibérica. E é sobre esse textos e suas tradições, reunidas e entrelaçadas pelo conde de Barcelos, que versaremos nas próximas páginas.

1 Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina.

2 Filho bastardo de Dom Dinis I (1261-1325) e, provavelmente, de uma dona oriunda da nobreza do reino, conhecida como Grácia Froes, Pedro Afonso foi um importante personagem da sociedade portuguesa no Trezentos. Nutrido na corte régia, algo que não era incomum aos filhos ilegítimos daquela altura que circundavam a corte e o rei, isso permitiu a ele um alto nível educacional, algo que acabou por influir no seu afincio pela produção escrita, materializado na compilação de cantigas e na composição textos como o *Livro de Linhagens*, uma genealogia das nobrezas portuguesa, castelhana e galega, a *Crónica de 1344*, uma crônica voltada aos feitos empreendidos na Península Ibérica.

O historiador José Mattoso, ao se acercar destas fontes reunidas pelo conde à execução de suas obras, reforçou a hipótese, asseverada já por Diego Catalán (1962), de que em meados do século XIV existiu uma tradição historiográfica portuguesa dissociada de outra tradição marcadamente de origem leonesa-castelhana. Sem precisar plenamente o que entendia como uma “tradição historiográfica”, a não ser a ideia de que no século XIV uma certa tradição senhorial se desenvolveu paralelamente a outra tradição denominada por ele enquanto neo-isidoriana, Mattoso pouco explorou os sentidos dessa categoria analítica (Mattoso, 2009, p. 259-260).

Os esparsos indícios legados pelo historiador português, no entanto, nos permitem refletir sobre suas possibilidades interpretativas. Ao opor uma tradição que remonta às famílias nobiliárquicas portuguesas, castelhanas e galegas a outra mais próxima dos ambientes clericais e cortesões, Mattoso demonstrava como a compreensão de uma tradição historiográfica era recortada pelos gêneros nos quais aqueles textos eram vertidos e, ao fim e ao cabo, pelo lugar social que a história ocupava. Se a chamada tradição senhorial, vinculada à alta nobreza ibérica, essencialmente preocupada com temas como linhagem e honra e, de modo usual, transmitida a partir de uma grade perceptual genealógica, a tradição neo-isidoriana entendida por clérigos próximos das cortes régias, tendia à prosa característica de um gênero cronístico (Mattoso, 2009, p. 259-260).

Procuramos aqui delinear um conjunto de tradições historiográficas que, no decorrer dos séculos XII e XIV, circularam na Península Ibérica, a ponto de em meados do Trezentos serem rearticuladas por Pedro Afonso e os posteriores refundidores de suas obras. Sem perder de vista como os elementos e padrões estéticos dessas tradições historiográficas foram continuados e transmitidos ao longo dos séculos, destacamos desse conjunto aqueles já catalogados por José Mattoso, ao mesmo tempo que como desmembramentos destes ou acréscimos nossos, elencamos outros, como veremos a seguir: a tradição neo-isidoriana, a tradição épica, uma nascente tradição cronística portuguesa, uma tradição senhorial e, por fim, a tradição afonsina e pós-afonsina. Mais do que isso, ainda procuramos compreender os significados e procedimentos que perpassaram a escrita da *Crónica de 1344* e do *Livro de Linhagens* enquanto empreendimentos de entrelaçamento de tradições historiográficas seculares.

Tradições historiográficas

Se nos direcionarmos à compreensão daquilo que pode ser nomeado enquanto uma tradição neo-isidoriana, é igualmente necessário voltar nossos olhos às suas próprias origens. É nesse cenário que, ao nos atermos à elaboração de uma historiografia propriamente ibérica, isto é, constituída em solo peninsular e direcionada às suas gentes, a figura de Isidoro de Sevilha se torna incontornável. “Dos varões ilustres” e de uma crônica universal, até a uma história dos povos godos, o arcebispo hispano inaugurou um modo de produzir e representar o passado centrado nos territórios situados entre as fronteiras pirenaicas e as Colunas de Hércules. Claro que, sob a égide de Isidoro, a centralidade dessas histórias não era inequívoca, mas representativa de um ponto essencial de seu labor historiográfico – a glorificação da monarquia hispano-visigoda (Frighetto, 2010, p. 77).

Essa espacialização dos escritos isidorianos na Península Ibérica, norteadas pelas ações dos reis hispano-visigodos, buscava demonstrar a especificidade e mesmo o caráter essencial do reino de Toledo no seio da Cristandade Latina. O historiador Martín Iglesias, por exemplo, destaca como o arcebispo de Sevilha não procurou reescrever o modelo cronístico proposto por Eusébio de Cesaréia e Jerônimo de Estridão ou dar continuidade às suas obras, inserindo as histórias dos visigodos em uma concepção romana e imperial do mundo, mas optou por marcar as diferenças e mesmo independência, tanto em um parâmetro político quanto cultural, da monarquia hispano-visigoda frente a outros reinos latino-cristãos (Martín Iglesias, 2001, p. 206).

A tradição neo-isidoriana

Ora, não é preciso apontar que o labor isidoriano, direcionado aos estratos superiores da sociedade política hispano-visigoda, dependia essencialmente da existência institucional da monarquia. Com seu colapso, ocasionado a partir da expansão árabe-berbere no início do século VIII, a tradição inaugurada por Isidoro não encontrou continuidade, pelo menos até as décadas finais do século IX. Claro que isso não significou a inexistência de produções voltadas ao passado, inclusive, capazes de explicar a queda da monarquia hispano-visigoda, como a *Crônica de 754* elaborada nos meios letrados moçárabes. Entretanto, como aponta Diego Catalán, foi somente em meados da década de 880, que uma historiografia astur-leonesa, amparada por Afonso III, procurou continuar e imitar a forma isidoriana. Sob a égide desse monarca, a tradição fundada por Isidoro, isto é, a ideia de uma história

centrada nos hispano-visigodos traçou novos caminhos. A *Chronica Visigothorum*, uma amplificação da história dos godos do arcebispo de Sevilha, e a *Chronica Albedense*, uma refundição expandida da crônica universal do mesmo autor, seriam modelos desse processo (Catalán, 1962, p. 207).

Cabe ressaltar que a chamada tradição neo-isidoriana, não restrita à monarquia astur-leonesa, floresceu durante os séculos posteriores, sendo remodelada aos interesses culturais e políticos, tanto daqueles que elaboravam aquelas histórias, quanto daqueles que as patrocinavam. O desenvolvimento dessa tradição dentro dos territórios leoneses e castelhanos ainda acompanhou uma importante transformação nos processos de escrita desses reinos. De acordo com Rodríguez de La Peña, até princípios do Ano Mil, o *palatium*, espaço controlado pelo rei e seus súditos, era o centro da composição cultural do reino e, em especial, a cronística latino-hispana. No entanto, como um dos reflexos da influência cluniacense, marcadamente no reino de Castela entre os séculos XI e XII, o *palatium* foi relegado a um papel secundário frente aos *scriptoria* monásticos, lugares dedicados à produção escrita, que pouco a pouco galgaram um espaço fundamental tanto na preservação quanto na circulação desses produtos historiográficos. Mais do que um simples deslocamento, esse processo de migração dos centros culturais do reino, do *palatium* ao *scriptorium*, refletiu um certo afastamento do poder régio sobre essas produções, algo que seria rompido somente ao avizinhamento do século XIII, durante o reinado de Afonso VIII de Castela, período no qual ocorreu uma reaproximação da corte régia com o desenvolvimento de uma escrita acerca do passado daquelas terras (Rodríguez de La Peña, 2000, p. 18-29).

Já no reinado de Fernando III de Castela, contudo, essa tensão que circundava os lugares de escrita naquela altura, dava novas faces a partir da produção de três crônicas diferentes, constituídas em três espaços clericais distintos, porém, todas direcionadas ao louvor do então monarca castelhano – a *Chronica latina regum Castellae*, de Juan de Osma; a *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy e a *de rebus Hispaniae*, de Rodrigo de Rada. Essas três obras formavam, em conjunto, uma variante fernandina dentro daquilo que pode ser compreendido enquanto uma tradição neo-isidoriana, não apenas por darem continuidade aos trabalhos de seus predecessores, mas, principalmente, por apreenderem as recentes vitórias militares cristãs no quadro de uma memória da conquista cristã de Al-Andalus, marcada por um caráter triunfalista dos frutos advindos desses empreendimentos bélicos e pela vinculação entre leoneses, castelhanos e os godos que antes dominavam a península.

De acordo com Fernández-Ordóñez, uma das principais características dessas crônicas fernandinas – mas que de fato já se encontravam presentes na tradição neo-isidoriana como um todo – era que todas elas foram vertidas em latim. Mais do que uma simples escolha conjugada à adoção de um padrão da cultura escrita da altura, o uso do latim oferta indícios dos anseios de seus autores e dos públicos que eles visavam. Para a autora, textos que se voltavam para públicos amplos eram vertidos em romance – como em outras produções tanto do bispo de Osma quanto do arcebispo de Toledo – enquanto aqueles dedicados a uma leitura individualizada e mesmo silenciosa, eram apresentados na língua latina, caso das supracitadas crônicas (Fernández-Ordóñez, 2003, p. 94-96).

A tradição épica

O passado, contudo, não se restringia aos fólhos desses manuscritos, fossem eles compostos em ambientes clericais ou laicos. Ao sul da fronteira pirenaica, de modo similar aos seus vizinhos do norte, o passado também se encontrava nas vozes e ouvidos de homens e mulheres, proferido por menestrelis e direcionado a um público que abrangia muito mais que a minoria letrada dos reinos de Leão e Castela daquela altura. Um passado que se produzia e se representava paralelamente à consolidação dos saberes neo-isidorianos, que ora se referenciava a ele, outrora se contrapunha ao mesmo. E, claro, esse passado não passou incólume pela percepção desses mesmos historiadores.

Conforme Catalán, existia, no contexto ibérico, por parte dos letrados daquelas terras, uma valoração negativa das narrativas cantadas por aquelas paragens. Para esses homens, fossem eles historiadores ou mesmo poetas, a palavra escrita se confundia com a própria verdade, em contraposição à volatilidade das narrativas orais. Essa depreciação, veiculada por esses eruditos cristãos, se destinava a um gênero específico de produção e representação do passado: o épico, *o cantar de gesta*. Caracterizados pela poesia em língua romance e a elevação de motivos relacionados aos gostos de seus públicos como a rebeldia vassálica, a busca pela honra e a vingança, esses cantares de gesta, proferidos por *jugladores* e *cedreros*, proliferaram em terras castelhanas e leonesas ao longo dos séculos XII e XIII (Catalán, 2001, p. 13-14).

E justamente pelo alcance dos cantares e seu vasto público de ouvintes, os *jugladores* foram tão eficientes na construção de uma memória coletiva sobre o passado, que esta não se limitava aos muros dos claustros ou às chancelarias régias. Tal eficiência, de fato, não poderia passar despercebida pela cultura letrada do Duzentos,

afinal, mesmo que desqualificassem as narrativas orais, os sábios da palavra escrita se serviam dela. Essas tradições orais acabavam por aglutinar memórias de conflitos “esquecidos” pelo processo de monumentalização perpetrado pelos letrados, riquezas de detalhes que configuravam complexos dramas históricos, mas também serviam aos clérigos historiadores como um modo de ampliar seus próprios públicos, não mais pela perspectiva pecaminosa de *jugladores* e *cedreros*, mas fiados pelo universo cultural latino-cristão (Catalán, 2001, p. 16-17).

Nas palavras de Catalán, essa tradição épica, ao menos na altura do século XIII, se suportava em uma dupla forma de transmissão, pautada tanto pelos meios escritos quanto orais. O que, por sua vez, acabava por potencializar a profusão de variantes das mesmas narrativas, fosse influenciada pela mutabilidade dessas tradições orais ou por suas técnicas de memorização. Mas, de fato, e graças a essa ampla difusão de variantes, que a tradição épica, isto é, seus elementos e padrões estéticos, puderam ser reproduzidos com o avançar dos anos (Catalán, 2001, p. 119).

Tomemos como exemplo as narrativas relacionadas à figura de *El Cid*. Em meados do século XIII, dois cantares de gesta difundidos e preservados por meio de manuscritos, a *Partición de los reinos de Fernando I* e o *Poema de Mio Cid*, se destacavam pelo lugar no qual a figura de Rodrigo Díaz de Vivar ocupava no desenvolvimento de suas histórias. Mais do que isso, ambos os textos seguiam enredos similares. Se tal proximidade temática das obras poderia oferecer indícios de que uma teria influenciado a outra, seu escrutínio aponta para um caminho distinto. Como ressaltam Vaquero (2018, p. 383) e Catalán (2001, p. 503), seria impossível demonstrar influências diretas do *Poema de Mio Cid* na *Partición* ou vice-versa. Essa similaridade, mais do que a anterioridade e mesmo originalidade de um cantar sobre o outro, evidencia que os feitos de *El Cid* eram cantados em diferentes lugares da península. Seria, portanto, possível inferir que tanto a *Partición* quanto o *Mio Cid* fossem devedores de uma tradição oral perpetuada por *jugladores* e *cedreros*.

Não podemos deixar de mencionar que, ainda na altura dos séculos XII e XIII, talvez influenciados por esses mesmos cantares de gesta, alguns mosteiros do norte castelhano passaram a promover cultos voltados aos heróis que ali estavam enterrados, como *El Cid*, Fernán González e os infantes de Lara. Fosse em São Pedro de Cardena ou São Pedro de Arlanza, esse fervor por aqueles antepassados castelhanos incitou a produção de textos locais, como a *Leyenda cardenense* em Cardena e o *Poema de Fernán González* em Arlanza, que, por mais que não se vinculassem diretamente a uma tradição oral, foram dela frutos. Os poetas clérigos responsáveis por essas versões escritas, como o *Poema de Fernán González*, conheciam amplamente

as técnicas desses *jugladores*, a abranger seus parâmetros de composição, memorização e difusão. Mais do que isso, fica perceptível que esses cantares, mesmo quando conservados em manuscritos, ainda eram centrados na concepção de uma performance oral (Vaquero, 2018, p. 389-400).

A tradição épica, ao longo dos séculos XII e XIII, pode flutuar sob formas escritas e orais, a ponto de se proliferar pelos mais variados territórios dos reinos de Leão e Castela. Sua reprodução e diversificação se pautavam tanto pela mutabilidade das tradições orais quanto pelas múltiplas cópias e refundições que se espalharam pela península, a permitir uma vida plurissecular dessas narrativas. Muitas delas, inclusive, ganharam novas formas a partir da prosificação pelas mãos dos historiadores que compunham o *scriptorium* afonsino e, anos mais tarde, por meio do próprio conde de Barcelos. E foi justamente a partir desses textos profisificados que alguns desses cantares – e suas versões – puderam ser conhecidos, tal como no caso da variante da narrativa épica dos Infantes de Lara, preservada nos trabalhos de Pedro Afonso.

A tradição cronística portuguesa

Paralela à tradição neo-isidoriana, essencialmente centrada nas mãos de letrados que ora se aproximavam, outrora se distanciavam da corte régia, essa tradição historiográfica épica transitava pelas vozes de menestréis e pelas mãos de eruditos e historiadores, fosse por meio da poesia ou da prosa. Mas, como sabemos, ambas não foram as únicas formas pelas quais aqueles homens e mulheres produziam e representavam o passado ou mesmo foram unívocas em toda a Península Ibérica. Essas duas tradições, de um modo geral, se restringiram aos territórios de Castela e Leão, enquanto outros reinos ibérico-cristãos como Portugal, Navarra e Aragão desenvolviam seus próprios meios de se relacionar com o passado de suas gentes.

O caso lusitano merece alguns destaques. Como já reiterou Diego Catalán em seus estudos, o desenvolvimento da historiografia nos reinos de Castela e Leão, representado em figuras como Lucas de Tuy e Rodrigo de Rada, não teve semelhante em Portugal. Já no próprio século XII, essas formas de produzir e representar o passado naquelas terras se consolidaram paralelamente aos textos oriundos de uma tradição neo-isidoriana ou épica, inclusive, sem qualquer remissão a essas obras. Tratam-se aqui das narrativas voltadas aos primeiros reis de Portugal e, em especial, à figura de Afonso Henriques (Catalán, 1962, p. 208-210).

Sobre as origens dessa narrativa, alguns autores – a destacar Lindley Cintra e António José Saraiva – apontaram que as histórias sobre Afonso Henriques, contidas em textos portugueses como o *Livro de Linhagens* do conde de Barcelos e a *IV^a Crónica Breve de Santa Cruz de Coimbra*, mas também de filiação castelhana como a *Crónica de Veinte Reyes*, eram prosificações de um cantar de gesta dedicado ao primeiro monarca lusitano, quase como uma contrapartida portuguesa ao que representava o *Poema de Mio Cid* em Castela. Hoje, de fato, essas hipóteses não encontram amparo entre os estudiosos do tema, que, cada vez mais, de acordo com Moreira, concordam com a existência de um texto pretérito de verniz cronístico, elaborado em Portugal nas décadas finais do século XIII, justamente dedicado aos feitos de Afonso Henriques (Moreira, 2008, p. 7-8).

Se excetuarmos o *Livro de Linhagens*, que como veremos adiante pertence a uma tradição historiográfica de vínculo senhorial, a *IV^a Crónica Breve* e a *Crónica de Veinte Reyes* eram os testemunhos mais antigos dessa suposta crônica dedicada a Afonso Henriques. Em termos cronológicos, como parcela considerável de historiadores e filólogos propuseram, os supracitados textos portugueses teriam sido escritos ainda na primeira metade do século XIV. O caso da obra castelhana é um pouco mais complexo. Somente nos últimos anos, por meio da localização de um manuscrito desconhecido da *Estoria de España*, os estudiosos puderam precisar a origem da *Crónica de Veinte Reyes*, não mais como um texto autônomo, e sim como parte de uma versão crítica daquela crônica afonsina. Essa precisão cronológica, que situa esse escrito entre os anos de 1282 e 1284, permite respaldar a existência de um texto anterior, um texto no qual os feitos de Afonso Henriques eram narrados e que, anos mais tarde, serviria de suporte tanto para a *Crónica de Veinte Reyes* quanto para a *IV^a Crónica Breve* (Moreira, 2008, p. 15-17).

Voltemo-nos, nesse momento, a uma inquirição mais apurada do manuscrito composto em Santa Cruz de Coimbra. Se, conforme Moreira, o texto crúzio é provavelmente aquele que melhor preserva o arquétipo da história de Afonso Henriques, redigida em meados do Duzentos, isso não o isenta de suas próprias complexidades. Tal qual uma parcela considerável das produções historiográficas medievais, a dita crônica se caracterizava por uma redação faseada, sendo continuada e atualizada por diferentes autores, o que influía não só em uma datação múltipla, mas também na diversidade de gêneros intercalados em seus fólios (Moreira, 2008, p. 45-47).

Observemos que, ao passo que as narrativas voltadas ao primeiro rei de Portugal poderiam ter sido escritas no final do século XIII, as referências a Dom Dinis e, posteriormente, a Dom Afonso IV, provavelmente, eram interpolações posteriores

à década de 1340. O outro problema, a questão dos gêneros textuais, fundamentava tanto a hipótese de uma redação faseada, caracterizada por autores com desejos e estilos próprios, quanto da diversidade de fontes e arquivos consultados em sua composição. Enquanto os feitos de Afonso Henriques se apresentavam por um viés cronístico, estilo que seria retomado somente na narrativa voltada ao monarca Sancho II, os relatos dos reinados de Sancho I, Afonso II e Afonso III se aproximavam mais dos registros linhagísticos e analísticos (Moreira, 2008, p. 47-49).

Ora, como ressalta Moreira, o que se percebe a partir do escrutínio desses textos portugueses da altura dos séculos XIII e XIV, é a existência de um manuscrito anterior no qual a história dos primeiros reis de Portugal era representada. Escrito provavelmente no final do século XIII, antes dos anos de 1282-1284 – período no qual a *Crónica de Veinte Reyes* foi redigida, alguém compôs, em terras portugalenses e em língua romance, um texto vinculado ao gênero cronístico, que buscava aglutinar as histórias de Afonso Henriques e seus descendentes que comporiam a linhagem régia portuguesa (Moreira, 2008, p. 75).

A tradição senhorial

Como denotamos no decorrer dessas páginas, nos reinos ibérico-cristãos, diferentes tradições historiográficas se desenvolveram quase que simultaneamente ao longo dos séculos XIII e XIV. Contudo, vale lembrar que, em paralelo a essas tradições, pautadas em lugares sociais distintos – os ambientes clerical, cortês e régio, outra forma de produzir e representar o passado foi elaborada naquelas centúrias: um tradição historiográfica de cunho senhorial.

Para além dos livros de linhagens compostos entre os séculos XIII e XIV, essa tradição remontava à elaboração das memórias produzidas por essas famílias nobres nos territórios ibéricos. Como apontou o historiador José Mattoso ao se debruçar acerca das fontes agenciadas por Pedro Afonso de Barcelos na execução de seu próprio nobiliário, é provável que o bastardo de Dom Dinis tenha tido acesso a textos elaborados nas cortes senhoriais de famílias portuguesas, galegas e castelhanas. Tal hipótese, respaldada na presença dessas histórias familiares na linhagística portuguesa – caso das histórias relativas aos de Lara e de Haro, nos permite inferir que essas mesmas famílias se preocupavam com o cultivo de seus respectivos passados (Mattoso, 2009, p. 259-260).

Espalhadas em tradições familiares, somente em meados de 1270 que essas genealogias foram vertidas em um texto uníssono que aglutinasse as histórias da aristocracia portuguesa, o chamado *Livro Velho de Linhagens*. Constituído a partir de uma miríade de fontes oriundas de distintas tradições, o *Livro Velho* supunha, em sua composição, uma defesa dos direitos territoriais dos estratos nobiliárquicos do reino portugalense. Tal movimento, inserido em um contexto de desejos centralizadores da monarquia, evidencia a busca por uma resposta advinda da aristocracia a partir de uma disputa memorial acerca do controle e direitos sobre aquelas terras (Miranda, 2010, p. 64-65).

Essa diversidade de fontes, vale ressaltar, se conectava muito mais às memórias relativas aos reinos de Castela e Leão do que necessariamente a uma história de Portugal. Para José Miranda, esse fenômeno se deu justamente porque, ao se contrapor ao poder régio português, essas famílias nobres procuravam estabelecer vínculos políticos e culturais com outras partes da península. A busca dessa legitimidade cultural voltada ao centro peninsular se torna perceptível ao observarmos as narrativas voltadas às linhagens da Maia e os de Sousa. Os primeiros, mesmo que na altura da composição do *Livro Velho* já se encontrassem extintos na prática – se perpetuando apenas por meio de linhagens secundárias – eram a família nobre mais antiga do reino. O que poderia causar um certo estranhamento, afinal, a ancestralidade dessa mesma família foi estabelecida não a partir de laços com aquela terra, mas uma longínqua filiação ao rei Dom Ramiro. De modo similar, os de Sousa, linhagem que em termos de poder e prestígio social se submetia somente à casa de Borgonha, alimentavam sua honra linhagística a partir de múltiplos pactos matrimoniais firmados com famílias castelhanas e, em especial, com um suposto filho bastardo de Fernando I de Leão (Miranda, 2010, p. 65-68);

Para além da composição do *Livro Velho*, as nobrezas galego-portuguesas daquela altura se empenharam na realização de traduções de obras que, justamente, se aproximavam dos princípios ideológicos já definidos naquele nobiliário dedicado às famílias da Galícia e de Portugal. Obras como a *Crónica de Castela*, traduzida entre os anos de 1295 e 1312, mas também textos que compartilhavam parâmetros narrativos com o regime neo-isidoriano, em especial as obras de Rodrigo de Rada e Lucas de Tuy. Inspiradas em um caráter anti-monárquico – mais precisamente frente às políticas centralizadoras empreendidas pelos reis de Castela e Portugal, esses textos apontam, como destaca Miranda, a existência de um certo ideário de legitimidade partilhado pelos núcleos de poder aristocrático em ambos os reinos. Tal

ideário, junto a uma valorização do estatuto social da nobreza, se suportava em uma concepção genealógica do tempo: os antepassados daqueles nobres, e suas figuras, eram capazes de legitimar e prestigiar seus descendentes (Miranda, 2010, p. 69-70).

A tradição afonsina e pós-afonsina

Em meados do século XIII, especialmente atrelada à *General Estoria* e à *Estoria de España*, respectivamente uma história universal similar aos moldes vigentes na Cristandade Latina e a outra uma história dos povos que reinaram na Península Ibérica, tomava forma aquilo que chamamos de uma historiografia afonsina. Tal modo de produzir e representar o passado estava intrinsecamente associado às visões de Afonso X de Castela ao futuro do reino. Era diante de seus súditos que o monarca castelhano se voltava ao passado, pois era somente a partir de um conhecimento profundo sobre ele que seria possível que este ofertasse modelos de conduta tanto ao presente quanto ao futuro. Por isso, na lógica afonsina, se fazia necessário que os homens do reino ouvissem e lessem as histórias do passado (Fernández-Ordóñez, 1993, p. 112).

Mas o que caracterizava as histórias elaboradas no *scriptorium* afonsino? De acordo com Fernández-Ordóñez, essas histórias estavam centradas em como determinados povos dominavam determinados territórios e como essa dominação se manteve através das gerações. É, nesse sentido, que a linha de sucessão, fosse ela atrelada ao império ou aos reinos ibérico-cristãos, se constituía como um princípio organizador da história. Exemplar dessa concepção era a própria centralidade que os godos – e seus descendentes – manifestaram na *Estoria de España* e de como cronologicamente a narrativa acompanhava a sucessão de seus reis (Fernández-Ordóñez, 1993, p. 113).

Como aponta a autora, da época de Fernando até Afonso X, ocorreu uma transformação do próprio público-alvo das crônicas. Se o uso do latim evidenciava a existência de um público restrito de leitores e ouvintes dos textos fernandinos, a escrita em romance, característica do *scriptorium* afonsino, demonstrava uma ampliação de seus públicos. Enquanto os textos neo-isidorianos se assemelham ao gênero dos espelhos de príncipes, o labor afonsino estende esse público aos súditos do reino. Exemplares disso são as fórmulas presentes na tradição afonsina – inexistentes nos textos elaborados na altura do reino de Fernando – e que buscam interpolar sua audiência, como “adiante contaremos”, “como ouvistes” e semelhantes. Além disso, é interessante demonstrar como ocorreu uma transição na própria concepção de história entre o contexto fernandino e o afonsino – enquanto no primeiro existia

um interesse maior nos povos que ocuparam a península, Afonso X desloca essa centralidade ao espaço – a história que ele desenvolve se estende a todo o território peninsular, não apenas de um povo, mas todas as gentes que ocupavam aquela terra (Fernández-Ordóñez, 2003, p. 96-115).

Voltemos nossas atenções à questão da constituição de uma lógica temporal a partir do labor afonsino. Como aponta Fernández-Ordóñez, não existia, necessariamente, uma preocupação cronológica nesses textos historiográficos medievais, ou ao menos uma preocupação similar aos moldes modernos. A excetuar uma tradição analística, preocupada com efemérides, muitas dessas obras não apresentavam uma datação precisa. Em muitas dessas narrativas, por exemplo, seus autores estavam mais interessados em apontar os protagonistas de uma batalha, o rei que era senhor daquelas terras quando foi travada, do que em precisar que aquele confronto tivesse ocorrido no Ano do Senhor de 1147. No caso dos textos elaborados sob os auspícios do monarca castelhano, ao invés vez de se voltarem a recortes pautados em anos, característica dos anais, eles assumiam periodizações temporais maiores que, de um modo geral, coincidiam com o tempo pelo qual um determinado rei governou ou que um nobre exerceu domínio sobre suas terras (Fernández-Ordóñez, 1993, p. 120-121).

Quando falamos dessa tradição afonsina, vale ressaltar, acabamos por aglutinar ao menos dois contextos de elaboração distintos. Por um lado, ela reúne a produção historiográfica empreendida sob a égide de Afonso X de Castela. Por outro, essa tradição também abarca uma vertente pós-afonsina, isto é, escritos que, a seguir o interesse do *scriptorium* afonsino, foram elaborados nas décadas seguintes, remodelando algumas das características presentes nos textos do Rei Sábio aos gostos de seus novos públicos.

Uma das características centrais do labor afonsino se encontrava em sua capacidade de absorver fontes das mais variadas origens, como textos vinculados a uma tradição neo-isidoriana, mas também cantares de gesta prosificados oriundos de uma tradição épica. Essa abertura, como destaca a historiadora Isabel de Barros Dias, facilitou as constantes reelaborações, principalmente da *Estoria da Espanha*, no âmbito castelhano-leonês, mesmo após a morte de Afonso X, dando origem a uma vertente de escritos chamados de “Crônicas de Espanha”. Isso não quer dizer que esses textos comungassem ou almejassem objetivos em comum, como é o caso de uma dessas versões da *Estoria da Espanha* elaboradas sob às ordens de Sancho IV de Castela, filho do Rei Sábio. Como em uma *translatio* ideológica, a intitulada “versão

retoricamente amplificada” abandona a centralidade da figura régia, aspecto fulcral dos textos afonsinos, de modo a ofertar um espaço maior às grandes linhagens nobiliárquicas na construção do reino (Dias, 2000, p. 60-61).

Para além dos reinos de Castela e Leão, outras versões dessas Crônicas de Espanha foram reelaboradas, ajustando e remodelando aquelas histórias a novos contextos e públicos, como a *Tradução Galega* e a própria *Crónica de 1344*. Assim, no caso da primeira, uma versão da *Estoria da Espanha* redigida em galego, o passado remoto dos primeiros povos que habitaram a península era omitido em prol de uma narrativa norteada pela expansão das monarquias ibérico-cristãs. Por outro lado, a primeira redação da crônica de Pedro Afonso de Barcelos se afastou, ao menos parcialmente, dos textos afonsinos disponíveis na altura e abarcou um variado *corpus* documental na constituição de seu texto para suprir as lacunas concernentes a esse passado longínquo, algo que seria retomado somente à época da segunda redação da *Crónica* (Dias, 2000, p. 73-74).

Entrelaçamentos historiográficos

Ora, essas constantes reelaborações, como vimos, conjugadas às diferentes versões do passado peninsular, foram marcas fundamentais dessas tradições historiográficas que circularam ao sul da fronteira pirenaica entre os séculos XII e XIV. Dos textos de verniz cronístico oriundos de uma tradição neo-isidoriana ou afonsina – ou até mesmo constituídos paralelamente a essas tradições, como o caso da primeira crônica dedicada aos reis portugueses, dos cantares de gesta difundidos por *jugladores* e *cedreros*, até uma tradição senhorial voltada, em um primeiro momento, à composição de uma linhagística das grandes famílias nobres de Portugal, todas essas tradições figuravam diferentes maneiras de produzir e representar o passado ibérico. Tradições historiográficas que, mesmo com essas distinções, algumas mais profundas que outras, foram, ao longo do século XIV, reunidas, reelaboradas e recontextualizadas por Pedro Afonso de Barcelos e os refundidores de suas obras.

Evidenciar essas tradições, vale ressaltar, não compõe o desejo de um exercício genealógico dos escritos de Dom Pedro Afonso. Tal procedimento recairia, em nossa perspectiva, em algumas imprecisões acerca da elaboração tanto do *Livro de Linhagens* quanto da *Crónica de 1344*. Em primeiro lugar, a concepção verticalizada de uma genealogia, mesmo que comum aos estudos filológicos preocupados com a formatação de um *stemma codicum*, demonstraria uma preocupação com as “origens” e as linhagens primárias e secundárias destes textos e tradições, algo que não

configura nossos objetivos. Ao fim e ao cabo, ela ainda invisibilizaria um fator determinante na produção historiográfica ibérica da altura – a constante combinação e recombinação destas tradições ao longo dos séculos.

No entanto, como poderíamos dar a entender essas combinações e recombinações sem recairmos em uma percepção de encadeamento e mesmo hierarquização destas tradições? É neste sentido que, para superarmos a genealogia enquanto uma metáfora explicativa à sucessão de tradições historiográficas constituídas ao sul da fronteira pirenaica, optamos por seguir *outro* caminho a partir da ideia de *entrelaçamentos transculturais*.

Para Silveira, o conceito de cultura na modernidade e seus correlatos como interculturalidade e multiculturalidade – que, em sua natureza, pressupõe uma divisão factível e objetiva entre as culturas – seriam incapazes de compreenderem as nuances das relações transculturais tanto em tempos modernos quanto pré-modernos. O conceito de *transculturalidade*, por outro lado, compreenderia esses elementos culturais não como aspectos separados e sim como características fusionadas, que não eram integradas ou separadas, mas *entrelaçadas* (Silveira, 2019, p. 607-608).

Se deslocarmos a compreensão desses entrelaçamentos como fusões de elementos culturais, enquanto uma metáfora explicativa ao âmbito da produção historiográfica ibérica medieval, podemos estabelecer outras formas de explicação tanto à estruturação destas obras voltadas à produção e representação do passado quanto na própria relação entre estes textos: trata-se aqui de pensar a composição dessas obras enquanto *entrelaçamentos historiográficos*.

No lugar de uma percepção genealógica acerca do fazer historiográfico, pautada em relações verticais e horizontais, em linhas primárias e secundárias, a ideia de entrelaçamentos nos possibilita dar a entender como tais escritos eram elaborados não apenas pela reunião de fontes diversas – o “catar histórias” apregoado anteriormente pelo conde de Barcelos – mas também pela recomposição de tradições historiográficas diversas em novos artefatos. O *Livro de Linhagens* elaborado por Pedro Afonso, por exemplo, tomou como fontes materiais diversos como os textos de Rodrigo de Rada, de Afonso X, bem como as histórias cultivadas nos âmbitos familiares nobiliárquicos, dentre tantos outros. Todas essas evidências reunidas pelo conde, como vimos, pertenciam a distintas tradições historiográficas que, sob a égide de Dom Pedro Afonso, eram entrelaçadas em um nobiliário destinado à alta nobreza ibérica. Um movimento que, anos depois, seria repetido pelo conde na composição da *Crónica de 1344* ao entrelaçar essa miríade de textos – a incluir o próprio *Livro de Linhagens* – em um texto de verniz cronístico voltado à história peninsular.

Não é errôneo, portanto, observar que os escritos de Pedro Afonso foram elaborados a partir de um entrelaçamento de distintas tradições historiográficas reunidas por ele, combinando e remodelando-as na estruturação de algo novo. Mais do que isso, as próprias fontes reunidas pelo conde foram igualmente resultados de entrelaçamentos anteriores em que tradições distintas se aproximavam de acordo com os desejos de seus autores e seus públicos. Algo que posteriormente aconteceria com seus próprios textos, o *Livro de Linhagens* e a *Crónica de 1344*, refundidos ao longo dos séculos XIV e XV.

Cada um destes artefatos, fossem eles crônicas, genealogias ou canções podem ser percebidos como fios que se entrelaçam em novos tecidos e abrem espaço para novas ramificações. Nesta lógica, os textos do conde de Barcelos, tal como tantas outras obras elaboradas naquelas centúrias, deixam de representar linhagens primárias ou secundárias de um determinado texto, e passam a ser compreendidos como pontos de intersecção que fundamentam a tecitura de novos escritos.

Referências

Fontes

Livro de Linhagens do Conde D. Pedro. [1340]. In: *Portugaliae Monumenta Historica*. Nova Série. Edição Crítica por José Mattoso. Lisboa: Academia de Ciências, 1980. II Volumes.

Bibliografia

CATALÁN, Diego. *De Alfonso X al conde de Barcelos*. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal. Madrid: Editorial Gredos, 1962.

CATALÁN, Diego. *La épica española*. Nueva documentación y nueva evaluación. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2001.

DIAS, Isabel de Barros. *Metamorfoses de Babel*. A historiografia ibérica (sécs XIII-XIV): construções e estratégias textuais. 2000. Tese (Doutorado) – Doutoramento em Estudos Portugueses. Universidade Aberta, Lisboa, 2000.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. De la historiografía fernandina a la alfonsí. *Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes*, n. 3, p. 93-133, 2003.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. La historiografía alfonsí y post-alfonsí en sus textos. Nuevo panorama. *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, n. 18-19, p. 101-132, 1993.

- FRIGHETTO, R. Historiografia e poder: o valor da História no pensamento de Isidoro de Sevilha e Valério de Bierzo (Hispania, século VII). *História da Historiografia*, v. 5, p. 71-84, 2010.
- MARTÍN IGLESIAS, J. C. La “Crónica Universal” de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma. *Iberia: Revista de la Antigüedad*, n. 4, p. 199-236, 2001.
- MATTOSO José. *Naquele tempo*. Ensaios de História Medieval. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009.
- MIRANDA, José Carlos Ribeiro. Historiografia e genealogia na cultura portuguesa anterior ao Conde D. Pedro de Barcelos. In: FERREIRA, M. R. (org.). *O Contexto Hispânico da Historiografia Portuguesa nos séculos XIII e XIV*. Em memória de Diego Catalán. Coimbra: Cadernos de Literatura Medieval-CLP, 2010.
- MOREIRA, Filipe Alves. *Afonso Henriques e a Primeira Crónica Portuguesa*. Porto: Estratégias Criativas, 2008.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel. De la schola al palatium: las mutaciones del discurso sapiencial en los reinos de León y Castilla (siglos XI-XIII). *Cahier d'études romanes*, n. 4, p. 7-43, 2000.
- SILVEIRA, Aline D. Política e magia em Castela (século XIII): um fenómeno transcultural. *Topoi (Rio J.)*, v. 20, n. 42, p. 604-626, 2019.
- VAQUERO, Mercedes. The Poema de Mio Cid and the canon of the spanish epic revisited. In: ZADERENKO, I.; MONTANER, A. (orgs.). *A Companion to the Poema de Mio Cid*. Leiden/Boston: Brill, 2018. p. 379-411.

Das canções de gesta aos romances de cavalaria: O Manuscrito de Heidelberg

Lucas Pereira Arruda

A Demanda do Santo Graal reúne lendas germânicas e elementos da fé cristã em um tempo mítico, cujo Ciclo Arturiano é o eixo central, criando uma atmosfera que mescla a fantasia com a ortodoxia do séc. XIII. Na construção dessa novela, já é apresentada a moral da cavalaria clássica do séc. XIII combinada ao sincretismo do maravilhoso “pagão” (BACCEGA, 2015) ao retratar Camelot em uma antiquíssima Bretanha do séc. V.

A Demanda do Santo Graal faz parte da “Matéria da Bretanha”, uma coleção de histórias orais que seriam, posteriormente, transpostas para manuscritos por vários autores, em diversas línguas e em diferentes partes da Europa durante a Baixa Idade Média (BACCEGA, 2015). não há unanimidade a respeito da origem composição dessas narrativas. Pelo contrário, elas provocam muita polêmica entre os estudiosos. Nas palavras de Mongelli:

Não só por causa da quantidade de textos, muitos deles ainda inéditos, como também numerosas versões de uma mesma obra, cada uma delas desfigurando o exemplar anterior ao gosto do copista, que naqueles tempos se dava o direito de interferir na narrativa, restringindo-a ou ampliando-a em nomes de motivos nem sempre claros. (MONGELLI, 1995, 55p.)

Neste texto, gostaria de apresentar a minha fonte, um manuscrito referente a *Demanda do Santo Graal* do século XIII, que servirá para as minhas pesquisas futuras. O objetivo da comunicação é apresentar a *Demanda do Santo Graal* encontrada no manuscrito de Heidelberg e a sua tipologia, relacionando-o a outras produções literárias do período. Isto porque a pesquisa encontra-se em período inicial com vistas a tornar-se um trabalho monográfico.

Contexto histórico

A importância dada à figura do cavaleiro na *Demanda do Santo Graal* desagua para o debate que leva às razões e circunstâncias que tornaram possível a elevação da cavalaria ao *status* de uma espécie de pequena nobreza. A formação da aristocracia medieval ocidental durante os sécs. XII e XIII é resultante de uma confluência de dois grupos distintos. Sendo um deles as grandes famílias donas de terras já estabelecidas no território, definidas pelo seu prestígio de origem. De acordo com Baschet,

Tratar-se-ia, [...] por vezes, àquela aristocracia romano-germânica cuja fusão já evocou aqui, ou ao menos, aos grandes da época carolíngia, que receberam em troca de sua fidelidade e honra de governar os condados ou outros principados territoriais resultantes do Império. (BASCHET, 2006, 110p.).

Justamente pelo fato de sua legitimação ser conferida a partir de um passado cada vez mais longínquo, os valores que exprimiam a sua participação na ordem pública vinham sendo cada vez mais deformados, perpetuando-se, de acordo com Georges Duby, um “modelo real degradado” (DUBY APUD BASCHET, 2006).

Do outro lado, temos os cavaleiros (*milites*), que até então eram apenas guerreiros e defensores que viviam no território dos castelões. Sua ascensão começa durante o séc. XI e se consolida no séc. XII, quando começam a receber terras como recompensas por seus serviços. É inegável a velocidade com que os *milites* vinham ganhando fama e notoriedade, e aos poucos conquistando espaço dentro da nobreza (ainda que de forma modesta). Dentro desse contexto, os grandes senhores (*magnates*) que reivindicam suas origens carolíngias, ainda apreciam o conceito de “distinção” e/ou “separação” dos nobres entre os demais, conceito que, consequentemente, afetou a instituição dos cavaleiros. Esse processo foi iniciado porque anteriormente a quantidade de *milites* não-nobres associados à cavalaria era considerada muito grande, então o próprio grupo aristocrático, decidiu aplicar uma redefinição para o termo *milite*, que seria agora associado aos homens a cavalo, cavaleiros do castelo. Enquanto *miles* seria o cavaleiro ligado diretamente à nobreza. O cavaleiro ascendia socialmente a partir do momento em que passava por um ritual conhecido como “adubamento”. (BASCHET, 2006).

A junção desses dois grupos de origens tão pontuais, como abordamos, não foi totalmente alinhada, mas em longo prazo, podemos considerar até mesmo que a absorção de um pelo outro tornou até mesmo difícil para um nobre reivindicar seu título sem ser cavaleiro. Além do termo *miles* e *nobilis* tenderem a ser sinôni-

mos (BASCHET, 2006). Ainda assim, deve-se entender que o adubamento não necessariamente tornava o cavaleiro um nobre, mas a junção das duas percepções culminava em um título extremamente poderoso. Além disso, recuperando o que foi dito anteriormente, a aristocracia se encontrava em decadência e via na cavalaria uma maneira de manter sua linhagem viva, uma vez que ela não conseguia mais se sustentar através do prestígio e “glória” de seus antepassados (BASCHET, 2006).

O adubamento, nome dado ao ritual de formação de um cavaleiro, se consolidou formalmente no séc. XII e oferecia a opção para os filhos dos já então nobres perpetuarem seus títulos através da sua inserção em um outro grupo. De acordo com Baschet, antes do séc. XII não havia uma correspondência direta entre aristocracia e cavalaria (BASCHET, 2006). Normalmente no fim da adolescência, dotado da formação militar e ideológica para participar do grupo, geralmente durante o período cristão de Pentecostes, o jovem cavaleiro recebia a sua espada e demais armamentos de mão e, logo em seguida, o gesto de colação. (BASCHET, 2006).

Após o início da ritualização do adubamento, o cavaleiro estava devidamente cristianizado. A noite que precedia o ritual era composta por orações na igreja e a espada, antes de ser carregada pelo cavaleiro era colocada sobre o altar e benzida (BASCHET, 2006).

Como descreve o ritual de Cambrai¹ (1093), “eis primeiramente como o bispo benze o estandarte... em seguida a lança... e depois disso fixa-se o estandarte na lança; enquanto o cavaleiro a segura, o bispo a asperge com água benta”. Esse ritual remete as vitórias sobre as “nações rebeldes” com acontecera com Gideão e Davi. O ritual evoca a lança do soldado² ao qual Deus permitiu perfurar o flanco de Jesus Cristo para jazer jorrar água e sangue (BARTHÉLEMY, 2020). Logo após, o bispo benze a espada com a oração: “Nós te imploramos, Senhor, escuta nossas preces, digne-se benzer com a majestade de tua mão direita esta espada com a qual o seu servidor, que aqui está, deseja ser cingido. Que ela possa ser assim proteção e defesa das igrejas, das viúvas, dos órfãos, de todos aqueles que servem a Deus, contra a dureza de seus inimigos. Que ele faça cair sobre todos os adversários o pavor, o temor e o medo.” (BARTHÉLEMY, 2020).

A identidade cristã a partir do século XII se torna algo extremamente marcado na criação da imagem do cavaleiro. Em 1884, Leon Gautier lançou a fórmula: adubamento, “o oitavo sacramento”, de acordo com Dominique Barthélemy, a obra

1 Esse ritual envolvia uma série de cerimônias e ações simbólicas que tinham como objetivo consagrar o rei como um governante divinamente escolhido, reforçando sua autoridade política e espiritual.

2 Ou “Cavaleiro”, chamado em outros lugares de Longino, segundo o evangelho apócrifo.

foi bem aceita em sua época ainda que o adubamento não seja reconhecido como tal. Em grau de comparação, o casamento cristão só era válido se consumado pela Igreja Católica pois infundia a graça necessária aos dois esposos a respeitar a moral sexual, seria o adubamento, então, semelhante ao sacramento pois também nutria espiritualmente o esforço dos reis e cavaleiros para se dedicarem a guerra e realizar a justiça em seu discernimento (BARTHÉLEMY, 2020).

As formas literárias e a Demanda do Santo Graal

Os *roman*³ serviram fortemente como ferramenta de difusão dos contos arturianos. Foi conferido na Idade Média Central, sobretudo entre os sécs. VIII e IX que vários idiomas vernaculares nascendo através do latim clássico em meio do fenômeno da diglossia. (BACCEGA, 2015).

A diglossia significa, em resumo, que se entendia como produção cultural erudita apenas aquelas que produzidas com o latim clássico, gerando a exclusão desses idiomas vernaculares. O latim se adequou aos textos sagrados católicos, principalmente, já que essa linguagem conferia tom de oficialidade em uma época em que memória e verdade são tratados como sinônimos (BACCEGA, 2015), conferindo assim aos eclesiásticos sua posição na elite intelectual letrada, *litterati*, ao passo que eles tinham domínio da escrita latina formal, bem como do sagrado (BACCEGA, 2015). Além disso, o latim era a língua própria do Império Romano e a Igreja era entendida como preservadora das instituições romanas, entendendo que tudo diferente da praxe romana seria o reflexo do bárbaro e pobre diante do rico civilizado (LE GOFF, 2005).

Ainda assim, de acordo com Baccega, existia no mesmo período uma grande difusão da cultura popular relativa aos camponeses, cavaleiros analfabetos e outras pessoas que não possuíam formação intelectual formal, os *illiterati*. Sua manifestação simbólica vinha de forma ampla a partir de gestos como, hábitos, celebrações e contos transmitidos pela oralidade. Essa gama de gestos somados à uma conjuntura de domínio eclesiástico resultou em expressões peculiares de representação do sagrado e do sobrenatural (BACCEGA, 2015). Em grande medida, essa forma de cultura popular passou a ter cada vez mais registros e transmissões escritas a partir

3 O *roman* é um termo francês que se refere a uma obra de ficção narrativa, geralmente longa e escrita em prosa.

da criação de idiomas vernaculares locais, alguns consistiam ainda em suportes memoriais para idiomas que se encontravam em formação de estruturamento lexical e sintático (BACCEGA, 2015).

Diante dessas passagens, é possível superar a noção de hegemonia dos *litterati* sobre a Idade Média Central, pois ela não conta com a pluralidade de manifestações simbólicas das camadas populares e de uma cultura letrada não dominada pela Igreja já expressa em diversos vernáculos (BACCEGA, 2015).

Em relação à divisão da cultura erudita e popular, Marcus Baccega aponta que ambas as produções contaram com influências diretas do hibridismo cultural, presente, por exemplo, entre membros do baixo clero que demonstravam adaptações de cânones da dogmática ortodoxa dotada de valores de mitos locais, que mostravam bastante tolerância e as vezes claro propósito sincrético em relação as manifestações laicas do cristianismo “impregnadas de crenças, ritos e signos do patrimônio ancestral celta, germânico e greco-latino pagão” (BACCEGA, 2015, 378p.).

O *roman* floresce em meio essa cultura híbrida e sintética, impulsionada pelo Círculo Arturiano e cultivado por jograis, menestréis e trovadores que os declamavam nas cortes senhoriais e principescas, (BACCEGA, 2015) além de ainda manter contato com os camponeses habitantes de aldeias e vilas, promovendo ainda mais a circulação desse produto cultural.

Antecedente aos *roman*, durante os séculos IX a XI existiam as conhecidas canções de gesta, que de forma semelhante aos *roman* enaltecia os feitos de bravura em batalha, considerados verdadeiros, de algum personagem ou vitórias de algum herói. A “Canção de Rolando”, escrita aproximadamente no ano 1080, é uma das canções de gesta mais conhecidas.

Heitor Megale em sua obra “Cultura oficial e tradição oral: o combate surdo no âmago da mitologia cristã”, de 1996, assinala que não é mais o texto apenas truncado pelo ritmo poético, que fazia residir a unidade da canção de gesta no único ato real da voz, o próprio ato de sua produção. É um texto que tende a exteriorizar uma unidade de outra natureza, que ele pretende, de fato, é revelar sua finalidade. Trata-se de um discurso que fala do mundo, que se dirige à comunidade para aprofundar artificialmente, no eixo do seu passado, a consciência que a comunidade tem de si mesma (MEGALE, 1996), apresentando o que seria uma moldura de justiça. Esse tipo de diálogo, em uma sociedade regida pela oralidade (BACCEGA, 2015), fez com que as histórias fossem conferidas com atemporalidade, se adaptando ao

tempo e espaço. A repetição das canções e sua grande circularidade faziam surgir certas mudanças na estrutura das canções, no entanto, os episódios singulares se mantinham intactos, contudo, surgiram diferentes versões (BACCEGA, 2015).

O Manuscrito de Heidelberg

Para ele as formas mais arcaicas de *roman* foram conferidas na época da dinastia anglo-normanda dos Plantagenetas ainda em seus domínios continentais no séc. XII (BACCEGA, 2015). A ascensão da dinastia anglo-normanda se deu como resultado da Batalha de Hastings, em 1066. Antes disso, a Inglaterra estava sob o domínio dos anglo-saxões, mas após a morte do rei Eduardo, o Confessor, houve uma disputa pela sucessão. O trono inglês foi reivindicado por Harold II, um nobre anglo-saxão, mas Guilherme, Duque da Normandia, também tinha uma pretensão legítima, pois era primo de Eduardo e alegava que o rei havia prometido tal posição (CROUCH, 2006).

A ascensão de Guilherme, o Conquistador, teve um impacto profundo na história da Inglaterra e da Europa medieval. Primeiro, ele fundou uma nova dinastia que governou a Inglaterra por várias gerações, com a dinastia anglo-normanda perdurando até 1154, com a morte de Henrique II. Além disso, a conquista normanda trouxe consigo uma fusão das culturas anglo-saxã e normanda, o que resultou em uma série de mudanças na língua, cultura, direito e organização política (CROUCH, 2006).

A razão para a produção de *romans* e decaimento das canções de gesta variam entre interesses senhoriais e da aspiração de clérigos e cavaleiros letrados em se libertarem da palavra poética. Desde o domínio dos territórios da Bretanha por Guilherme, o Conquistador (1066), as áreas de maior estruturação política passaram por uma reestruturação do estrato senhorial que enxergou as canções de gesta como um agente prejudicial para o seu estabelecimento visto o teor nocivo sobre guerras e a ética veiculado por elas (BACCEGA, 2015).

A partir do fenômeno das escolas medievais, criou-se os códices e a opção pela utilização do texto em prosa, até mesmo pelas autoridades políticas que passaram a comunicar-se por textos escritos com seus vassalos (BACCEGA, 2015). Tendo em vista a crescente popularidade da prosa e certo “combate” às canções de gesta, começaram a ser compilados diversos contos arturianos por parte dessa dinastia para atrair a simpatia dos povos celtas presentes na Bretanha e desconstruir a hege-

monia saxã presente no território proveniente da penetração anglo e saxã durante o séc. V e da formação do que futuramente se tornaria a Inglaterra, no séc. IX, por Egbert of Wessex (BACCEGA, 2015).

É observado que o desenvolvimento da prosa dos romances de cavalaria se tornará pleno apenas no séc. XIII, como resultado disso, Baccega afirma que os textos em prosa são:

multifacetados, recebendo acréscimos e continuações. Ademais, mostram-se independentes do ritmo poético, que conferia unidade à canção de gesta a partir do ato único e real da voz, que era ato de sua produção. (BACCEGA, 2015, 386p.)

A edição estudada nessa pesquisa é a tradução comentada pelo professor Marcus Baccega, da versão, que no tempo presente entende-se como alemã, do documento (*Die Suche nach dem Graal*). Esta, por sua vez (assim como muitos manuscritos medievais), baseia-se nos manuscritos franceses da chamada primeira prosificação, no ciclo da Vulgata ou Ciclo do Lancelot-Graal. O códice estudado foi produzido na segunda metade do século XIII, contudo, só se consolidou no século XV, tendo, ainda, sofrido interpolações ao longo do século XVI. O códice em que o manuscrito original se encontra é dividido em três partes, a primeira contém uma adaptação de Lancelot du Lac, a segunda conta com *d'A morte do rei Artur* (*Der Tod des Königs Artus*), enquanto a terceira parte do Códice 147 (Codex Palatinus Germanicus 147/CPG 147) da Biblioteca Palatina Germânica de *Heidelberg*, na atual Alemanha, conta com a *Demanda do Santo Graal* (*Die Suche nach dem Graal*). O manuscrito alemão integral também é conhecido como “Prosa-Lancelot”. (BACCEGA, 2015)

A tradução e a edição crítica da *Demanda do Santo Graal* de Baccega foi dividida em dois blocos, sendo as primeiras páginas a tradução de *A Demanda do Santo Graal* e a segunda parte um texto de caráter analítico e explicativo sobre a obra.

A história consiste em um grupo de heróis (cavaleiros) que estão sendo elevados à condição de figuras sagradas, que se jogam em uma aventura em busca do Santo Graal, artefato que só poderia ser tocado pelo melhor cavaleiro do mundo, refletindo a transformação gradual em direção ao cristianismo que as histórias do ciclo arturiano passaram. Qualidades consideradas cristãs, como humildade, justiça, coragem, entre outras, foram gradualmente incorporadas à consciência social ao longo de várias gerações, tornando-se traços distintivos dos heróis arturianos.

(...) é uma aventura maravilhosa, que não deve ser levada ao fim, a não ser que o faça aquele que lá deve superar, com bem e com cavalaria, todos os companheiros da Távola Redonda. (BACCEGA, 2015, p.339.)

O processo de prosificação do documento foi multissecular e por esse motivo apresenta variações e especificidades que o afastam do corpus bretão que embasou o trabalho inicial. De acordo com Marcus Baccega, os estudiosos da versão alemã da Demanda, supõem que ela não teria sido adaptada diretamente do texto homônimo em francês, mas em um escrito que teria sido compilado na região do Reno em alemão ou holandês. Essa suspeita se sustenta devido a existência de um manuscrito holandês que apresenta grande similaridade com a primeira parte do Manuscrito de Heidelberg, correspondente à Lancelot du Lac. (BACCEGA, 2015)

O corpus alemão parece ter sido dedicado aos condes de Hesse, Frederico I, o Vitorioso (1425-1476) e sua irmã *Mathilde de Rottenburg*, cuja corte se localizava em *Heidelberg*. O manuscrito revela influência do pensamento cisterciense que representa os valores do monge guerreiro. (BACCEGA, 2015)

O texto *The Reception of Prose: The Prosa-Lancelot* de Elizabeth Andersen, lançado em 2000, aponta para um manuscrito holandês preservado, que narra as aventuras do cavaleiro Lancelot, apresenta forte similaridade com a parte primeva do Prosa-Lancelot alemão de Heidelberg, datada de cerca de 1250, correspondente ao Lancelot du Lac do Ciclo da Vulgata (ANDERSEN, 2000, p.156). Elizabeth Andersen detectou uma lacuna de cerca de 1/10 da narrativa entre os dois primeiros livros do Prosa-Lancelot, se comparados aos escritos franceses. Ainda assim, o livro I, relativo a Lancelot, é três vezes mais longo que as narrativas combinadas de A Demanda do Santo Graal e A Morte do Rei Artur. A mesma autora supõe a eventual existência de uma versão não cíclica de Lancelot, que depois teria sido melhor desenvolvido no Lancelot du Lac do Ciclo do Pseudo-Map. Sua hipótese se fundamentou na percepção de que há muitas homologias entre o primeiro livro do Prosa-Lancelot e o texto francês, como o episódio da humilhação de Lancelot ao adentrar a charrete, para resgatar Guinevere, ou a assunção de Galahad aos Céus, no final da Gral-Queste.

Os *romans* arturianos alemães foram cultivados, principalmente, pelas cortes senhoriais, raramente pelas régias ou principescas, interessadas aquelas na difusão da imagem do cavaleiro laico enquanto campeão da justiça. Em tais ambientes aristocráticos alemães, entrevia-se forte presença de mulheres letradas, que conviviam com cavaleiros por vezes iletrados, tendo impulsionado a propagação de escritos em vernáculo, buscando a facilitação do entendimento do texto.

Jackson e Ranawake salientam que os motivos arturianos conheceram especial difusão nas regiões meridionais do Sacro Império Romano-Germânico (JACKSON, 2020, p. 06). Os autores afirmam que os estudiosos da versão alemã de

A Demanda do Santo Graal, por vezes referida como *Gral-Queste*, supõem que a mesma não teria sido adaptada para o alemão, diretamente, com base no texto homônimo francês, mas a partir de um hipotético escrito que se teria compilado na região do Reno em meados do século XII, em alemão ou holandês (JACKSON, 2020, p. 328). É apontado também que os *roman* introduziram nos círculos letrados alemães o hábito da leitura em pequenos grupos ou mesmo individual, paralela à declamação que ainda ocorre, nas cortes, o conteúdo desses escritos, sendo essa a provável circulação da *Demanda do Santo Graal* alemã. (BACCEGA, 2015)

Antes do *Prosa-Lancelot*, não havia na tradição escrita alemã a prosa novelesca, e sim a bíblica e jurídica. A familiaridade dos compiladores anônimos com os códigos jurídicos e sermões clericais evidencia-se na sintaxe textual flexível deste *roman*. (BACCEGA, 2015)

Baccega afirma que os romans arturianos não devem ser considerados, em conclusão, como mera figuração ideológica ou representação simbólica da cavalaria, uma vez que os mecanismos dialógicos da interação cultural medieval definiram sua ampla difusão, nos meios letrados e iletrados, camponeses e vilões de toda a Europa ocidental no século XIII, a partir da oralidade. A propagação e capilaridade dos romans deu-se em decorrência da ação de copistas anônimos, jograis, menestréis e trovadores que os transportaram para o universo popular por meio da oralidade e reformularam tal espólio com as alterações impressas pela camada receptora da matéria arturiana, consagrando-se um patrimônio híbrido, portador da visão de amplos e distintos setores das sociedades europeias ocidentais no século XIII.

Além deste fenômeno de contínua interpenetração cultural e simbólica, constitui elemento relevante a percepção de que as novelas de cavalaria da Idade Média Central eram compostas para acessar uma camada social específica de receptores, a pequena nobreza de cavaleiros, sendo, portanto, adequadas para transmitir um exemplum moral e apostólico para o estamento guerreiro, o que condiciona o modo como os elementos simbólicos constituintes do imaginário medieval são instrumentalizados nesses corpora. A existência de um destinatário proposital e privilegiado para as novelas de cavalaria, identificado com o guerreiro que deveria ser sagrado *miles Christi*, não exclui a ampla difusão, apropriação, reelaboração e repercussão da Matéria da Bretanha por outros estratos sociais, de príncipes e senhores laicos, clérigos intermediários e até servos das glebas senhoriais.

Sobre a difusão da *Gral-Queste* no Sacro Império Romano Germânico, onde Marcus Baccega já nomeia como “Alemanha”, Baccega aponta que nas cortes senhoriais do Sacro Império, houve a predominância de versões que consistiam em uma fusão do códice de Heidelberg e sua versão francesa do *Ciclo da vulgata*.

No manuscrito Ms. Allem. 8017-8020(H-A) da Bibliothéque de L'Arcenal, em Paris, consta a data de sua apresentação no dia 12 de setembro de 1576. Ele teria sido produzido por *Christophus Crispinus* a serviço de um patricio alemão de Strassburg, Wolffhelm Bock, havendo evidências da proeminência de sua família na Alsácia desde o século XIII. Para esse códice, Rothstein acredita que o compilador pode ter-se servido não apenas do original alemão, mas também da versão francesa da *Demanda do Santo Graal*. Para elas, o Ms. Allen é inteiramente dependente do CPG 147 de Heidelberg. Além desse, há outro, conhecido como *Incunabulum 1488* que também utilizou o manuscrito de Heidelberg como a sua principal fonte. (BACCEGA, 2015)

Por fim, no itinerário de transmissão do Ms. Allem. 8017-8020, Unzeiting-Herzong e Rothstein descobriram a existência de parentesco entre topolinhagens da nobreza da espada e o patriarcado urbano ascendente. Uma parente de Wolffhelm Bock (que encomendou o primeiro manuscrito), Sophia Bock, que casou-se com um filho ilegítimo do conde Frederico, o Vitorioso, de nome Ludwing von Lowenstein und Scharfeneck. Desta forma, Christopus Crispinus teria conseguido acesso ao manuscrito produzido pela corte de Heidelberg, provavelmente uma cópia posterior a 1475. (BACCEGA, 2015)

Marcus Baccega afirma que esses episódios evidenciam que a partir do CPG 147, teve origem e se consolidou uma tradição alemã em torno da narrativa da Demanda do Santo Graal. Katja Rothstein afirma que houve uma preferência deliberada pela tradição arturiana alemã no território do Sacro Império Romano Germânico, pois várias versões compiladas na região do Sacro Império utilizaram de forma direta ou indireta a versão da corte de Heidelberg. Muitos deles, como o Ms. Allen, não seriam possíveis sem o CPG 147. O que sugere a percepção de que a tradição arturiana alemã conheceu um processo bem-sucedido de afirmação. (BACCEGA, 2015)

Conclusões parciais

A literatura é uma maneira de representar a sociedade e a história. Nesse contexto, a pesquisa histórica, utilizando fontes literárias, estimula o pesquisador e o leitor a refletirem sobre as experiências humanas, como hábitos, atitudes, sentimentos, ideologias, práticas e preocupações que permeiam diferentes momentos históricos e sociedades (ALMEIDA e AMADOR, 2019).

Os maiores desafios para tartar essa interdisciplinaridade são, principalmente, a barreira linguística, e a grande variedade de versões da mesma história. Por se tartar de um documento de origem alemã, a maioria dos dados referentes a esse

manuscrito são produzidos em língua alemã ou inglesa, dificultando a identificação de palavras-chave e possíveis debates historiográficos, exigindo uma leitura mais atenta. Por se tratar da Demanda do Santo Graal, uma história de ampla circulação na Baixa Idade Média, existem diversas versões que apresentam divergências em sua estrutura ou contexto temporal e geográfico. Unida a questão da barreira linguística, identificar se determinado texto se refere especificamente a Demanda do Santo Graal do CPG 147.

O Manuscrito de Heidelberg movimenta diversos assuntos presentes na historiografia estudada durante a pesquisa, e agora, como próximos passos para a pesquisa, irei me concentrar de forma mais profunda em bibliografias específicas, além de um maior conhecimento teórico-conceitual acerca das temáticas que se apresentarem conforme for sendo realizada a leitura e a análise da documentação.

Referências

Fontes

BACCEGA, Marcus. *A demanda do Santo Graal*. 1a edição. São Paulo: Hedra, 2015

Bibliografia

ALMEIDA, Simone Garcia; AMADOR, Kassandra Thamyras Maciel. *A interdisciplinaridade no ensino de história: relações possíveis entre a História e a Literatura*. Fronteiras & Debates, 2019.

ANDERSEN, Elizabeth A. *The Reception of Prose: The Prosa-Lancelot. The Arthur of the Germans*. Cardiff: University of Wales Press, 2000.

BACCEGA, Marcus. *A senda da matéria da Bretanha no medievo alemão*. DOI 10.5216/o.v10i2.10803. OPSIS, v. 10, n. 2, p. 59-76, 2010.

BASCHE, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. 1. ed. São Paulo: Globo, 2006.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2020.

CROUCH, David. *The Normans: the history of a dynasty*. London: A&C Black, 2006.

MEGALE, Heitor. *Cultura oficial e tradição oral: o combate surdo no âmago da mitologia cristã*. São Paulo: Revista USP, 1996.

MONGELLI, Lênia Márcia. *Por quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur*. São Paulo: Íbis, 1995.

JACKSON, Harry; RANAWAKE, Silvia A. *The Arthur of the Germans: the Arthurian legend in medieval German and Dutch literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2020.

LE GOFF, Jacques . *“A civilização do Ocidente medieval.”* São Paulo: Edusc, 2005

SOUZA, Neila Matias de. *Modelando a cavalaria: uma análise da demanda do Santo Graal (século XIII)*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, 2011.

Diálogos e transformações no Cristianismo Oriental no passado e no presente: uma nova perspectiva

*Roberta Bentes Surkamp*¹

*Murilo Moreira de Souza*²

Introdução

Os Cristianismos Orientais, aqui conceituado temporariamente dessa forma³, tem sido historicamente subestimado pela historiografia ocidental, que frequentemente privilegia o estudo do cristianismo latino como narrativa hegemônica. Não obstante, a percepção de uma História da Igreja, ou outras formas de análise do cristianismo, como um fenômeno fundamentalmente europeu é permeada de discursos e narrativas que buscam ou criticá-la e legitimá-la, mas sempre a mantendo

1 Doutoranda e mestra em História (UFPR). Especialista em História da Arte (CEUCLAR/SP). Bacharela em Direito (UCAM/RJ), bacharela em Gravura (UNESPAR) e licenciada em História (UNOPAR). Bolsista CAPES ProEx. Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED), da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM) e do Grupo de Estudos sobre a Britânia, Irlanda e as Ilhas do Arquipélago Norte na Antiguidade e Medievo (Insulae). E-mail: roberta.bentes@gmail.com

2 Doutorando e mestre em História (UFPR). Licenciado em História (UEM). Bolsista de nível GD do Conselho Nacional de Pesquisa e Inovação (CNPq). Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED) e do Grupo de Estudos em História do Oriente Cristão (GEHOC). Este estudo também foi financiado em parte pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código Financeiro 001. E-mail: muriomoreira.s@outlook.com

3 O conceito de Cristianismos Orientais é problemático por diversas razões expostas por Cruz (2019), que aqui apontamos para o debate. Contudo, para uma melhor concepção da proposta aqui apresentada, utilizaremos os Cristianismos Orientais no plural, reconhecendo a pluralidade de práticas cristãs não-ocidentais.

no centro da discussão ignorando outras experiências cristãs. Este trabalho busca ampliar essa visão, colocando em análise alguns dos cristianismos não-ocidentais nos debates da História Global enfatizando aspectos de transformações culturais.

Nossa investigação teve como alicerce duas abordagens teóricas: a *World Christianity* e a *Cristantande Transcultural*, ambas sugerem uma visão policêntrica e integrada do Cristianismo que o coloca como um fenômeno transversal em temporalidades e espacialidades. Essa visão permite a consolidação de uma historiografia que observa as conexões como um elemento chave para a desconstrução de uma linearidade excludente de experiências e práticas cristãs não-ocidentais. tendo como ponto de partida as interações culturais e políticas, vislumbramos, portanto, uma História do Cristianismo integradora.

Para tanto, utilizaremos estudos imagéticos de fontes materiais da Antiguidade Tardia como estudo de caso, e apresentaremos uma proposta de oficina para estudo da dimensão local de tradições analisadas na cidade de Curitiba. Tal estudo busca entender as adaptações, conexões e interações das comunidades cristãs no passado e no presente observando suas transformações na sincronia e na diacronia. Esse diálogo *transcultural* nos permite compreender um cristianismo global conectado e diverso.

Uma Nova História da Igreja

A ‘Nova História da Igreja’ trata-se de uma campo de estudos em expansão desde a década de 1970 com o propósito de ampliar e descentralizar a forma tradicional de tratar o que se entende pela História da estrutura eclesiástica e seus campos transversais do cristianismo ocidental e expandi-lo para novos horizontes. Esse campo de estudo busca fazer frente com as práticas historiográficas mais tradicionais ligada a perspectivas europeias ocidentais, especialmente a academia francesa e eclesiástica romana que muitas vezes tratou a história do cristianismo com a uma linearidade de desenvolvimento da Igreja Católica Apostólica Romana no papado e suas ramificações heréticas. Essa abordagem acabou por negligenciar discussões sobre as experiências locais, populares e não ocidentais.

As discussões nos campos da “História da Igreja” ou da mais tradicional “História do Cristianismo” no Brasil tendem a relegar o cristianismo que não se tornou dominante - no ocidente, e não somente - ao status de heresias⁴. Na conhecida visualização do modelo de árvore genealógica do Cristianismo, como ramos de um

4 Conferir a discussão sobre o conceito segundo V. Grossi (2014). Destacamos a percepção de W. bauer (1934) que afirma que é da heresia que a ortodoxia emerge.

tronco principal ortodoxo que “deu errado”, percebe-se a redução de experiências cristãs a um papel interrompido e reduzido, podado. Um exemplo pujante é quando analisado o turbulento século V e as disputas envolvendo diofísismo, miafisitas e calcedonianos. Neste momento é evidenciado pela historiografia a consolidação das bases que do se convencionaria chamar cristianismo latino niceno-calcedônico, mas deixando sem espaço aquelas doutrinas não convergentes com as discussões impretadas em 451 em Calcedônia. Esse apagamento, em especial das Igrejas Miafisitas, evidencia o preconceito profundamente enraizado que persiste nos estudos sobre o cristianismo, negligenciando objetos e sujeitos, mas também que nos leva a questionar também o método utilizado para analisar o passado. Surge então a oportunidade de redefinir as interpretações dos limites dessas teologias conflitantes, geralmente associadas à divisão entre os mundos oriental e ocidental.

Essa visão entra em concordância pelo debate proposto por Edward Said (2007) com o conceito de orientalismo. A prática orientalista geralmente se baseia no modelo nacional de compreensão do passado e, portanto, tende a impor marcadores que não são necessariamente fieis a uma análise dos fenômenos do passado. O conceito de cristianismo oriental ligado a um país nacional como algo muito tradicional, exótico e único, muitas vezes visto como um vestígio da antiguidade preservado até hoje, é um exemplo de prática orientalista. Na realidade, o cristianismo não ocidental é diverso e plural em suas identidades e práticas e não está congelado no tempo. Abordar o cristianismo de forma desvinculada do pensamento orientalista, é necessário abandonar a ideia de um percurso histórico linear que define “heresias” e “cismas” a partir de uma linha ortodoxa. Mas que por sua vez, valorize suas múltiplas tradições, de diferentes contextos culturais e geográficos e que reconheça as expressões cristãs como parte de uma rede complexa e conectada.

A Nova História da Igreja surge no esteio de um questionamento trazido pela Escola dos Annales que propôs um novo olhar sobre a história incluindo novas fontes, questionamentos a partir de uma perspectiva social e cultural (1997). Isso significa que a Nova História da Igreja passa a colocar como ponto focal de sua análise não mais o modelo papa-imperador, as ramificações heréticas e discussões conciliares, e mais com as práticas cotidianas, as interações entre fieis e as mentalidades culturais. Klaus Hock (2013) sugere que o cristianismo sempre foi ‘uma religião global, presente em todos os continentes’ e que uma nova abordagem historiográfica deve refletir essa diversidade e complexidade. A ideia central aqui é afastar-se de uma visão única e centralizada para uma abordagem que leve em conta a multiplicidade de vozes e experiências.

Hock aponta que para que isso aconteça na análise histórica, é fundamental que ocorra a desinstitucionalização para refletir como o cristianismo, especialmente em seus primeiros séculos, não foi moldado apenas pelas elites eclesásticas, mas também por movimentos locais e práticas populares. Dorothea Weltecke (2017) destaca que essas práticas muitas vezes se desenvolvem à margem das grandes instituições, criando o que a autora chama de “estruturas descentralizadas” e “entanglement cultural”, que são essenciais para entender o cristianismo medieval. Esse olhar nos desvincula de uma narrativa ocidental e permite observar outros pólos de poder cristão e legitimação histórica.

História Global

No contexto da globalização, das demandas migratórias e dos debates da pós-modernidade e dos estudos pós-coloniais no final do século XX e início do século XXI, a História Global surgiu e se tornou uma ferramenta importante para desconstruir a prática orientalista e para permitir uma visão integrada da História considerando as conexões do passado, dos sujeitos, temas e objetos, além desses marcadores territorializados. De acordo com Sebastian Conrad (2017, p. 14), a História Global “é um objeto de estudo e uma maneira particular de olhar para a história, é tanto um processo quanto uma perspectiva, um objeto e uma metodologia”.

Enquanto a história nacional se baseia na centralidade, em fronteiras definidas e na marginalização de outros espaços como pontos de partida e de chegada na linha do tempo histórica, a História Global abre mão desses centros e se concentra nos processos e meios de interação (Pinto, 2019). Quando aplicamos esse conceito ao cristianismo, somos levados a reconhecer que este pode ser considerado desde as suas primeiras décadas de existência como um fenômeno marcado por trocas e diálogos transculturais. Isto é, estamos munidos de uma lente teórica que entende o cristianismo como um fenômeno verdadeiramente global.

Hock (2013) argumenta que a história global do cristianismo só pode ser compreendida se adotarmos uma perspectiva que leve em consideração as interações entre diferentes culturas e tradições. O autor sugere que, ao contrário da narrativa tradicional, o cristianismo medieval, especialmente no Oriente, foi moldado tanto por influências islâmicas quanto por tradições locais. Concordando com Weltecke (2017) que afirma que o cristianismo medieval estava profundamente entrelaçado

com outras tradições religiosas, e que ao olhar as diversas experiências encontradas nas fontes da tardo-antiguidade, devemos estudar essas interações para compreender a verdadeira natureza da fé cristã ao longo da história.

Nessa perspectiva vemos que o cristianismo não como uma religião isolada, mas como parte de uma rede maior de interações culturais e religiosas. Isso é visível dentro de uma cristandade ocidental, mas é particularmente notável em práticas de igrejas não-ocidentais, que frequentemente incorporaram elementos das culturas locais em suas práticas litúrgicas e teológicas, criando formas plurais de cristianismo. Duas abordagens nos interessam para compor a proposição teórica desta pesquisa e oficina: o Cristianismo Transcultural e Policêntrico, e a *World Christianity*.

Cristianismo Transcultural e Policêntrico

A perspectiva transcultural reconhece que o cristianismo foi continuamente moldado por interações com outras práticas culturais e religiosas em seus determinados contextos, como o islamismo e o judaísmo no Egito Copta, e o Zoroastrismo no Cristianismo na Persia. Essa abordagem valoriza as trocas culturais e as adaptações locais da fé cristã em diferentes contextos históricos e geográficos, ao passo que coloca em evidência o intercâmbio cultural intra e extra cristandade.

Weltecke (2017) destaca que há uma permanência constante na historiografia medieval do modelo imperador-papa, característico do cristianismo ocidental que representa a centralização do poder religioso e político em Roma em disputa com o poder secular, onde o papa e o imperador mantinham uma relação de supremacia sobre a cristandade. Esse modelo pode ser desmontado com uma abordagem policêntrica, que reconhece a existência de múltiplos centros de poder e influência no cristianismo global, como as relações de poder local sobre a vida cotidiana e manifestações de disputas em um âmbito local. E do mesmo modo quando o olhar se distancia do eixo europeu para o Alto Nilo no cristianismo etíope, ou na Pérsia Sassânida e a coexistência do cristianismo com outras formas de autoridade. Essa abordagem policêntrica destaca que o cristianismo não teve um único centro de poder, mas múltiplos centros em diferentes regiões diacronicamente e sincronicamente.

Segundo Martha Friederiks (2021), a abordagem *World Christianity* - ou *Cristianismo Mundial* em uma tradução livre - considera o cristianismo como uma tradição globalmente dispersa e pluriforme, composta por múltiplas expressões locais e in-

fluências contextuais.. A ideia de um cristianismo europeu imposto por potências coloniais é colocada em questionamento, quando nessa perspectiva nota-se que o cristianismo já esteve presente em muitas das regiões invadidas na África e na Ásia:

estudar comunidades, crenças ou práticas cristãs específicas à luz e em relação à (hi)stória mais ampla do cristianismo, atento às forças integrativas e globalizantes, bem como aos seus múltiplos “centros”, trajetórias e agentes, ciente de que as manifestações do cristianismo sempre moldam e são moldadas por desenvolvimentos políticos, socioeconômicos e religiosos mais amplos, e ciente da diversidade de crenças e práticas que isso produziu ao longo do tempo e do espaço. (Friederiks, 2021, p. 19, tradução nossa⁵)

Portanto, somos convidados a observar o cristianismo como um fenômeno global no passado e no presente que possibilita a análise de tradições em mobilidade e transformação. Longe de ser estático e institucional, a História da Igreja caracteriza-se pela conexão, trânsito e interação, pautada no diálogo intracristão e extra-cristão. Não abandonamos totalmente o olhar sobre as instituições, nem sobre figuras importantes como papas e imperadores, mas restringir os olhares apenas a este modelo nos impede de analisar as redes dinâmicas e policêntricas do cristianismo tanto na Antiguidade quanto na contemporaneidade.

Pluralidade de perspectivas: siríaca, copta e bizantina

Buscando materializar a transculturalidade e policentrismo, bem como os elementos individuais do cristianismo global, introduz-se três igrejas diferentes que serão basilares para o recorte da personagem - Maria - selecionada para análise:

- Igreja Siríaca – manuscrito. Évangélaire Rabbula (século VI) – Monastério de São João de Zagba, Norte da Mesopotâmia ou Síria;
- Igreja Copta – Tempera. Monastério Santa Maria Al Sourian (século V) - Egito;
- Igreja Bizantina – mosaico. Igreja Bizantina de Panagia Angelokisti (século VI) - Chipre.

5 Na edição em língua inglesa: “(...) to study particular Christian communities, beliefs, or practices in the light of and in relation to Christianity’s wider (hi)story, mindful of integrative and globalizing forces as well as of its multiple ‘centers’, trajectories, and agents, aware that Christianity’s manifestations always shape and are shaped by broader political, socio-economic and religious developments, and cognizant of the diversity of beliefs and practices this has produced across time and space.

Três vezes Maria: materialização mariana e análise de sua imagem

Tem-se conhecimento que as representações imagéticas com viés religioso no mundo do cristianismo oriental são conhecidas como ícones. O ícone pode ser traduzido do grego como “imagem, retrato, representação”, ainda que nos dias contemporâneos possamos aplicar para artes visuais tanto em duas dimensões quanto em três dimensões, para o contexto da igreja ortodoxa cristã pensa-se como algo ligado ao sacramento e os mistérios da fé.

Ícones são realizados desde a Antiguidade, podendo representar uma narrativa de personagens de importância religiosa, bem como a sua conexão com o criador. Os materiais usados nas elaborações dos ícones foram selecionados a partir de substâncias derivadas de elementos naturais, tanto animais, vegetais ou minerais (STUART, 1975). Seguindo a ideia de não realizar a mistura e combinações de cores com o intuito de prevenir o embaçamento da sua individualidade, e que cada substância faz a sua contribuição para o todo (KENNA, 1985). Sentidos e padrões são significados através dessa percepção humana. Desta maneira, de acordo com Margaret Kenna (1985, p. 348): “O ícone é um microcosmo do relacionamento entre o mundo material, os seres humanos e o poder divino que se acredita ter criado todos eles. Mais do que isso, é uma forma sacramental de comunhão com esse poder divino.”⁶ (tradução nossa) Assim, afirma-se que os ícones são “uma das formas de revelação e conhecimento de Deus” e são dignos de veneração, mas não de adoração, que é reservada somente a Deus⁷.

O ícone deve ser analisado de maneira precisa, passando pela construção, composição, estilo, luz e cores. O ícone não se limita a representar apenas pessoas, também devendo trazer importantes eventos de importância religiosa, regularmente,

6 Texto original em inglês: “Sense, pattern, and meaning are given to the whole through human skill. The icon is a microcosm of the relationship between the material world, human beings, and the divine power believed to have created them all. More than this, it is a sacramental form of communion with that divine power.”

7 A possibilidade da realização dos ícones pode ser complementada com Margaret Kenna (1985, p. 348): “The Orthodox church theology of icons is based on a view of the Incarnation of Christ as an event that suspended the Old Testament prohibition on making representational images. By taking on human shape and substance, Jesus Christ, God become Man, became capable of being depicted. Through the Incarnation, matter itself was “deified”: “If flesh became a vehicle of the spirit, then so-though in a different way-can wood and paint”; hence divine power “can be secured through physical contact with a sacred object.”? Orthodox tradition further claims that Jesus “made” the first icon by wiping his face with a linen cloth and imprinting his features on it.

respeitando a relação do mundo criado com seu Criador. Desta maneira, pode-se pensar que um ícone não é apenas uma representação, não é simplesmente uma imitação, ou um lembrete de um original. Ao simbolizar esse original de uma maneira individual, ele mantém uma conexão com ele, como uma tradução faz com o texto original: “(...) [pois] é através de sua qualidade que a graça divina dos sujeitos representados é transmitida.”⁸. (CHATZIDAKIS, 1965, p. 4) (tradução nossa)

As características que as personagens e seus cenários são representados - levando em conta igualmente as perspectivas e paisagens - foram classificadas por muitos historiadores da arte como *estilo bizantino* (MOUTAFOV; TOTTH, 2018). A utilização do termo dentro das igrejas ortodoxas é visto como um significado de identidade com o antigo império e as maravilhas das épocas distantes, mas perante a historiografia contemporânea, interpreta-se como a possibilidade de engessar culturas e artes, apagando as peculiaridades presentes nas artes espalhadas pelos mais vastos territórios - que abraçavam as interpretações cristãs⁹.

A maneira como os ícones e demais produções artísticas são apresentadas no recorte temporal do século V e VI bebe dos misticismos platônicos, presentes nos teólogos cristãos através do neoplatonismo. Através da vertente popularizada por Plotino (204-70 EC), o poder espiritual poderia ser materializado em materiais, como seria o caso dos ícones. De acordo com Plotino:

(...) o mundo material, o universo, é bom, mas inferior em sua mudança e instabilidade ao mundo espiritual imutável, cujas formas arquetípicas têm sua expressão ou imagem refletida no universo. A visão plotiniana do papel do artista é que ele deve almejar produzir um objeto que contenha algum reflexo da beleza divina. Ele não deve imitar a

8 No texto original em inglês: “(...) since it is through this quality that the divine grace of the subjects represented is transmitted.”

9 Sobre isso é dito: “In fact, Byzantium as a complex amalgam of Roman identity, Christian ideology, and European heritage, with the Greek language providing a further identity marker, requires that a similar concept of dynamic plurality be applied to its visual and material culture. Still, the reception of Byzantine art, from its very beginnings, did little to acknowledge this diversity. The interpretation of Byzantine art as a fixed ‘Greek’ style had been linked with discernibly unfavourable connotations from early on, in the context of the Italian Cinquecento. (MOUTAFOV; TOTTH, 2018, p. 13)”

natureza (que é em si uma imitação, uma imagem de formas eternas), mas retornar às formas geradoras como seu modelo. (tradução nossa¹⁰) (KEENA, 1985, p. 352)

Para além da interpretação da manifestação linear presente nos ícones, a filosofia plotiniana também tocou o uso das luzes, bem como das cores. Tem-se como interpretação que a luz seria a fonte de toda bondade, bem como as cores vívidas seriam o contraste com a escuridão da materialização da luz. (RICE, 1968) Com alguns pontos semelhantes ao que podem ser vistos na *Breve historia de los colores* de Michel Pastoureau e Dominique Simonnet (2006), as cores carregam significados importantes. No caso dos ícones, as cores carregam ligações com significados profundos da religiosidade e seus simbolismos. Não há de se falar em um tratado rígido de significado de cores (TSAKIRIDOU, 2024), mas da interpretação local de cada comunidade ortodoxa sobre as cores, valorizando também suas particularidades.

Margaret Keena (1985) afirma que algumas cores podem ser relacionadas com aspectos materiais como o verde para a vegetação, azul para o céu, marrom para terra, e vermelho para o sangue, mas também é possível interpretar pelas implicações espirituais. Há de se falar que dependendo de cada região e recorte temporal, os significados das cores, em alguns casos podem ter se mantido constantes, mas em outros casos terem se tornado flexível e mudado. De acordo com Liz James (1996) as cores podem ser rastreadas com esses simbolismos a partir dos registros medievais - pós 1204 - entendo que sua maioria seriam cópias de entendimentos de recortes temporários anteriores. Pelas palavras do iconógrafo Hieromonge Demétrio, que atuou na Catedral Ortodoxa Ucraniana São Demétrio contemporaneamente, as cores seriam interpretadas como: a) vermelho, ligado com celebração da vida, sacrifício do Cristo e seu sangue, paixão e energia vivificante; b) azul conectado com transcendência e mistério divino; c) verde relacionado com renovação, esperança e natureza. Momento em que a vida começa; d) marrom ligado com humildade e modéstia; e) púrpura conectado com glória e realeza de Cristo e sua Mãe; f) branco

10 Texto original em língua inglesa: “the material world, the universe, is good but inferior in its change and instability to the changeless spiritual world whose archetypal Forms have their expression or reflected image in the universe. The Plotinian view of the role of the artist is that he must aim to produce an object that contains some reflection of the divine beauty. He should not imitate nature (which is in itself an imitation, an image of eternal Forms) but go back to the generative Forms as his model.”

relacionado com harmonia, pureza e santidade; g) dourado com a luz e conexão com o divino.¹¹ Utilizando-se desse entendimento, realizou-se as seguintes análises dos ícones de Maria, presentes nas atuais regiões da Síria, Egito e Chipre.

a) Maria Siríaca

Nessa representação presente no manuscrito do século VI (Figura 1), encontramos Maria em cima de um pedestal com as vestes todas em vermelho, com Cristo em seu colo, e suas roupas são azuis e douradas. Demonstrando uma intenção do iluminador e daquele que encomendou o manuscrito de afirmar e interpretar que Maria seria a mãe do Cristo e não a mãe de Deus. Coerente com a interpretação da igreja siríaca do oriente durante o recorte histórico e local do monastério que encomendou o manuscrito, no norte da Mesopotâmia. Desta forma, ao estar com os tecidos que cobrem seu corpo na cor vermelha, reforça todos os elementos de sua energia vivificante e contato com a celebração da vida.

Para além da arquitetura construída ao seu lado, com características ornamentais, encontramos a presença de dois pavões.

Os pavões são aves naturalmente orientais, que se tinha registro nas regiões próximas de onde seria a Índia de hoje. De acordo com Marcelo Amato Cardoso (2020, p. 5) através de rotas comerciais, os animais chegaram à região da Pérsia no século VI. E por muitos ganhou o significado ambíguo: oscilando entre a beleza, admiração e também pelo viés da imortalidade, por estar representado com espaços funerários, sua ligação com o deus hindu Kartikeya - que brincava com os cosmos e o universo, sendo capaz de distinguir do bem e do mal; e por último, acreditava-se que sua carne não decompunha. A presença dos pavões corrobora a interpretação sobre Cristo, por ele ter triunfado sobre a morte. As vestes do Cristo em azul e dourado demonstram a sua conexão com o divino. Portanto, ao trazer os pavões em conjunto com as personagens, pode-se interpretar a beleza de estar vigilante e conectado com o divino, o cosmos e universo, sendo capaz de distinguir o bem e o mal.

11 Liz James conversa sobre os significados do vermelho, azul e dourado, com interpretação semelhante ao do Hieromonge. Cf. JAMES, 1996, p. 105-107.

Figura 1 - Maria siríaca no manuscrito Évangélaire Rabbula (século VI) – Monastério de São João de Zagba, Síria.



Fonte: Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Plut. I, 56, f. 1b.

b) Maria copta

Na representação copta feita em têmpera (Figura 2) presente na meia abóbada do Monastério Santa Maria Al Sourian (século V) no Egito, é possível encontrar a anunciação à Maria pelo Arcanjo Gabriel, bem como a natividade de Cristo. De grande importância teológica, essa cena traz a encarnação da segunda pessoa da Santíssima Trindade, como é marcado no Evangelho de Lucas. A imagem justifica o mistério da encarnação, tornando o invisível, visível. Sendo um dos principais pontos de figurar o ciclo da vida de Cristo e o ciclo mariano. Inicialmente, encontramos Maria com vestes azuis por baixo - justificando a sua ligação com o mistério divino, mas sendo coberta de um manto vermelho demonstrando a sua paixão e como sua presença estaria costurada com a luz e a presença divina através da pequena borda dourada presente em seu véu. Em seguida, a presença do Arcanjo Gabriel com vestes brancas e um manto enrolado com a cor avermelhada, mostrando ser o portador da notícia que a vida deveria ser celebrada em conjunto com a sua natureza angélica harmoniosa e pura - representada por suas roupas brancas. Gabriel é conhecido nas sagradas escrituras por anunciar ao sacerdote Zacarias e sua mulher Isabel, que João Batista viria ao mundo, bem como sua comunicação com Maria.

Figura 2 - Maria copta em tempera. Anunciação e natividade no Monastério Santa Maria Al Sourian (século V) - Egito.



Fonte: Montagem realizada pelos autores.

Ao lado, é possível ver o cenário dos anjos comemorando o nascimento de Cristo, estando ele ao lado esquerdo de Maria, enfaixado com a cor azul e um pequeno manto vermelho. Composição semelhante que poderá ser encontrada amplamente em outros ícones do Cristo, que demonstra sua conexão com os mistérios divinos e seu sacrifício perante a humanidade. José aparece perto de uma pedra, se questionando sobre os mistérios divinos, com uma roupa marrom, demonstrando a sua humildade perante o momento, e ao outro lado a presença dos pastores e dos reis magos. De acordo com a interpretação mariana pelo viés copta, Maria é considerada *Theotokos*, isto é, a Mãe de Deus, aspecto que reforça o seu papel no nascimento e encarnação da figura divina de Cristo e a conexão direta com esse mistério.

c) Maria bizantina

No mosaico presente na meia abóbada da igreja bizantina (Figura 3), Maria se encontra acima de um pedestal com Jesus em seu colo, e ao lado a presença do arcanjo Miguel e Gabriel. A Igreja recebe o nome da igreja dos anjos por conta disso. Vestidos com mantos brancos, os arcanjos simbolizam a harmonia e paz, contendo o orbe azul em suas mãos, significando a autoridade divina sobre o mundo. Nessa representação, Maria aparece com seu manto vermelho sobre sua cabeça, reforçando a celebração da vida e sua conexão com a energia vivificante em conjunto com Cristo em seu colo. As vestes que se encontram abaixo tem uma coloração púrpura, presente somente nas representações bizantinas, que remetem à glória e realeza de Maria. Cristo aparece em seu colo, com suas roupas em dourado, mostrando a sua luz e conexão direta com o divino. A interpretação de Maria perante a Igreja bizantina, mais do que a mãe de Cristo, mas também como uma figura de interseção entre a humanidade e o divino. O culto mariano na capital Constantinopla foi alvo de disputas políticas e religiosas entre imperadores e imperatrizes, o que reforça o elo entre a figura mariana e o alto ranking imperial. Aspecto que ainda precisamos explorar e expandir.

Figura 3 - Maria bizantina em Mosaico na Igreja ortodoxa bizantina de Panagia Angeloktisti em Kiti, Chipre. (Século VI).



Fonte: Montagem realizada pelos autores.

Oficina: por um aprofundamento e conexão entre o passado e o presente

Em defesa de um aprofundamento da pesquisa e desse viés globalizado, apresenta-se os locais por onde o projeto de extensão - já aprovado pela Universidade Federal do Paraná - passarão, auxiliando e renovando o entendimento das comunidades cristãs orientais. Desta maneira, através dos relatos, vivências e pesquisas será possível materializar o conceito da Nova história da igreja.

Ao final do primeiro semestre de 2025, os pesquisadores vão liderar as investigações das manifestações culturais e religiosas “orientais” na cidade de Curitiba. Esta abordagem buscará desvendar as diversas facetas das tradições cristãs não latinas, destacando suas influências, transformações e contribuições para o panorama religioso na cidade hoje e no passado desde suas origens na Antiguidade Tardia.

As igrejas que farão parte da rota de estudos desse projeto de extensão serão:

- Igreja Ortodoxa Antioquina São Jorge - Localizada em: Rua Brigadeiro Franco, 375 - Mercês, Curitiba - PR;
- Catedral Ortodoxa Ucrâniana São Demétrio - Localizada em: Av. Cândido Hartmann, 1310 - Mercês, Curitiba - PR;
- Igreja Ortodoxa Grega São Savas - Localizada em: Rua Comendador Lustoza de Andrade, 198 - Bom Retiro, Curitiba - PR.

Considerações finais

Por fim, a abordagem transcultural e policêntrica na análise das imagens nos permite compreender como diferentes contextos cristãos são desenvolvidos em conexão e desconexão por meio da análise de fontes iconográficas. As cores não transmitem apenas elementos teológicos e artísticos, como também informa a capacidade de interligação sociocultural e política de diferentes grupos. Da mesma forma que a *World Christianity* revela a capacidade de análise em um contexto local, como o caso do mosteiro siríaco de São João de Zagba, que plasma uma identidade própria frente a doutrina cristã oficial Sassânida; enquanto o monastério de Santa Maria de Al Sourian apresenta um posicionamento que valoriza a importância de Maria no projeto de salvação como mãe de Deus. E por último, a figura de Maria perante a igreja bizantina materializa o papel centralizador real e imperial - extremamente forte no século VI - com suas vestes púrpuras, oferecendo uma visão gloriosa de ser a mãe de Deus. Isto posto, tem-se como elemento comum nas representações marianas o manto vermelho que lhe cobre o corpo, reforçando a celebração da vida e a humanidade, mas com significados e ressignificações em diferentes níveis de interpretação teológica.

Referências

BAUER, Walter. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1934.

- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*. 2. ed. São Paulo: Unesp, 1997.
- CAMPOS, Ludimila Caliman. Entre Christótokos e Theótokos: A construção da figura de Maria em Nestório de Constantinopla e Cirilo de Alexandria (séc. IV-V). *Revista de História* (São Paulo), n. 174, p. 361-380, jan.-jun. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.115381>.
- CARDOSO, Marcelo Amato. Os cem olhos do pavão: Representações da ave na Idade Média e suas origens simbólicas.
- CHATZIDAKIS, Manolis. *Byzantine and Early Medieval Painting*. London: Elvehjem Art Centre, 1965.
- CONRAD, Sebastian. *História global: uma nova visão*. Tradução de Sérgio Góes de Paula. São Paulo: Rocco, 2017.
- CRUZ, Alfredo B. Oriente Cristão (Verbete). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 437-448.
- Evangelho Rabulla. Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Plut. I, 56. 2024. Disponível em: <https://teca.bml.contentdm.oclc.org/digital/collection/plutei/id/175671/rec/1>. Acesso em: 10 de outubro de 2024.
- FREDERIKS, Martha; NAGY, Dorottya (Ed.). *World Christianity: Methodological Considerations*. Leiden: Editora, 2021. p. 10–39.
- GROSSI, Vittorio. Heresies. In: BERNARDINO, Angelo (ed.). *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2014.
- HOCK, Klaus. Transkulturelle Perspektiven auf polyzentrische Strukturen. In: BURLACIOIU, Ciprian; HERMANN, Adrian (Ed.). *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. Wiesbaden: Editora, 2013. p. 295–314.
- Imagens Igreja bizantina Angeloktisti. 2024. Disponível em: https://www.tripadvisor.com/Attraction_Review-g1906037-d3258677-Reviews-Angeloktisti_Church-Kiti_Larnaka_District.html. Acesso em: 10 de outubro de 2024.
- JAMES, Liz. *Light and colour in Byzantine art*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- KENNA, Margaret. Icons in Theory and Practice: An Orthodox Christian Example. *History of Religions*, v. 24, n. 4, p. 345-368, maio 1985.
- Mosteiro de Santa Maria de Al Sourian. 2024. Disponível em: <https://www.st-mary-alsourian.com/>. Acesso em: 9 de outubro de 2024.
- MOUTAFOV, Emmanuel; TOTH, Ida. *Byzantine and post-byzantine art: crossing borders*. Sofia, Bulgaria: Institute of Art Studies, 2018.

- PINTO, Otávio Luiz Vieira. Connecting worlds, connecting narratives: global history, periodisation and the year 751 CE. *Esboços: histórias em contextos globais*, Florianópolis, v. 26, n. 42, p. 255-269, maio/ago. 2019. ISSN 2175-7976. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2019v26n42p255>. Acesso em: 22 out. 2024
- RICE, David Talbot. *Byzantine Art*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- STUART, John. *Ikons*. Londres: Faber & Faber, 1975.
- TSAKIRIDOU, Cornelia. *The Orthodox Icon and Postmodern Art*. New York and London: Routledge, 2024.
- WELTECKE, Dorothea. Space, Entanglement and Decentralisation: On How to Narrate the Transcultural History of Christianity (550 to 1350 CE). In: GLEI, Reinhold; JASPERT, Nikolas (Ed.). *Locating Religions: Contact, Diversity, and Translocality*. Leiden: Editora, 2017. p. 315–344.

Dos que no reino de Portugal pedem esmolas para Santa Maria de Guadalupe

Aires Gomes Fernandes¹

Apresentação

O presente trabalho versa sobre aqueles que pediam esmolas em Portugal para a Senhora de Guadalupe, mosteiro localizado no reino de Castela, e as medidas régias levadas a cabo, face à premente necessidade de regular esses peditórios. Em termos cronológicos tem como pano de fundo o século XV, mais concretamente o reinado de D. Afonso V (1438-1481), embora façamos referência a outros monarcas no sentido de estabelecer alguns quadros comparativos. Quanto às fontes que serviram de base a esta investigação são, sobretudo os diplomas emanados da chancelaria régia. Importa também dizer que este não é um tema inédito, tendo já sido abordado, com maior ou menor profundidade nos trabalhos de Isabel Mendes e Bruno Miranda, os dois autores, que escrevendo em português, mais têm contribuído para o conhecimento das ligações e relações das gentes lusas com este mosteiro castelhano. Apesar de não ser terreno virgem trazemos aqui novos contributos que acreditamos serem mais um acrescento para um melhor conhecimento da temática.

O crescente culto à Senhora de Guadalupe em território português

O mosteiro de Santa Maria de Guadalupe, sito em Castela, na atual província de Cáceres, na Extremadura, foi um importante centro de peregrinação medieval na Península Ibérica, rivalizando, inclusivamente com Santiago de Compostela, pese

¹ Doutor em História da Idade Média. Professor Auxiliar Convidado na Universidade de Coimbra e Assistente Convidado na Universidade do Minho.

um aparente domínio deste último até ao século XV². A devoção a Nossa Senhora de Guadalupe enraizou-se também no reino de Portugal, um culto que gerou dedicação transversal nos diferentes setores sociais, como prova a diversidade de peregrinos e romeiros que ocorriam ao santuário, integrando desde elementos do povo a membros da alta nobreza e mesmo reis³. Diz-nos, a este propósito, Gabriel de Talavera, que aí se deslocaram:

“[...] don Alonso quinto, don Juan segundo, don Manuel unico, don Juan terceiro, y don Sebastian, Reyes de Portugal: y con ellos otras muchas Reynas e Princesas, que por non hazer larga historia passare en silencio...”⁴

De entre os integrantes desta listagem o nosso foco centra-se, naturalmente, no caso de D. Afonso V (1438-1481) cuja devoção a Nossa Senhora de Guadalupe é, por demais, conhecida e cuja presença ficou devidamente registada nos anais do mosteiro, ligação e presença que mereceu um trabalho específico por parte de María Eugenia Díaz Tena⁵ e de que há também registo iconográfico através de ex-voto, reproduzido no trabalho de Isabel Drumond Braga⁶. D. Afonso V visitou o santuário em três ocasiões distintas, mormente em 1458, 1463 e 1464, embora esta última não tenha sido impulsionada apenas por motivos devocionais⁷. Acerca desta sua derradeira viagem ao mosteiro estremenho informa-nos o cronista Rui de Pina:

2 MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.62.

3 MARTINS, Mário. *Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média*, 2ª ed. Lisboa: Edições “Brotéria”, 1957, p.102-103.

4 TALAVERA, Fray Gabriel de *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe : consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los Angeles, milagrosa patrona de este santuario*. En Toledo: En casa de Thomas de Guzman, 1597, fl.215-215vº.

5 TENA, María Eugenia Díaz. “Alfonso V de Portugal y la milagrosa Virgen de Guadalupe”. In *Península: Revista de Estudios Ibéricos*, 2003, p. 63-70.

6 BRAGA, Isabel Drumond. Milagres e ex-votos (Séculos XV-XVII): marcas da presença portuguesa no mosteiro de Guadalupe. In *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico*. Compilado por Gerardo Fabián Rodríguez. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata / Academia Nacional de la Historia, 2020, p.123.

7 MIRANDA, Bruno Soares. *Peregrinação portuguesa a Nuestra Señora de Guadalupe*. 2011. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011, p.63-64.

“Tanto que elRey despachou suas coussas em Cepta, se partio logo pera o Reino, e veio desembarcar a Tavilla, e de hy foy ter a Evora a Pascoa deste ano de mil e quatrocentos e secenta e quatro. Passada a qual se foy a Elvas, e d’hy com alguns Senhores e Fydalgos escolhydos secretamente se foy em romaria a Santa Maria de Guadalupe.”⁸

Não deixa de ser curiosa a referência a Elvas como importante passagem fronteiriça para seguir em direção a Guadalupe. Esta vila constitui-se como um ponto nevrálgico no roteiro dos peregrinos que se dirigem para o santuário, passando por aí, certamente, o principal, ou seguramente, um dos principais caminhos ou itinerários seguidos pelos romeiros. É interessante verificarmos que, surpreendentemente ou não, tais peregrinos não eram só de origem portuguesa, como nos revelam os capítulos especiais da vila de Elvas, de 1440, em que se diz que “muitos estrangeiros veem per esta villa e vao em romaria a Santa Maria de Gadelupe e a outros lugares do Regno de Castella”⁹. Esta indicação é-nos dada em virtude da queixa que o concelho faz contra os abusos cometidos pelo alcaide das sacas de Elvas, Álvaro de Aboim, e pelos seus guardas que confiscavam o dinheiro que os peregrinos não declaravam e que levavam para as suas despesas, quer em moeda portuguesa, quer noutras moedas¹⁰. Aquilo que estava determinado é que os peregrinos podiam transportar consigo, para fazer face às diversas despesas inerentes à viagem, uma quantia que não ultrapassasse os cinquenta maravedis, tendo então o monarca, perante estas queixas, estabelecido um novo teto, podendo cada pessoa levar até oitenta reais brancos, ou valor equivalente¹¹. Os próprios habitantes desta vila alentejana haveriam de se apegar a Nossa Senhora de Guadalupe para que os salvasse da peste que grassou em Elvas, em 1481, com representantes dessa localidade a levarem um enorme círio ao santuário, no ano seguinte, como agradecimento da intercessão da Virgem¹².

8 *Chronica do Senhor Rey D. Affonso V.* In *Crônicas de Rui de Pina: D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V, D. João II*. Porto: Lello & Irmão - Editores, 1977, p. 814.

9 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 2, fl.8vº-9.

10 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 2, fl.8vº-9.

11 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 2, fl.9.

12 MIRANDA, Bruno Soares. *Peregrinações portuguesas ao Real Mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe - Século XV*. In *Anais do XII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT 16: As devoções aos santos: práticas religiosas e estratégias de pesquisa.

Importa, desde já, dizer que este fluxo peregrinatório de portugueses para Guadalupe inicia-se a partir do século XIV, ainda durante o reinado de D. Fernando¹³, embora a adesão a este culto mariano começou a ganhar, ainda, mais força nas últimas décadas da centúria de trezentos, nomeadamente a partir de 1389, altura em que os Jerónimos assumem o mosteiro de Santa Maria de Guadalupe e vão dar um novo ímpeto a todo o circuito devocional. Já neste período temos ilustres portugueses a frequentarem, ou pelo menos a mostrarem a intenção ou a vontade de aí efetuarem a sua romagem, como sucede com D. Nuno Álvares Pereira, de acordo com o relato de um dos seus mais consagrados biógrafos:

“Em quanto os Cabos Castelhanos consultavão com os brios os riscos da batalha, discorreio o Condestavel com mais religiosa piedade o modo de passar a Guadalupe, onde o pertendia levar a devoção a visitar na casa da Senhora aquelle celebre Santuario das Hepanhas, e pendurar nas paredes do Templo entre as inscripçoens dos milagres as memorias de sua gratidão. Depois do exercito já em marcha, houve de suspender a execução...”¹⁴

Apesar de ser mais que plausível que se verifique um considerável afluxo de portugueses em peregrinação para Guadalupe, no final do século XIV e inícios do XV, em termos concretos, o primeiro registo da presença de um português no santuário data apenas de 1413¹⁵. Até porque, recuperando as palavras de Frei Juan de Malagón, em texto citado por Javier Fernández, o rumor dos milagres da Virgem prontamente se estenderam pelos reinos de Castela e Portugal e os caminhos de Guadalupe começaram a ser transitados por peregrinos de toda a condição. Naturalmente, que seriam muitos aqueles, que originários do Reino de Portugal, guiados pela fé, pela gratidão da intercessão da Virgem e cumprimento da respetiva promessa, passavam a fronteira e seguiam em território castelhano até ao santuário.

13 BRAGA, Isabel Drumond. Milagres e ex-votos (Séculos XV-XVII): marcas da presença portuguesa no mosteiro de Guadalupe. In *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico*. Compilado por Gerardo Fabián Rodríguez. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata / Academia Nacional de la Historia, 2020, p.112

14 TEIXEIRA, Padre Fr. Domingos. Vida de D. Nuno Álvares Pereyra, segundo Condestável de Portugal, Conde de Ourem, Arrayolos, e Barcellos... Lisboa Occidental: na Officina da Musica, 1723, p.428-429.

15 BRAGA, Isabel Drumond. Milagres e ex-votos (Séculos XV-XVII): marcas da presença portuguesa no mosteiro de Guadalupe. In *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico*. Compilado por Gerardo Fabián Rodríguez. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata / Academia Nacional de la Historia, 2020, p.113

Entre eles temos, como nos mostra Isabel Mendes, elementos de todos os estratos sociais, maioritariamente do povo, mas também religiosos, nobres e inclusivamente reis, pessoas de idades diversas e oriundos de diferentes locais do reino¹⁶. Tudo indica que há uma tendência para o aumento destes peregrinos ao longo do séc. XV, mesmo que o próprio mosteiro também tenha sido afetado por uma certa convulsão interna no final desta centúria¹⁷. Apesar desse, mais que provável, exponencial aumento de peregrinos, tal adesão não transparece nos registos oficiais, onde para o período que decorre entre 1413 e 1499 há registo apenas de cerca de cento e dez romeiros portugueses¹⁸. Obviamente que o culto e a devoção à Senhora de Guadalupe não implica, por si só, a peregrinação, mais virada, como se compreenderá, para o cumprimento de promessas e explanação do milagre ocorrido, ainda assim parece-nos expectável que o número de romeiros portugueses, que aí acorriam oficialmente, pudesse ser bem superior.

A necessidade de regulação das esmolos

Naturalmente que com o crescimento, o alastramento e a internacionalização do culto e da devoção a Santa Maria de Guadalupe, começaram também a aumentar os pedidos de esmolos nas diferentes regiões, surgindo nestas situações, ontem como hoje, os oportunistas, intrujões e burlões, que se faziam passar por pessoas que recolhiam esmolos para entregar no santuário, mas que na realidade se aproveitavam da generosidade e da bondade das pessoas para tirarem proveito próprio da situação. Além de enganarem os dadores e devotos, provocavam danos ao mosteiro que necessitava dessas esmolos para fazer face aos gastos com o sustento e a hospitalidade aos peregrinos, bem como para com as diversas necessidades das obras de caridade, preocupações prementes que perpassam na documentação emanada ao

16 MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.57-60.

17 VÁZQUEZ, Manuel Herrera. *La inquisición en el monasterio de Guadalupe*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2022.

18 BRAGA, Isabel Drumond. Milagres e ex-votos (Séculos XV-XVII): marcas da presença portuguesa no mosteiro de Guadalupe. In *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico*. Compilado por Gerardo Fabián Rodríguez. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata / Academia Nacional de la Historia, 2020, p.113

longo do séc. XV, como atestam diplomas afonsinos de 1446 e 1472¹⁹. A propagação destes impostores, normalmente designados de “ichacorvos” vai obrigar à própria intervenção régia no sentido de certificar os verdadeiros emissários e pedintes. Note-se que esta situação não era apenas em relação a Santa Maria de Guadalupe e os falsos pedintes tanto eram portugueses como castelhanos. De resto, tal realidade é-nos transmitida pelos procuradores do concelho de Guimarães que apresentam às cortes de Évora, de 1436, uma queixa justamente relacionada com o excesso de pedintes que se juntam na vila, incluindo os que pedem ou alegam pedir para Nossa Senhora de Guadalupe:

“Item Senhor em esta villa ha tantos ichacorvos que a terra toda he estragada per elles o que nom ha em outros lugares destes regnos que ichacorvos ha em esta villa pera tirar a demanda de Sancto Amtom ou de Santa Maria d’augoa de lupe ou do ozinhos ou outras demandas que junta trinta galegos e amtre todos muytas vezes se juntam cinquenta sasenta e mais galegos pera tirar as ditas demandas e esto Senhor estragam a terra porque per este azo sabem bem a terra e quamtos som ricos e pobres e os que teem boas bestas e maas e quando se ham d’hir roubam alguuas pessoas o furtam muytas bestas e dormem com muytas molheres casadas e virgeens e fazem outros maleficios.”²⁰

Perante estas queixas o rei vai responder que não consintam que ninguém aí peça, exceto se estiverem devidamente creditados, devendo, para tal, mostrar a respetiva licença. Curiosamente, um dos mamposteiros devidamente creditados nesta altura para pedir para a Nossa Senhora de Guadalupe era, justamente, um morador de Guimarães. Trata-se de Luís Domingues a quem o rei D. Duarte dá licença para que possa pedir e arrecadar, na Comarca de Trás os Montes, esmolas para o mosteiro castelhano, privilegiando-o, inclusivamente, através de carta de 9 de Setembro de 1436, da isenção da prestação de serviço ao rei, ou a quaisquer outras pessoas enquanto estivesse a pedir e a angariar esmolas para Santa Maria de Guadalupe²¹.

19 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 5, fl.21vº-22 (este documento encontra-se transcrito em Apêndice); ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 37, fl.100. Ambos estes documentos se encontram transcritos e publicados por MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.263-264 e 289-291.

20 AMAP – Câmara Municipal de Guimarães, Pergaminhos, 8-1-5-7. Transcrição extraída de FERNANDES, Aires Gomes. *Mesteres e Mesterais de Guimarães: Sécs. XIV e XV (Corpus Documental)*. Transcrição, seleção e estudo introdutório por Aires Gomes Fernandes; apresentação de Arnaldo Sousa Melo. Braga: Lab2PT-Universidade do Minho / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2022, p.68.

21 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 19, fl.81. Este documento encontra-se em anexo.

Volvidos cerca de três anos, é o próprio Luís Domingues a solicitar ao rei, D. Afonso V, uma carta de confirmação desse mesmo privilégio, situação que é positivamente atendida a 12 de Agosto de 1339²², o que significa que este vimaranense se mantinha credenciado para continuar a pedir esmolas em Portugal para o mosteiro estremenho. Por vezes, mesmo os emissários oficiais e creditados para fazerem esses pedidos enfrentavam também dificuldades, colocadas, inclusivamente, pelas próprias entidades eclesiásticas. Dá-nos conhecimento dessa situação uma carta, igualmente datada de 9 de Setembro de 1436, pela qual D. Duarte ordena aos bispos portugueses, para darem a necessária licença aos procuradores do mosteiro de nossa Senhora de Guadalupe de modo a poderem pedir esmolas nas suas dioceses²³. Esta atuação do monarca vem no seguimento da queixa que o prior de Santa Maria de Guadalupe lhe apresentou, lamentando que muitos dos bispos não quisessem dar cartas de licença nem consentissem que os procuradores do mosteiro pedissem, demandassem ou recebessem as esmolas que os portugueses lhes quisessem dar nos arcebispados, bispados, abadias e priorados²⁴. Não sabemos, mas é provável que esta postura de alguns bispos estivesse relacionada com o propagar dos tais abusos e falsos emissários. De qualquer modo estas cartas permitem-nos perceber que, nesta altura, já existia alguma regulação, ou seja a autorização estava na pendência quer do rei quer das autoridades eclesiásticas.

Mas vai ser D. Afonso V a chamar a si a resolução desta questão, de modo a tentar evitar a situação descontrolada dos falsos pedintes, vigaristas e trapaceiros, passando então o rei a emitir cartas que credenciavam aqueles que estavam legitimados pelo mosteiro e atuavam em seu nome. Muitas das cartas emanadas da chancelaria régia, quer pelo infante D. Pedro, durante a regência, quer já na plenitude governativa de D. Afonso V, têm o objetivo de impedir a atuação de falsos procuradores, tanto portugueses como castelhanos que no Reino de Portugal se faziam passar por emissários do mosteiro. As consequências penais para os falsos procuradores era a prisão e no caso de se tratar de religiosos seriam entregues aos superiores das suas

22 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 19, fl.81.

23 MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.261-262.

24 MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.261-262.

casas monásticas que lhes dariam o castigo adequado²⁵. Aliás, temos um exemplo de um procurador habilitado pelo próprio mosteiro, um frei Pedro de Valença, que foi forçado a regressar a Castela e substituído por Álvaro Sanches, que era servidor e familiar do mosteiro de Guadalupe, uma vez que o frade não era honesto²⁶.

Assim, a 28 de Março de 1446, D. Afonso V concede ao mosteiro de Guadalupe a possibilidade de enviarem procuradores para receberem esmolas no reino português, embora estipulasse algumas condições. Uma delas era que o prior e o convento enviassem para Portugal seis pessoas honestas e fiéis, que poderiam ser religiosas ou seculares, fazendo-se cada uma delas acompanhar de uma procuração²⁷. Essas procurações seriam verificadas e analisadas em Portugal pelos serviços régios e se fossem verdadeiras era-lhes então atribuída uma carta patente para que pudessem circular livremente, agir como procuradores do mosteiro e responder por todas as esmolas que recebessem. Desses seis procuradores cada um seria enviado para uma das diferentes comarcas portuguesas, ou seja, um para o Entre Douro e Minho, outro para Trás os Montes, outro para a Beira, outro para a Estremadura, outro para o Entre Tejo e Guadiana e outro para o Algarve²⁸. Nessas comarcas reunir-se-iam em conselho com os juizes das respetivas cidades e vilas, de modo a que aí fosse indicada uma pessoa honesta e fiel, natural da terra e morador na vila ou na comarca, como mamposteiro, ou seja alguém que era conhecido localmente e facilmente identificável, pedindo e arrecadando assim, de forma legal, as esmolas quer fossem em dinheiro, em géneros, gado ou alfaias, devendo tais esmolas ser anotadas num caderno para depois serem entregues ao prior ou ao procurador do mosteiro, comprometendo-se também a entregar uma cópia da relação dessas esmolas ao prior²⁹.

25 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 5, fl.21vº-22.

26 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 5, fl.78vº; Este documento encontra-se publicado por MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.266-267.

27 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 5, fl.21vº-22; Este documento encontra-se transcrito em anexo, e foi também publicado por MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.263-264.

28 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 5, fl.21vº-22.

29 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 5, fl.21vº-22.

No seguimento desta legislação, que se estabelece como a base regulamentar para os pedidos de esmola para a Senhora de Guadalupe, em todo o território português, temos o monarca a escrever uma carta ao corregedor de Entre Douro e Minho, a 27 de Junho de 1446, dando conhecimento de que foi enviado como legítimo procurador do mosteiro de Guadalupe, frei Aires de Córdoba, frade professo desse mosteiro e que deveria sempre fazer-se acompanhar pela respetiva carta de autorização régia³⁰. A 25 de setembro de 1446 envia uma missiva do mesmo teor ao corregedor do Reino do Algarve a dar conta que frei Pedro de Valença também frade professo do mosteiro de Guadalupe, e que tinha sido enviado como procurador para a comarca do Algarve, seria substituído por Álvaro Sanches uma vez que frei Pedro seria obrigado a voltar para o mosteiro por ter sido considerado desonesto³¹. Apesar da aparente eficácia destas medidas, verifica-se alguma confusão e instabilidade em termos dos procuradores nomeados, uma vez que vamos assistir a uma constante mudança de procuradores. O próprio frei Aires de Córdoba, volvidos poucos meses seria substituído por João Sanches. Apesar disso, os falsos procuradores continuavam a mover-se pelo Reino português como dá conta uma carta de D. Afonso V, em Agosto de 1450³².

Quadro 1: Quadro síntese dos primeiros procuradores enviados pelo mosteiro de Guadalupe

Comarca	Procurador / Mamposteiro enviado	
	1446	1450
Entre Douro e Minho	Frei Aires de Córdoba	?
Trás os Montes	Frei Aires de Córdoba	?
Beira	?	Rui Dias
Estremadura	Frei João de Sevilha	Pedro Sanches
Entre Tejo e Guadiana	Frei João de Medelim	Antão Sanches
Algarve	Frei Pedro de Valença	?

30 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 5, fl.55vº. Este documento encontra-se publicado por MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.265.

31 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 5, fl.78vº. Este documento encontra-se publicado por MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.266-267.

32 ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 2, fl.149. Este documento encontra-se publicado por MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.269-270.

O modelo organizativo dos procuradores do mosteiro de Guadalupe em Portugal também vai sofrendo alterações e adaptações, quer para fazer face aos falsos emissários, quer para dar vazão ao fluir de um maior número de esmolas. Sabemos do aumento dessas esmolas através de uma carta D. Afonso V, datada de 2 de Agosto de 1466, e dirigida ao ouvidor do Algarve a dizer que o prior do mosteiro de Guadalupe se queixava que os seis procuradores não eram suficientes para arrecadar todas as esmolas e por isso solicitava ao rei português que lhe concedesse o direito de nomear mais procuradores sendo que o monarca autorizaria então o envio de mais 2 procuradores para cada comarca³³. Significa isto que poderia passar de um total de 6 para 18 procuradores. É muito provável que tal número nunca tenha sido atingido. De resto, num período intermédio, de que não sabemos a data em concreto esse número foi estabelecido nos 15 procuradores como se depreende de uma carta de 8 de Abril de 1484, portanto já do reinado de D. João II, pela qual o rei, autoriza, a pedido dos frades e prior do mosteiro de Santa Maria de Guadalupe o envio de um outro homem além dos 15 mamposteiros que tinham direito a atuar em Portugal, sendo este uma espécie de supervisor e o principal e melhor recolhedor das esmolas, ficando também os procuradores de Guadalupe isentos de pagamento de quaisquer direitos nos portos ou em quaisquer outros lugares em Portugal³⁴. O envio de alguém com o intuito de supervisionar os procuradores das comarcas já não era propriamente novidade. De facto, em 1471, já havia sido feita essa alteração no organograma instituído, embora restringido a uma comarca, uma vez que vai ser nomeado Antão Sanches para procurador mor do mosteiro de Guadalupe na comarca e correição de Entre Tejo e Guadiana de modo a tomar conta dos outros procuradores e mamposteiros já aí presentes e com eles pedir esmola³⁵.

33 ANT'T – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 14, fl.108. Este documento encontra-se publicado por MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.287-288.

34 MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.294-295.

35 ANT'T – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 16, fl.111vº. Este documento encontra-se publicado por MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.289.

Uma outra alteração verifica-se já no reinado de D. Manuel I, que por carta de 14 de Março de 1504 confirma o direito de o mosteiro de Guadalupe manter 15 mamposteiros em Portugal, autorizando o pedido do prior do mosteiro para que Sancho de d'Arvello, integrado nesse número, possa ir pedir para a ilha da Madeira bem como para outras ilhas do Reino de Portugal³⁶. Ou seja, temos aqui o alargamento da área geográfica de intervenção destes procuradores do mosteiro de Guadalupe.

Conclusão

Face ao alastramento e incremento do culto de Nossa Senhora de Guadalupe no território português, começou a verificar-se a proliferação de pessoas que se faziam passar por procuradores do mosteiro de Santa Maria de Guadalupe e que, em seu nome, pediam e recebiam esmolas de forma abusiva e ilegítima. O crescente número desses casos vai levar as autoridades a tentarem pôr cobro a essa situação, com o monarca D. Afonso V a intervir, chamando a si a resolução, ou a tentativa de resolução da situação até porque parece ser, justamente, durante o seu período de governação que se assiste a um maior incremento da devoção e fervoroso apego da população portuguesa a este culto mariano. O monarca vai então, em consonância com os responsáveis do mosteiro, procurar regular esses pedidos, através de um sistema de autorização e validação das cartas dos representantes que o próprio mosteiro passaria a enviar para Portugal para que eles próprios superintendessem todo o processo em território português. Sendo esses representantes devidamente certificados e reconhecidos como tal pelas autoridades portuguesas, seriam depois responsáveis, perante os representantes do poder local, de se articularem e criarem um circuito eficiente, procurando legitimar aqueles que poderiam pedir esmolas e que facilmente seriam identificados, permitindo também, dessa forma, agir eficazmente contra os infratores e impostores e puni-los.

Fontes e Bibliografia

Fontes Manuscritas

ANTT - Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)

ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livros: 2, 5,14,16, 19

36 MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.303-304.

AMAP - Arquivo Municipal Alfredo Pimenta (Guimarães)

AMAP – Câmara Municipal de Guimarães, Pergaminhos, 8-1-5-7.

Fontes Publicadas

Chronica do Senhor Rey D. Affonso V. In *Crónicas de Rui de Pina: D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V, D. João II*; com introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Coleção Tesouros da literatura e da história, Porto, Lello & Irmão - Editores, 1977

TALAVERA, Fray Gabriel de. *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe: consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los Angeles, milagrosa patrona de este santuario.* En Toledo: En Casa de Thomas de Guzman, 1597.

TEIXEIRA, Padre Fr. Domingos. *Vida de D. Nuno Álvares Pereira, segundo Condestável de Portugal, Conde de Ourem, Arrayolos, e Barcellos...* Lisboa Occidental: na Officina da Musica, 1723.

Bibliografia

BRAGA, Isabel Drumond. “Milagres e ex-votos (Séculos XV-XVII): marcas da presença portuguesa no mosteiro de Guadalupe”. In *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico*. Compilado por Gerardo Fabián Rodríguez. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata / Academia Nacional de la Historia, 2020, p.107-127.

FERNANDES, Aires Gomes. *Mesteres e Mesterais de Guimarães: Sécs. XIV e XV (Corpus Documental)*. Transcrição, seleção e estudo introdutório por Aires Gomes Fernandes; apresentação de Arnaldo Sousa Melo. Braga: Lab2PT-Universidade do Minho / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2022.

FERNÁNDEZ, Javier Guayerbas. *La Virgen de Guadalupe: Historia, Leyenda, Arte, Cultos, Devoción, Patrimonio, Personajes, Enseres, Curiosidades.* S.l.: Editorial Almuzara, 2020.

MARTINS, Mário. *Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média*, 2ª ed. Lisboa: Edições “Brotéria”, 1957.

MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV- XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular.* Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994.

- MENDES, Isabel M. R.. Portugal e o Mosteiro de Guadalupe. Relações históricas na segunda metade do século XV. In: Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época, Vol. V. Porto: Universidade do Porto / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1989. p. 661-676.
- MIRANDA, Bruno Soares. Peregrinação portuguesa a Nuestra Señora de Guadalupe. 2011. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- MIRANDA, Bruno Soares. *Peregrinações portuguesas ao Real Mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe - Século XV*. In Anais do XII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT 16: As devoções aos santos: práticas religiosas e estratégias de pesquisa.
- TENA, María Eugenia Díaz. “Alfonso V de Portugal y la milagrosa Virgen de Guadalupe”. In *Península: Revista de Estudios Ibéricos*, 2003, p. 63-70
- VÁZQUEZ, Manuel Herrera. La inquisición en el monasterio de Guadalupe. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2022.

Apêndice Documental

Doc.1

1339 AGOSTO, 12, Sacavém – D. Afonso V confirma carta de privilégios a Luís Domingues, morador em Guimarães, isentando-o da prestação de serviços enquanto pedir para a Nossa Senhora de Guadalupe.

Insere traslado:

1336 SETEMBRO, 09, Torres Vedras – D. Duarte dá carta de licença a Luís Domingues para que possa pedir e arrecadar esmolos para a Nossa Senhora de Guadalupe na Comarca de Trás os Montes, isentando-o da prestação de quaisquer serviços enquanto se encontrar nessas funções.

ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 19, fl.81.

Dom Afonso etc. A quantos esta carta virem fazemos saber que a nos foy mostrada huua carta do muyto e excelente comprido de muytas virtudes del rey meu Senhor e padre cuja alma Deus aja da qual o teor tal he:

Dom Eduarte a todollos corregedores juízes e justiças e a outras quaisquer pessoas a que conhecimento desto pertencer per qualquer guisa que seja a que esta carta for mostrada saude. Sabede que ha honrra da Senhora Santa Maria nos demos licença e lugar a Luis Dominguez morador em Guimaraaes que em nome do moesteiro e convento de Santa Maria da Agua de Lupe do Senhorio de Castella possa pedir demandar e receber em nossos Regnos na comarca de Trallos Montes quaisquer esmollas que algaas pessoas de suas proprias vontades queiram dar per suas devoçoens. E queremos que enquanto o dicto Luis Dominguez tiver carregos de tirar e recadar as dictas esmollas polla dicta Senhora seja escusado e privilegiado daquy en diante dhu servir com o nosso nem com meus seys irmaaos nem com outras nenhuas pessoas em paz nem em guerra a nenhuas partes que sejam per mar nem per terra. E porem vos mandamos que lhe comprem e façaaes cumprir e guardar esta nossa carta asy e polla guisa que em ella he contheudo e lhe nom vaades nem consentades hir contra ella em parte nem em todo ca sy he nossa mercee. Unde all nom façades. Dada em Torre Vedras IX dias de Setembro Rui Galião a fez Era de mil e IIII^o e XXXVI anos.

Pidindonos por mercee o dicto Luis Dominguez que por honrra da dicta nossa Senhora Santa Maria lhe outorgasemos e confirmasemos asy a dicta carta da qual cousa a nos praz porem nos mandamos que lha guardees e compreees em todo daquy en diante pella guisa que em ella faz meençom. Unde all nom façades. Dada em Sacavem XII dias d'Agosto El rey o mandou com autoridade da Senhora Rainha sua madre tutor e curador que he e acordo do Ifante dom Pero seu tyo e defensor por ele de seus Regnos e Senhorio. Rui Perez Godinho a fez Era de mil e IIII^o e XXXIX anos.

Doc.2

1446 MARÇO, 28, Santarém – D. Afonso V estabelece as regras pelas quais se deverão reger os procuradores que o mosteiro de Santa Maria de Guadalupe deverá enviar para Portugal para pedir e recolher as esmolas.

ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, Livro 5, fl.21v^o-22.

Publicado: MENDES, Isabel M. R.. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal: Séculos XIV-XVIII. Contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994, p.263-264.

Dom Affonso etc. A quantos esta nossa carta vyrem fazemos saber que por parte do prior e convento do mosteiro de Santa Maria da Agua de Lupe nos foy notyficado em como alguuas pessoas asy eclasiasticas como sseculares nom temendo Deus em grande dapno de suas conciencias andam demandado esmollas por os dictos nossos Regnos pera o ditco mosteiro nom teendo pera ello procuraçom nem poder ssoficiente e que roubavom nossos Regnos e faziam outras coussas alguuas desonestas das quaes a elles ao menos segundo opiniom(?) se seguia alguua infamia por asy andarem soo ssoonbra de seu nome e que o dito mosteiro pera sustentar sua hospitallidade e outras necesidades nom era provindo segundo a caridade e devoçom que nossos subdictos e naturaes tynham aa cassa da dicta Senhora por cullpa dos sobredictos fallssos e desonestos procuradores e por esto nos pediam por mercee que sobre ello lhe mandassemos dar alguua conviniente provisom. E nos consirando seu honesto requirimento e querendo por reverença da dicta Senhora evitar muitos escandallos e inconvenientes que em esto acotencem e proveer de remedyo ho portureo ordenamos que em requerer e procurar as dictas emollas e coussas que a ello pertencem se tenha este modo que sse segue primeiramente que o dicto prior e convento nos envyem seis pessoas honestas e fiees rellegiossos da dicta hordem ou seculares e cada huum tragua sua soficiente procuraçom as quaes procuraçoens de nosso mandado exsaminadas se forem verdadeyras e as pessoas quejendas devem mandarmos dar a cada huum sua carta patente que ojam por procurador do dicto moesteiro e lhe respondam com todallas esmollas asy e per a guissa que abaixo sera declaradoo. E huum destes procuradores hira Antre Dour'a Minho e outr[o a Tr]Allos Montes e outro aa Beira e outro aa Estremadura e outro Antre Tejo e Hodiana e outro ao Algarve e o procurador que asy for cada huua destas comarcas possa poeer com conselho dos juizees do lugar em todallas cidades e vyllas dos nossos Regnos hua pessoa honesta e fiell naturall da terra e morador na vylla ou comarca onde asy for posto o quall peça honestamente sem pregoar o quall manposteiro posto per a guissa que dicto he possa pedir e demandar e receber as esmollas que assy forem dadas pera o dicto mosteiro na cidade ou vylla onde for posto e em seu termo. E sse alguuas coussas forem dadas en grossoo pera o dicto mosteiro asy como pam guaado alfayas e outras coussas semelhantes sejam scriptas em huum caderno e estas esmolas que per o sobredito manposteiro forem recebydas sejam entregues ao dicto prior per scriptura puprica pera per a dicta scriptura ou procurador dar conta ao dicto mosteiro do que recebem do dicto lugar e fique o terllado das coussas que asy forem entregues ao dicto prior en poder do tabeliam e quando os dictos procuradores forem poeer o[s] manposteiros ou forem receber

as dictas esmollas poderam pedir e demandar as esmollas e nom receberam coussa alguua mas todo seja dado ao mamposteiro e de sua maa e receba o procurador e o manposteiro que for posto e nenhuua cidade ou vylla com seu termo nom possa demandar ao outro e se o dicto manposteiro for tall pessoa que nom posa ou nom queira hir fora do lugar a demandar as esmollas asy como gaado [/f.21] dos pastores ou pam pelo tempo e em tal casso o procurador com alguum homem da comarca escolhido pello modo que dicto avemos do mamposteiro vaa demandar os guados e pam e todavya seja todo entregue ao manposteiro asy como as outras coussas e outorgamos que os dictos procuradores levem do dicto mosteiro to[da] llas esmollas que lhe forem dadas em quaeesquer coussas que lhes prouvem comtanto que nom sejam das que som defessas amtre Portugall e Castella e nom passem em os ditos nossos Regnos alguuns castellaaos moradores em Castella trouverem allguuns gaados e delles fazerem alguuas essmollas pera o dito mosteiro sendo entregues aos dictos manposteiros e provado perante juiz da comarca que veheram de Castella e que lhes ssom dadas por castellaaos em tal casso os possam levar pera o dicto mosteiro³⁷ nom embargante defesso seja que nom passam semelhantes gados destes Regnos pera Castella. Rogamos e encomendamos aos prelados dos nossos Regnos ou a seus logos tentees que beninamente recebam os dictos procuradores da dicta Senhora que fforem postos na forma susodicta he e em que elles dem sua[s] cartas de licença segundo costume guardando direito com espravor(?) de pearade e as licenças que lhe asy deram seja por alguuns tempos convientes per guissa que os rellegiossos ou seus procuradores nom sejam embargados por razom das dictas licenças em que per suas cartas nos encomendem aos reytores das igrejas e mandamos a to[do]llos nossos corregedores e juizees e justiças dos nossos Regnos a que esta carta for mostrada ou trellado della em pubrica forma dando per autorydade alguum juiz dos nossos Regnos a quall queremos que seja dada fee como a este oraginall que constram todos os que acharam que pediam e demandavam pera a dicta Senhora que dem conta com entrega das coussas que receberam ata aquy das dictas esmollas e que os nom consentaryam mais demanda ainda que pera ello mostrarem procuraçoes as quaes todas avemos por nenhuaas salvo se forem segundo forma sussodicta e se despois que esto pollas comarcas for notyfycado como allguns forem achados que demandom as dictas esmollas e que ainda que mostrem procuraçom salvo na for[ma] susodita sejam pressos ataa nossa merce e se por ventura forem creligos o religiosos que os entre[guem] pressos a seus mayores que lhes de

37 Repete a frase: “e provado perante juiz da comarca que veheram de Castella e que lhes ssom dadas por castellaaos em tal casso os possam levar pera o dicto mosteiro”.

suas penas segundo o caso requiere e todallas esmollas que lhe forem achadas sejam entregues aos manposteyros e all nom façades. Dada em a vylla de Santarem XXVIII dias de Março, per auroridade do senhor Iffante dom Pero curador do dicto Senhor Rey e curador e regedor por ell de seus Regnos e Senhorio. Martim Alvarez a fez anno do Senhor de mill e IIII^c RVI e eu Joham de Lixboa esto fez esprever.

Entre o verdadeiro e o idealizado, a rememoração de Luís IX na obra *Histoire de Saint Louis* por Jean de Joinville

João Victor Nunes Bernardes¹

Introdução

A memória na Idade Média adquire por meio dos escritos várias formas, dentre elas, crônicas, biografias, vidas, espelhos, entre outros gêneros que fizeram compilações ou tomaram forma de algo que poderíamos chamar de “história universal”², seja de um indivíduo, ou seja de um reino. Essas histórias são muitas vezes carregadas de intencionalidades e de influências de seu tempo, de modo que as narrativas nelas presentes carregam aspectos verdadeiros em meio dos aspectos ficcionais que também se fazem presentes. Poderíamos citar ainda as hagiografias que são biografias voltadas para os relatos de vida de uma pessoa santificada, que mesmo não servindo diretamente a um propósito narrativo de cunho histórico são carregadas de particularidades políticas, sociais e religiosas que podem ser utilizadas pelo historiador em seu ofício.

Apesar de boa parte das biografias medievais serem comumente vinculadas às hagiografias por partilharem um mesmo início, existe entre elas uma distinção. Esta forma de gênero literário tem suas raízes nos moldes da biografia tardo-antiga, no discurso em louvor a um indivíduo ou a um ser abstrato, (panegírico), e no discurso em defesa de alguém ou de uma ideia, (apologético). Segundo o autor,

1 Mestrando em História, Universidade Federal de Goiás (UFG), joao.nunes.victor@outlook.com, Orientadora: Armênia Maria de Souza (UFG), armeniasouza@ufg.br.

2 Aron, Raymond *apud* Dosse, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. Edusp, 2009, p. 11.

António Rebelo em um capítulo no livro de Aurélio Jimenez e José Ferreira et al, intitulado “O Retrato e a Biografia como estratégia de teorização política”, a hagiografia não pode ser considerada como uma biografia, é algo além, é diferente, por estabelecer um projeto moralizante, onde indivíduo alvo da biografia é também participante do sagrado e realizador de milagres.³

Esses gêneros narrativos atendem como fonte para o historiador que busca realizar o retorno a um passado distante ou próximo, reconstituindo uma época, suas culturas e maneiras. Ao focarmos nas biografias podemos observar que foi uma forma de narrativa amplamente utilizada desde os períodos antigos da humanidade, porém, ao final da Idade Média e com o surgimento do renascimento essas obras obtiveram uma exaltação junto ao nascimento da questão do indivíduo⁴. Esses movimentos apontam para o desenvolvimento de uma consciência individual que é presente em obras biográficas a partir do século XII⁵. A peculiaridade da biografia em apresentar aspectos do privado ao público, apesar de seus aspectos ficcionais, tornam esse gênero tão caro para historiadores que buscam entender as sociedades medievais.

Nos séculos XII e XIII é possível identificar uma melhor exemplificação da conciliação privado e público feita desde antiguidade por Plutarco em suas obras. O surgimento de obras biográficas como as de Santo Anselmo, São Francisco e São Luís apontam para a cunhagem do termo “biografias íntimas”⁶ dentro do gênero literário. Nesse ponto destacamos a obra *Histoire de Saint Louis* e o seu autor, Jean de Joinville (1224-1317), aos quais nos debruçamos a pesquisar⁷, sendo um exemplo da narrativa privada e íntima do monarca francês, Luís IX (1214-1270). O senescal da província francesa de Champagne em sua biografia sobre o santo rei apresenta uma narrativa única e intimista, ao mesmo tempo que personifica uma autobiogra-

3 REBELO, António Manuel R. A estratégia política através da hagiografia. In: JIMÉNEZ, Aurélio P; FERREIRA, José R; FIALHO, Maria do Céu. *O Retrato e a Biografia como estratégia de teorização política*. Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra/ Universidad de Málaga, p, 131-158, 2004.

4 BURKE, Peter. *A invenção da biografia e o individualismo renascentista*. Revista Estudos Históricos, v. 10, n. 19, 1997, p, 87.

5 Dosse, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. Edusp, 2009, p, 145.

6 BURKE, Peter. A invenção da biografia e o individualismo renascentista. Revista Estudos Históricos, v. 10, n. 19, 1997, p, 92.

7 É importante ressaltar que apesar de falamos em várias ocasiões de Luís IX e a fonte utilizada ser uma biografia que carrega o seu nome, o que propomos a estudar não é o São Luís, mas sim o seu autor e sua crônica. Apesar de ser um livro de origem francesa, a edição que utilizamos como fonte principal é uma tradução castelhana datada do século XVI, desse modo o título da obra será referido em língua francesa somente aqui na introdução.

fia fornecendo tanto detalhes da vida de seu biografado como também de sua vida. Porém sua obra memorialística é carregada de características enviesadas sobre o monarca francês, tornando a narrativa em uma constante exaltação de seus feitos. Além do caráter enternecido e idealizado da obra, existe o questionamento acerca do método de composição feito por Joinville, que ressaltam não só a idealização do autor, mas também a finalidade da escrita do livro, ao ponto que coloca em xeque alguns de seus relatos sobre a figura de São Luís.

A crônica de Jean de Joinville foi conservada ao decorrer do tempo por meio de compilações derivadas do original⁸, atualmente é possível encontrar três manuscritos, todos de períodos diferentes e cada qual com sua especificação. Juntamente com os manuscritos também se fazem presentes edições feitas posteriormente, assim como traduções para várias línguas⁹. As edições contemporâneas da obra realizaram uma conciliação dos manuscritos na tentativa de resgatar o original e a escrita de Jean de Joinville¹⁰, de maneira que servem como excelentes obras para entender os manuscritos sobreviventes. É possível dividir a obra em duas partes, na primeira temos uma descrição das boas palavras do rei e seu modo de viver para si e para com os outros; a segunda parte tem uma maior extensão que a primeira e foca na narração da sétima cruzada e os feitos de Luís IX, ao mesmo tempo que podemos observar a participação do cronista na obra expondo a narrativa de sua perspectiva, nesse momento também é pontuando sua criação cristã feita por sua mãe, Branca de Castela, e as decisões tomadas no início do seu governo.

O artigo contará com dois momentos, em um primeiro momento apresentaremos a narrativa de Jean de Joinville em sua obra sobre Luís IX; seguidamente apon-taremos algumas questões acerca da memória e formas de rememoração utilizadas pelo período da Idade Média e por supostamente por Joinville em sua obra.

8 O manuscrito original foi perdido. Após seu término em 1309, Joinville o entrega a Luís X (1289-1316), bisneto de Luís IX.

9 A versão utilizada nessa pesquisa está em castelhano, intitulada *Crónica de San Luis, rey de Francia, nieto del rey D. Alonso el VIII de Castilla, compuesta em francés por el señor de Joinville, traducida al Castellano, y dirigida a la magestad de la reyna doña Isabel, muger del señor D. Felipe, por Jacques Ledel*, datada inicialmente do século XVI, porém ela foi reeditada outras três vezes em séculos posteriores sendo a última aqui utilizada, datada do século XVIII.

10 Das edições contemporâneas da crônica podemos destacar as versões de Natalis de Wailly (1874) e Jacques Monfrin (1995).

O São Luís de Joinville

A crônica escrita por Jean de Joinville é uma obra que serve desde seu princípio até seu fim ao ideal de fidelidade e elogio a figura de Luís IX. Podemos observar um constante elogio do cronista a seu biografado. Essa narrativa apresenta um modelo que é imposto pelo senescal, ainda que baseado em outras biografias sobre o monarca, o autor constrói uma narrativa única ao mesmo tempo que não deixa de nos relatar em meio a suas idealizações a figura verdadeira de São Luís, o narrando como alguém que era muito próximo do rei e fazia parte de seu círculo mais íntimo, sem Joinville certamente não poderíamos conhecer certos aspectos do monarca francês. Em seus relatos observamos várias características pessoais do rei que não são abordadas em outras obras da mesma forma quanto na crônica. Podemos ver um rei que; brinca, ri, é irônico, pacífico, piedoso, que tem uma humildade exagerada, é malicioso ao brincar com o cronista, um rei que apesar de toda a narrativa santificada construída em seu favor, também é um rei que possui defeitos.

No primeiro capítulo da obra intitulado “Quem foi São Luís, sua boa vida, virtudes e costumes”¹¹ podemos ver uma síntese da vida de Luís IX, seu modo de agir, virtudes e costumes como o ato de comer. Já no começo da obra podemos ter uma visão do São Luís narrado por Joinville, um exemplo para o todos os príncipes do mundo e superior a eles, respeitado por seus aliados, inimigos e infiéis. E de certa forma, desde o começo conseguimos observar o elogio na narrativa das qualidades reais e cristãs ligadas a Luís IX, assim como o realce de seu caráter maravilhoso.

El rey Sant Luys, la vida del qual aqui queremos escribir. Fue tan valeroso, excelente, y cumplido en virtudes, que assi en heroicos hechos como en liberalidades, gentileza de persona, llevo (de comun consentimiento) ventaja á todos los Príncipes del mundo. Fue tan Buena y santa su conversacion, que no tan solamente sus amigos, pero Tambien sus enemigos, y los mismos turcos e infieles tenian su nombre, y persona en grande reverencia y acatamiento, y muchos dellos por la buena vida deste santo Rey tomando en ella exemplo recibieron la fe de Christo por su grande prudencia.¹²

11 Quien fue el Rey Sant Luys, de su buena vida, virtudes y costumbres. Esse título está ligado a como deveria chamar a obra a pedido de Joana I de Navarra, seria “um livro das santas palavras e dos bons feitos de nosso rei São Luís”. Em edições mais novas conduzidas a partir dos séculos XIX, o primeiro capítulo tem outro nome e temos uma divisão em duas partes do livro de Jean de Joinville. Essa divisão segue o pedido de Joana I, descrevendo as “santas palavras” na primeira parte, e os seus “bons feitos” na segunda parte.

12 JOINVILLE, Jean de. *Crônica de San Luís, Rey de Francia*. Toledo, 1567, pp, 1 – 2.

Um relato de um amigo, mas também de um fiel servo, que em admiração ao seu rei o coloca acima de qualquer outro, o transformando assim em um exemplo para as futuras gerações.

A piedade de São Luís relatada após o fim de todas as guerras é uma construção discursiva bastante intrigante, que certamente é uma das qualidades e motivos desse ter sido lembrado por outros reis como pacífico. Após o fim das guerras, São Luís vendo que o reino desfrutava de uma boa paz, dedica sua atenção ao seu povo e a melhorar seu reino perante Deus, fazendo reformas que livrariam seu povo – supostamente – dos caminhos pecaminosos, proibindo jogos de azar, prostíbulos e até restringindo seus guardas próximos de irem em tavernas, buscando de todas as maneiras e meios em acabar com a peste e a fome. Essa piedade, que também é facilmente confundida com a misericórdia, é concedida ao conde da Bretanha e outros nobres que se revoltaram no início do reinado de Luís IX, servindo dentro do relato para afirmar essa qualidade do santo rei.

A cruzada de São Luís (Sétima Cruzada¹³) é onde o autor mais se delonga na narrativa, devido ao fato de ter acompanhado o rei e estar presente, diferente dos outros capítulos escritos até o início da cruzada e que foram consultadas fontes e outras obras para sua composição. A partir desse momento, Joinville faz intervenções falando de si mesmo e sua situação, desviando a atenção do rei e colocando sobre si, e segue escrevendo assim pelas passagens em que esteve presente, sempre como um narrador-personagem. Segundo os historiadores, Branco (2011) e Le Goff (2019), ao se comprometer a fazer o registro da memória do monarca, ele procurou ocupar as lacunas que existiam em sua narrativa buscando por pessoas que estiveram presentes na vida de Luís nesses momentos.

A cruzada para São Luís é vista como uma redenção de seus pecados, uma forma de sofrimento, que ele não faz somente por ele, mas pelo seu reino também. Assume-se então uma identificação de cruzado, vestindo-se de forma simples, não correspondendo a sua posição hierárquica, não sendo exigente com sua comida, sempre que possível ele ouvia a palavra de Deus, entregando-se à devoção. É possível perceber de forma clara a partir desse ponto da obra o discurso idealizado e exagerado construído sobre o personagem de Luís IX. Durante toda a passagem da cruzada, o autor traça elogios ao santo rei colocando-o em uma posição de exemplo, acima dos outros, um cavaleiro entre os cavaleiros, nunca visto em toda a sua

13 (1248-1254)

vida alguém mais nobre e corajoso. Em muitos de seus relatos podemos encontrar um certo exagero na narrativa de Joinville perante a figura do rei, principalmente em seus atos em batalhas e feitos com armas, assim como em sua devoção.

El Rey se señaló tanto en el encuentro, haciendo hechos tan valerosos, que no solamente parecia que no estaba malo, pero que sus fuerzas eran mas que humanas, y metiose tan adelante, entre sus enemigos, que fué de su gente desamparado, aunque no del Señor Jofre de Sergines, que nunca lo dexo antes le defendió muy valerosamente, dando á sus enemigos tan poderosos golpes que no parecia sino que cada rato se le iban doblando las fuerzas, y como veia que los Turcos descargaban sobre el Rey, él con grandissim apresteza recebia los golpes, arremetiendo despues contra ellos como un bravosíssimo leon, dandoles tan grandes cuchilladas, que les hacia retirar, hizo tantas armas aquel dia, que a pesar de los Turcos sacó al Rey de entre todos ellos, y lo llevó á una villeta que alli cerca estaba, llamada Cazel, y alli le apeó y puso en el regazo de una muger que era natural de Paris, donde se desmayó el Rey, y pensaron todos que verdaderamente era muerto[...]¹⁴

O monarca em muitas passagens é apresentado como um cavaleiro sem igual, com uma habilidade única com a espada e força sobre humana, de forma que segundo Jacques Le Goff (2019) ele encarna os cavaleiros arturianos com seus grandes feitos heroicos nas batalhas. Na visão de Joinville, São Luís já era um cruzado perfeito.

A intencionalidade concreta do autor ao escrever a obra, não transparece de forma clara durante a leitura, ficando o questionamento; qual era a intenção de Jean de Joinville ao escrever um livro sobre São Luís? Sendo ele um homem leigo e livre dos encargos pelos quais um clérigo é responsável, quando dá início a escrita de sua obra já havia pelo menos três obras hagiográficas sobre São Luís, havia também ocorrido a canonização do rei, processo esse que ele mesmo participou como testemunha, não havendo mais necessidade de testemunhos sobre a vida do rei para que atingisse a canonização. Seria apenas o cumprimento do pedido a ele feito, para que escrevesse “um livro das santas palavras e dos bons feitos de nosso rei São Luís”, descrevendo então a vida de Luís em uma narrativa cronística, para que se ocupem as lacunas existentes, e exaltem a figura do rei?

Joinville não escreve a crônica porque lhe foi pedido ou para um outro alguém, ele escreve para si mesmo, em homenagem a sua relação com Luís IX, diferenciando dos modelos da época, que pairavam pela sociedade. Estudos filológicos e linguísticos empreendidos por Jacques Monfrin ou ainda por Michèle Perret, podem

14 JOINVILLE, Jean de. *Crônica de San Luís, Rey de Francia*. Toledo, 1567, p. 116.

trazer segundo Le Goff, a possibilidade para escritura da obra antes mesmo do pedido oficial por Joana de Narrava¹⁵. Assumindo um certo sentimento de enternecimento do autor para com o rei. É possível entender que esse sentimento, de certo modo, distorce e embasa a visão do cronista sobre o rei, que ao lembrá-lo de sua memória transcreve uma figura enfeitada e idealizada entremeio aos aspectos supostamente “verdadeiros”. Podemos colocar a crônica como uma objetivação de estabelecer a memória de Joinville na história, essa memória de proximidade e intimidade a São Luís.

A arte da memória e a rememoração da crônica

A narrativa cronística, desde o início da Idade Média obteve a qualificação de história, uma forma de registrar a memória, em que se apresentava como uma narração dos fatos, acontecimentos e memórias, para que evitassem o esquecimento. Essa narrativa, não abrangia a todos, sendo feita apenas aos grandes sujeitos, e aos eventos memoráveis, a uma história “oficial” e política, algo visto até o final do século XIX. “Certamente os cronistas não podiam registrar todos os acontecimentos e a história presente nas crônicas refere-se, na maioria das vezes, a episódios memoráveis, feitos e ações gloriosas de monarcas, guerras e batalhas, ações de nobres e homens da Igreja”.¹⁶ Muitas vezes as crônicas eram escritas com o objetivo de resgatar uma determinada história, mas não apenas resgatar,

A crônica histórica tardo-medieval é uma realização discursiva narrativa, construída a partir de pressupostos de uma tradição literária cristã, retomada e recriada por seus cultores, com intenção de verdade, ainda que incorpore elementos ficcionais que servem a essa verdade. Ela foi geral ou particular, construída à volta de um reinado ou individualidade, para legitimar seus promotores e servir de modelo (com exemplos e contra-exemplos) para a sociedade política.¹⁷

15 LE GOFF, Jacques. *São Luís*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019, p, 422.

16 REIS, Jaime Estevão Dos; RIBEIRO, Luiz Augusto Oliveira. *As crônicas medievais como fonte de pesquisa: uma análise comparada de duas edições da crônica de Alfonso X*. Revista de História Comparada, v. 11, n. 1, p. 227.

17 GUIMARÃES, Marcella Lopes. *Crônica de um gênero histórico*. Revista Diálogos Mediterrânicos, n. 2, 2012, p, 70.

A descrição feita por Marcella Guimarães, deixa claro os pilares da crônica medieval e descreve de forma clara o tipo de crônica que encontramos nos relatos de Jean de Joinville. Dialogando com a memória e se transformando em história, a crônica assume um papel especial nas cortes dos reinos da Idade Média. A crônica biográfica de Joinville é escrita nesses moldes, e transparece como um exemplo. Sendo uma obra com o intuito oficial de descrever a vida de Luís IX de França, através dos relatos memorialismos e testemunhais, o primeiro desempenhado exclusivamente por Joinville, o segundo elaborado ao recolher testemunho de pessoas que estiveram próximos da corte do rei.

A conservação dos relatos dessa obra é algo que intriga ao se olhar superficialmente, dado que oficialmente é uma narrativa composta após terem-se passados cinquenta anos dos acontecimentos de seus relatos, além da longa idade que desfrutava seu autor em seus 80 anos. As técnicas para a rememoração da vida de Luís IX não são claras, mas podemos chegar a certas conclusões sobre a sua forma de manutenção da memória.

A sociedade em que se encontrava o senescal de Champagne era uma sociedade oralizada, de modo que as memórias eram conservadas e cultivadas através da transmissão oral, uma espécie de panegírico. Joinville realizava frequentemente a rememoração de suas vivências para o ambiente das cortes de Champagne, Paris, Reims e Orleans, além de realizá-la de forma privada o que remete a técnicas de cultivo de memória fundamentadas desde a antiguidade¹⁸. Essas técnicas tinham por objetivo a cultivo de uma memória artificial, influenciada através de diversos meios como exercícios de memorização em locais com boa iluminação, a prática de escrita, a fixação através do auxílio de imagens, claro que tudo aquilo que não podia ser memorizado deveria ser escrito seja em uma página de manuscrito ou em uma tábua de cera e após isso ser feito um exercício para a sua memorização olhando os objetos que continham a escrita¹⁹. A “mnemotécnica” é uma arte vinda da Grécia antiga e que foi sendo passada para o ocidente junto com o helenismo. Ao utilizar de lugares e imagens é possível fundamentar os “lugares de memória” tão importantes para a humanidade²⁰.

18 ALVIRA CABRER, Martín. Jean de Joinville, Vida de San Luis: traducción, introducción, notas, apéndices, mapas e índices. Cáceres: Universidade de Extremadura, 2021, p. XLI. Sobre os estudos da memória e suas utilizações na Idade Média: YATES, Frances Amelia. *A arte da memória*. Trad. de Flavia Bancher. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 73-76.

19 YATES, Frances Amelia. *A arte da memória*. Trad. de Flavia Bancher. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 75.

20 Idem, p. 11.

Não podemos afirmar com certeza que Joinville tenha usado da erudição dessas técnicas em totalidade, mas certamente sabemos que algumas delas foram utilizadas, como apresenta Martín Alvira Cabrer,

La frescura y el detalle de sus recuerdos no serían inverosímiles incluso teniendo más de 80 años. Además de vivir en una sociedad que cultivaba la memoria, Joinville había contado muchas veces las mismas historias. Procedía de un mundo aristocrático habituado a la transmisión oral de leyendas épica, poesías líricas, historias de familia y relatos de cruzada.²¹

Mesmo que aparentemente o senescal não tivesse o conhecimento dos fundamentos da arte da memória, ele as utilizava como um senso comum presente na sociedade e usado para fortalecer a memória natural. Além da via oral, Joinville ainda rememorou sua trajetória junto a de Luís IX em outros relatos, dessa vez escritos, como durante a composição parcial de seu credo enquanto ainda estava na sétima cruzada e em sua reescrita em 1287²². Outro momento oficial que temos relatos da recordação de Joinville foi quando participou como testemunha no processo de canonização de São Luís, de modo que de forma oral apresentou sua narrativa sobre a vida de Luís IX.

Para além das técnicas de rememoração utilizadas na Idade Média, ainda existem outras formas possíveis que em teoria foram ou apontam para uma outra narrativa da composição da famosa obra do cronista de São Luís. Historiadores e filólogos questionados pela forma que Jean de Joinville realizou a composição oficial de sua obra mesmo após terem passado cinquenta anos dos acontecimentos da narrativa, e já estando em idade avançada, o que é supostamente era muito penoso para a memória, levantaram hipóteses sobre a composição do livro. Uma hipótese é que os relatos de Joinville teriam tido início imediatamente após o fim da sétima cruzada em 1254. A ideia de uma única composição da crônica feita oficialmente apenas a partir do ano de 1305 não é muito bem aceita pelos filólogos, Jacques Monfrin²³ e Gaston Paris, e defendem a existência de rascunhos particulares compostos antes do pedido de Joana I de Navarra (1273-1305) e que dariam base para a obra oficial. A existência desses relatos derivados de sua memória com um foco mais pessoal e

21 ALVIRA CABRER, Martín. Jean de Joinville, Vida de San Luis: traducción, introducción, notas, apéndices, mapas e índices. Cáceres: Universidade de Extremadura, 2021, p. XLI.

22 Idem.

23 Monfrin assim como Martín também tem sua própria edição da crônica de Jean de Joinville. JOINVILLE, Jean de. *Vie de Saint Louis*. ed. Jacques Monfrin. Paris: Classiques Guernier, 1995.

não centrado em São Luís, segundo esses autores, explicariam muitas configurações da crônica como sua complexa estrutura, a enorme disparidade entre a primeira e segunda parte do livro, as diferentes tonalidades da narração, o papel secundário do monarca francês nas recordações pessoais do autor, as variações de tratamento dos valores cavaleirescos²⁴, que em certos aspectos confirmam a hipótese.

Outra hipótese, parte do pressuposto de que Joinville teria escrito um livro com suas memórias pessoais sobre a sétima cruzada antes do pedido de Joana I de Navarra, e que a partir do pedido redigiu um projeto maior, baseando em fontes escritas e modelos do período – por modelos do período, o maior exemplo que poderíamos tomar seria as hagiografias, mas isso não impede que sejam possíveis identificar outros tipos de modelos dentro da obra. Os relatos desse primeiro livro teriam sido modificados dado ao processo de canonização de Luís IX (1272-1297), mudando a forma que o senescal tinha narrado o rei, o transformando em uma figura mais humanizada, mas que ainda sim era um santo²⁵, honrando de certo modo com o nome que primeiramente tinha sido pedido na encomenda da obra, um livro das “as santas palavras e os bons feitos de São Luís”. A falta de documentos que comprovem essa segunda hipótese é um problema, mas que de certa maneira não a derruba, sendo tanto quanto a primeira uma possibilidade de explicação para alguns aspectos presentes na obra e de sua composição.

A existência de várias teorias acerca das formas de composição e preservação da memória e dos relatos do senescal apontam para estudos profundos feitos nos manuscritos sobreviventes do livro, e da vida de Jean de Joinville. Esses estudos fundamentam a crônica como uma obra central para o entendimento da figura de Luís IX entre a sua vasta gama de biografias e obras, e claro em uma perspectiva de uma autobiografia também serve para entendermos quem foi Joinville.

A variação entre os gêneros biográficos dentro da fonte despertar ainda muitas perguntas e questionamentos, de maneira que embora ocorra uma aproximação do livro com a narrativa hagiográfica, poderíamos classificar essa fonte em uma hagiografia? Certamente esse gênero foi um dos pilares utilizados por Joinville na escrita de sua obra²⁶, assim como é utilizada por outros autores em outras obras do período. O autor não narra de forma clara nenhum milagre feito por Luís IX, dis-

24 ALVIRA CABRER, Martín. Jean de Joinville, Vida de San Luis: traducción, introducción, notas, apéndices, mapas e índices. Cáceres: Universidade de Extremadura, 2021, p, XLI-XLII.

25 Idem, p, XLII-XLIII.

26 ALVIRA CABRER, Martín. Jean de Joinville, Vida de San Luis: traducción, introducción, notas, apéndices, mapas e índices. Cáceres: Universidade de Extremadura, 2021, p, XLII.

tanciando a crônica de uma hagiografia, apesar de algumas descrições dos feitos se aproximarem de relatos de milagres graças a sua idealização que apresenta histórias fantásticas do monarca francês. Essa característica descritiva e outras presente na crônica a torna em “misto” de gêneros, de modo que podemos encontrar aspectos de hagiografias, crônicas, biografias, espelhos de príncipes, exemplos, entre outros. Por meio dessa junção é possível ver a obra como uma hagiografia em alguns momentos, mas não em sua totalidade²⁷. A obra contém teor catequético assim como as outras biografias/hagiografias do rei, e carrega um conteúdo “político-religioso”, além de uma descrição moralizante, emocional e edificadora da figura de Luís IX, aspectos esses selecionados pelo cronista.

Podemos concluir que os estudos das memórias natural e artificial e das “artes da memória” ainda despertam interesses que abrem possibilidade para novos aprofundamentos e melhores compreensões, principalmente sobre as crônicas. As formas de conservação que acompanham a memória são vastas e muito utilizadas por escritores em diversos períodos da história. De forma que a proximidade intrínseca entre crônica, memória e narrativa no período medieval e em outros, levam elas a acabarem sendo separadas apenas por uma tênue linha. Cabe ao historiador entender as suas tenuidades para um melhor desenvolvimento da historiografia.

Referências

Fontes

JOINVILLE, Jean de. *Cronica de San Luis, Rey de Francia*. Toledo, 1567.

Bibliografia

- BRANCO, Marília Pugliese. *Os modelos de realeza em São Luís, segunda Joinville*. 2011. 122 f. História Social. USP, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-16022012-114548/en.php>. Acesso em: 09/09/2022.
- BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: estudo sobre o caráter sobrenatural atribuído ao poder régio particularmente na França e na Inglaterra*. 2. ed. Editora Companhia das Letras, 2018.

²⁷ GAPOSCHKIN, Marianne Cecilia. *The Making of Saint Louis: Kingship, Sanctity, and Crusade in the Later Middle Ages*. Cornell University Press, 2008, p, 185-186.

- BURKE, Peter. *A invenção da biografia e o individualismo renascentista*. Revista Estudos Históricos, v. 10, n. 19, p. 83-98, 1997. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/download/2038/1177>. Acesso em: 12/12/2024.
- CABRER, Martín Alvira. Jean de Joinville, *Vida de San Luis: traducción, introducción, notas, apéndices, mapas e índices*. Cáceres: Universidade de Extremadura, 2021.
- DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. Edusp, 2009.
- GAPOSCHKIN, Marianne Cecilia. *The Making of Saint Louis: Kingship, Sanctity, and Crusade in the Later Middle Ages*. Cornell University Press, 2008.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes. Crônica de um gênero histórico. Revista Diálogos Mediterrânicos, n. 2, p. 67-78, 2012. Disponível em: <http://www.dialogos-mediterranicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/23>. Acesso em: 18/02/2023.
- JOINVILLE, Jean de. *Vie de Saint Louis*. ed. Jacques Monfrin. Paris: Classiques Guernier, 1995.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. *Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico*. Revista Diálogos Mediterrânicos, n. 20, 2021, p. 131.
- REBELO, António Manuel R. *A estratégia política através da hagiografia*. In: JIMÉNEZ, Aurélio P; FERREIRA, José R; FIALHO, Maria do Céu. O Retrato e a Biografia como estratégia de teorização política. Málaga: Imprensa da Universidade de Coimbra/ Universidad de Málaga, p. 131-158, 2004.
- REIS, Jaime Estevão D; RIBEIRO, Luiz Augusto Oliveira. *As Crônicas Medievais como Fonte de Pesquisa: uma Análise Comparada de Duas Edições da Crônica de Alfonso X*. Revista de História Comparada, v. 11, n. 1, p. 226-245, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/viewFile/11001/pdf>. Acesso em: 18/02/2023.
- YATES, Frances Amelia. *A arte da memória*. Trad.de Flavia Bancher. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

Epistola de buccella data Iudae et de veritate Dominici Corporis

Wemerson dos Santos Romualdo¹

Renata Cristina de Sousa Nascimento²

Taís Nathanny Pereira³

Introdução

A *Epistola de buccella data Iudae et de veritate Dominici Corporis* (Epístola sobre o bocado de pão entregue a Judas e sobre a verdade do Corpo do Senhor) é um texto medieval escrito por volta de 1119 pelo abade de Guiberto (c.1055-1125) de Notre Dame de Nogent, com o intuito de discutir a doutrina da transubstanciação que ainda estava em construção nesse período, tendo sido afirmada institucionalmente no IV Concílio de Latrão em 1215.

Guiberto nasceu em uma família da pequena nobreza de Beauvais em meados do século XI, ingressou na vida monástica beneditina aos 12 anos em Saint-Germer de Fly, onde foi discípulo de Santo Anselmo (c. 1033-1109) que muito o influenciou

1 Mestrando em História, Universidade Federal de São Paulo, orientador Dr. Fabiano Fernandes e co-orientador Dr. Dirceu Marchini Neto. Membro do grupo de estudos e pesquisa Sacralidades Medievais; membro do LAEMEB (Laboratório de Estudos Mediterrânicos e Bizantinos), membro do Outremer (Grupo de Estudos sobre Cruzadas e Ordens Militares); estudante/Pesquisador da Rede Relicário (Rede de Pesquisa sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas); pesquisador iniciante (*early-career researchers*) da Society for the *Study of the Crusades and the Latin East* (SSCLE). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5920425316796612>.

2 Doutora em História pela UFPR. Professora titular da Universidade Federal de Jataí, Pontifícia Universidade Católica de Goiás e Universidade Estadual de Goiás. Coordenadora do grupo Sacralidades Medievais. Coordenadora da Rede de Pesquisa Sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas (CNPq). E-mail: renatacristinanasc@gmail.com.

3 Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Global da Universidade Federal de Santa Catarina. Membro do grupo Sacralidades Medievais; membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais MERIDIANUM UFSC/CNPq; membro da Relicário: Red de Investigación sobre el Arte y la Historia de las Reliquias Cristianas Ibéricas. E-mail: taisnathannypereira@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Código de financiamento 001.

a se tornar um filósofo, teólogo e exegeta bíblico. As diversas obras que escreveu, citadas abaixo, têm uma característica em comum, a utilização constante de referências bíblicas com uma análise filosófica e hermenêutica e por vezes, referências a autores da Patrística (ex. Agostinho, Gregório Magno) e da literatura latina (ex. Ovídio, Cícero). Pela sua intelectualidade, vivência monástica aos moldes da regra beneditina e suas relações eclesiásticas, Guiberto adquiriu boa reputação e de monge de Saint-Germer foi eleito abade em Notre Dame de Nogent em 1104⁴.

Obras de Guiberto:

- *De virginitate opusculum* (c.1080), sobre a virgindade de Maria;
- *Quo ordine sermo fieri debeat* (c.1083), a respeito de como produzir e realizar um sermão;
- *Dei gesta per francos* (c.1108), uma história da Primeira Cruzada;
- *De laude sanctae Mariae* (c. 1110), sobre o culto à Virgem Maria;
- *Tractatus de Incarnationes contra Iudaeos* (c.1110), sobre a encarnação;
- *De pignioribus sanctorum* (c.1115), sobre as relíquias e culto dos santos;
- *Monodiae* (c.1115), sua autobiografia;
- *Moralium Geneseos* (c. 1113), uma interpretação moral sobre o livro do Gênesis;
- *Epistola de bucella Iudae data et de veritate dominici corporis* (c.1119), sobre a doutrina da transubstanciação;
- *Tropologiae in prophetis Osee, Amos ac Lamentationes Jeremiae* (c.1124), uma análise do sentido real das palavras dos livros proféticos;

No contexto dos séculos XI e XII os mosteiros possuíam um papel fundamental no quesito intelectualidade, eram muitas vezes fonte de conhecimento, dos estudos, registros, da memória tanto local quanto do cristianismo, lugares de riquezas temporais e espirituais. A Reforma Gregoriana corroborou ainda mais com essa realidade e a ampliou. O autor em questão foi profundamente inserido e partícipe desta realidade monges intelectuais, como bem definiu Jacques Le Goff, a primazia da dos textos bíblicos aliados aos escritos dos Padres da Igreja, mantinha a ideia de que para se afirmar seguramente algo, esta afirmação precisava ter um respaldo no passado, obviamente um passado cristão⁵. Junto a isso, o papel da filosofia escolás-

4 THUROT, C. Etudes critiques sur les historiens de la Première Croisade: Guibert de Nogent. Revue Historique, T. 2, Fasc. 1, p. 104-111, 1876, p. 105.

5 LE GOFF, J. A civilização do Ocidente Medieval. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 315-316.

tica, no caso de Guiberto, baseada no pensamento anselmiano, no qual a atividade filosófica era compreendida como a elucidação racional daquilo que já se conhece através da fé, definida no *Proslogion*⁶.

A utilização das citações bíblicas, dos autores latinos e patrísticos pode ser interpretado como essa tentativa de adquirir o aval do passado ao seu pensamento, com a intenção de garantir às suas palavras uma veracidade e uma autoridade, além disso, sua maneira de escrever e argumentar possui claras características da filosofia escolástica, como poderemos ver no texto a seguir.

Guiberto de Nogent está longe de ser um homem a frente de seu tempo como havia definido Abel Lefranc no final do século XIX, aliás, esta expressão não encontra sentido nas pesquisas históricas, afinal, a História compreende que todo sujeito é exatamente fruto de seu tempo. Assim, ao analisar sua biografia, alguns autores constataram que ele fora moldado pelas circunstâncias da sua infância e adolescência, pela cultura medieval, bem como da tradição intelectual em que estava inserido⁷. Suas obras claramente o apresentam como um exegeta, filósofo e até mesmo, com as ressalvas necessárias, um historiador medieval⁸. Logo, Guiberto é tipicamente um intelectual medieval, profundamente inserido em seu contexto e influenciado por ele (se é que seja possível um sujeito histórico não receber essa influência), um monge erudito, crítico e profundamente religioso.

Nota inicial da tradução

Este texto diz respeito a uma tradução realizada durante as pesquisas de Iniciação Científica durante a graduação, entre os anos de 2019 e 2023. Ao estudar Guiberto de Nogent, nos deparamos com uma quantidade considerável de textos que foram pouco estudados e menos ainda traduzidos. A familiaridade com o autor, seu estilo de escrita e conhecimento do seu pensamento permitiu que este texto fosse traduzido ao longo das pesquisas realizadas, com apoio do CNPq. Obviamente, não se trata de uma tradução de grande peso, seria necessário ainda produzir uma introdução mais aprofundada e crítica literária e filológica mais especializada. No entanto, o conheci-

6 REALE, G.; ANTISERI, D. História da filosofia: Patrística e Escolástica, v. 2. São Paulo: Paulus, 2003, p. 153.

7 BENTON apud KANTOR, J. A psychol-historical source: the Memoirs of Abbot Guibert of Nogent. *Journal of Medieval History* 2, North-Holland Publishing Company, p. 281-304, 1976, p. 283.

8 DALLALI, M. Débat inexistant ou paroles persistantes: la théologie des reliques au Moyen Âge, autour du *De pigneribus sanctorum* de Guibert de Nogent. 2010, 110 folhas. Dissertação (Mestrado). Département d'histoire - Faculté des Arts et Sciences. Universidade de Montréal, 2010, p. 71.

mento histórico se produz mediante a discussão, aos questionamentos, discordâncias e acréscimos. Que esta primeira tradução sirva para que iniciemos mais pesquisas e discussões a respeito deste autor medieval e seu contexto. À época, a pesquisa de graduação fora orientada pela Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento, e, a Ma. Taís Nathhany Pereira, colaborou com a revisão.

Tradução

Introdução

Ao pai e senhor do mosteiro São Nicolau, prior Sigefrido, ao abade Vicente, irmão de Sigefrido e outros clérigos. Guiberto, ministro da família de Deus que está em Nogent⁹, deseja buscar e abraçar com simplicidade as coisas que são de Deus.

A questão que a vossa santidade me propôs, se ao menos conseguisse ver [compreender], quanto mais explicar com clareza, declaro que não sei. Antes de tudo, sinto um certo horror apenas por pensar em dizer algo que possa parecer contrariar a opinião dos Padres¹⁰. Por isso peço que, se eu disser algo, não obstante, dentro da regra [tradição], peço que escuteis com a intenção com que o digo. Pois falarei sem prejuízo de uma opinião melhor, mais tateando com o espírito do que apoiando-me firmemente¹¹.

Capítulo I

Questão I

A primeira questão é se os mestres mais ilustres da Igreja, a saber, Agostinho (*Enarratio in Psalmum X*, tomo VIII; e *In Ioannis Evangelium Tractatus 26*, tomo IX) e Leão Magno (*serm. 3 de pas. Dom*)¹², concordam que Judas, junto com os demais apóstolos,

9 Guiberto de Nogent se refere à sua comunidade monástica como família de Deus “*Dei familiae, quae est apud Novigentum minister*”.

10 Há uma clara referência à tradição Patrística muito utilizada por Guiberto em todas as suas obras.

11 Guiberto parece indicar que ao escrever esta epístola deseja mais entender o que se propõe do que propriamente demonstrar alguma autoridade sobre o assunto. À primeira vista, parece que na introdução de seu texto o abade de Nogent quer demonstrar uma certa humildade intelectual diante dos outros abades e dos escritos da tradição monástica.

12 Escolhemos por manter o nome das obras citadas por Guiberto como apresentadas no texto de J. P. Migne, considerando que algumas edições contemporâneas desses textos podem estar com títulos e seções diferentes daqueles disponíveis nos manuscritos que Guiberto possuía acesso. Aqui se refere ao ‘Comentário dos Salmos’ e ‘Tratado do Evangelho de João’ de Agostinho e o ‘Sermão III sobre a Paixão do Senhor’ de Leão Magno.

recebeu a Eucaristia¹³ das mãos do Senhor. Hilário de Poitiers (*com. in Matth., can. 30*)¹⁴ e Vítor de Cápua, por sua vez, discordam dessa interpretação, sustentando que, enquanto os demais participavam do sacramento, o Senhor ofereceu a Judas, como sinal de identificação, apenas um pedaço de pão, simples, portanto, e não o sacramento¹⁵.

Questão II

Costuma-se também objetar, para insinuar que o nosso sacrifício seria apenas uma sombra, que este sacramento foi mais um sinal do que uma realidade¹⁶, e, por isso, o Senhor, que anteriormente havia chamado Judas de “diabo”¹⁷, lhe teria dado irrevogavelmente a mesma coisa. Isto é assim apresentado nas cartas que recebi de ti¹⁸.

A isso respondo que, tanto antigos como novos [autores], todos os que discutem e debatem sobre este assunto parecem não considerar completamente o contexto [circunstância] das leituras. Pois, segundo as palavras de Mateus, enquanto os apóstolos celebravam a antiga Páscoa, diz-se, sem exceção alguma: “Tomai e comei” (Mateus 26,26; Marcos 14,23; Lucas 22,14). E, tendo em seguida oferecido o cálice, diz de modo mais claro: “Bebei dele todos” (Mateus 26,27). Também em Marcos: “Beberam todos dele” (Marcos 14,23). Por sua vez, Lucas, afirmando primeiro que o Senhor se reclinou para comer a Páscoa e que com ele estavam os doze apóstolos (Lucas 22,14), algo encontrado também Mateus e em Marcos, depois da entrega do cálice acrescenta: “Tomai e reparti entre vós” (Lucas 22,18). E se registra que, dando graças sobre o pão, o partiu e lhes deu.

Se, portanto, todos beberam do cálice, feito entre eles o seu repartimento, Judas de modo algum é excluído, e, segundo João, ele também não foi afastado da lavagem dos pés, embora já consciente de sua traição. Pois, mesmo que não houvesse qualquer

13 Guiberto ao invés de utilizar ‘*bucella*’ [pedaço/migalha de pão] como narrado na literatura evangélica, realiza uma associação deste pão da ceia como a Eucaristia, doutrina que estava em discussão em seu período e cujo dogma da transubstanciação seria definido no IV Concílio de Latrão em 1215.

14 Comentário sobre Mateus.

15 Esse trecho pode nos indicar porque Guiberto utilizou ‘*bucella*’ como uma oposição à Eucaristia e não simplesmente ‘*panis*’. O autor parece indicar a indignidade de Judas e de sua traição, dizendo que este recebeu apenas uma migalha, enquanto os outros receberam não só um pão, mas um sacramento.

16 Aparece um debate sobre a natureza da Eucaristia, se era apenas um sinal ou uma realidade do corpo e sangue de Jesus Cristo.

17 Uma referência ao Evangelho de João 6,70.

18 Se referindo a Sigefrido.

autoridade a favor disso, haveria ainda muita razão para não afastar um homem de sua posição e da comunhão com seus companheiros apenas pela concepção do crime, que não era ainda comprovado por ato manifesto. O próprio Senhor dissera, e não podia negar: “Não julgueis” (Mateus 7,1). Pois ele não deveria, naquele momento, condenar aquele cujo pecado ainda estava em segredo, pois ele veio para levar todos à salvação.

O que se diz do cálice vale igualmente, com a mesma evidência, para o pão, pois em ambos há dignidade igual, ou melhor, identidade. Pois, aquele que lhe dera, como aos demais, o direito de batizar, de expulsar demônios e curar doenças, se, no último momento, lhe tivesse retirado a graça concedida aos outros por estar tramando o mal, talvez aumentasse nele as causas para consumir a traição.

Com efeito, que é a virtude que opera, segundo o Apóstolo¹⁹, para a salvação de todo o que crê (Romanos 1,16), senão o Espírito Santo, de quem procede o poder de dominar sobre os demônios e curar as enfermidades? Deu-lhes poder e autoridade sobre todos os demônios, Lucas 9,1, e outras passagens. E, embora seja o Espírito da disciplina, que evita os falsos no que diz respeito à sua própria salvação, ainda assim fornece auxílio à fé dos outros. Portanto, àquele a quem não negou o espírito dado a Pedro para realizar milagres, com razão também não recusou os mistérios comuns aos demais.

Mas, se se trata do pedaço de pão que lhe foi entregue embebido em molho²⁰, isto foi um sinal e não um sinal²¹: sinal, sem dúvida, do traidor, mas não sinal do sacramento; o qual, segundo o testemunho de Mateus e Marcos, foi dado antes da instituição daquele novo sacrifício, enquanto se perguntava quem era o traidor (Mateus 26,22; Marcos 14,19). E, se teve algo de santo em si, não foi por alguma mudança de sua própria natureza, mas talvez pelo toque do Salvador. E aquele [Judas] mereceu a entrada do diabo não tanto pela indigna recepção daquela porção, mas pela sua insolência e incorrigibilidade contra o Senhor que o repreendia²².

19 Referência a São Paulo.

20 “*Buccella intincta*”, Guiberto interpreta este momento de João 13,26 como um gesto de identificação da traição e não como o momento de distribuição da Eucaristia.

21 “*Signum fuit, et non signum*”, a expressão é um recurso retórico típico de Guiberto, demonstrando que o pão embebido em molho foi sinal no sentido de identificação (*signum proditoris*), mas não sinal no sentido sacramental (*signum sacramenti*).

22 O autor deixa claro a sua interpretação dos textos bíblicos, se apoiando nos escritos anteriores, de que a causa da entrada do diabo em Judas não foi a recepção indigna do sacramento, mas sua disposição obstinada e insolente contra a correção de Cristo.

Capítulo II

Sobre a divergência encontrada nos Evangelhos quanto aquele versículo: “Contudo, a mão daquele que me entrega está comigo à mesa” (Lucas 22,21), que Mateus e Marcos colocam antes (Mateus 26,23; Marcos 14,19), mas Lucas associa à entrega do Corpo do Senhor.

Se me dedicar a responder a isso, me deterei em um assunto banal e óbvio²³, pois chega a ser quase risível aquele que a propôs, como quem procura um nó em um junco²⁴. Pois, procurarmos nos Evangelhos os trechos que dizem as mesmas coisas, ou os que divergem entre si, encontraremos alterações tão grandes, que pareceria pura tolice interpelar mestres por algo tão insignificante. Com efeito, quer essa frase venha antes, quer depois, isso em nada prejudica. Mas, sobre estas partes de que tratamos, a controvérsia que parece maior não se resolve por uma carta, e sim exigiria um livro inteiro.

E certamente, no próprio banquete da antiga Páscoa, e depois da instituição do mistério da nova [aliança], houve um certo momento em que o traidor se sentou àquela mesa, e atrevidamente estendeu a mão a ambos os alimentos. E o que há de espantoso se o evangelista trocou o tempo verbal, dizendo *está* em vez de *estive*? Saiba que, aqui, a abundância do que poderia ser dito me deixa sem recursos.

Capítulo III

*Combate à heresia berengariana*²⁵.

Mas, já que o autor da carta afirma que se fazem objeções a respeito do corpo do Senhor, dizendo que há um sinal, e não a verdade [realidade], consideremos, ainda que brevemente e de modo modesto, algo sobre isso. Se é sombra e não corpo, caímos de sombra em sombra, ou melhor, chegamos a coisas muito piores²⁶. Se bois, carneiros,

23 A expressão “*circa vilem et patulum morabor orbem*” pode significar um ‘campo aberto e comum’, ou seja, se refere a uma questão mais simples e que não precisa de muitas complicações.

24 Guiberto ironiza a busca dessa incongruência nos evangelhos, como algo muito frágil, irrisório, um problema que não precisa ser discutido.

25 Berengário de Tours (séc. XI) foi um teólogo medieval que negava a doutrina da transubstanciação do pão e do vinho e Guiberto, já demonstrando sua posição, define o pensamento de Berengário como herético.

26 “*Si umbra est... in deteriora valde devenimus*”, a figura imagem da ‘sombra’ remete aos escritos paulinos (Hebreus 10,1; Colossenses 2,17), onde a Antiga Lei é figura (sombra) da Nova.

cabras, rolas, pombas e pardais, outrora, eram pecado, isto é, vítimas para expiação dos pecado, a ponto de serem chamados de justiça da carne²⁷, e não podiam salvar segundo a consciência aquele que servia, quanto menos, se se crê que é a aparência e não a realidade, aquela tão pequena e miserável quantidade de pão será digna de todo remédio das almas, de modo que, se o comermos, não seremos saciados; se não o comermos, certamente não ficaremos privados²⁸.

Se, portanto, ambas as espécies [pão e vinho] são aparência e, em nenhuma, há a verdade [realidade], o novo batismo de João será equiparado ao antigo, mas não trará benefício interno; em vez disso, o valor do material prevalecerá, tanto quanto os animais sacrificados, quanto aquilo que é comprado com carne e pão, ou moedas semelhantes²⁹. E, certamente, o antigo ainda será provado como superior de outro modo: se é verdade o que é transmitido pelos autores, e nada há de mais verdadeiro, que antes da circuncisão, o pecado original era expiado pelos sacrifícios. Ora, esta nossa vítima, depois que o Senhor sofreu uma única vez, se é apenas figura daquele que sofreu, como se diz, não sei se realiza algo verdadeiro. E se é apenas memória daquela morte, como a imagem de Deus ou de algum santo que costuma ser representada na Igreja, é algo superficial³⁰. Aquilo, portanto, que apenas oferece aos olhos dos mais simples um monumento [memorial], oferece aos sábios pouco ou nenhum auxílio.

Mas quero gostaria de saber por que o cálice é chamado de sangue do novo e eterno testamento [nova e eterna aliança] (Mateus 26,28; Marcos 14,24; Lucas 22,20), onde algo novo é instituído a antiguidade é abolida. Pois, o que envelhece e se torna antigo está perto da destruição (Hebreus 8,13). Se a antiguidade está no pecado e

27 Conforme o livro do Levítico esses eram os animais utilizados nos sacrifícios de expiação, dedicado aos estudos dos textos bíblicos, Guiberto faz uma oposição deste sacrifício às cartas de Paulo, como em Hebreus 9.

28 Mais uma vez recorrendo aos escritos paulinos para aplicar seus recursos retóricos, uma referência a 1 Coríntios 8, querendo demonstrar a inferioridade do pensamento que ele considera herético, que vê na eucaristia apenas pão.

29 “*Materiei pretium praeeminebit*”, sem a realidade sacramental, restaria apenas o valor material dos elementos, tão insignificante quanto pães ou moedas. Ou seja, os sacramentos da igreja não passariam de expressões materiais com os sacrifícios de animais praticados pelos judeus, na visão do autor.

30 Ao falar de ‘figura’, ‘sombra’, ‘memória’, Guiberto quer apresentar que sem a realidade sacramental a Eucaristia se torna apenas lembrança da Paixão de Jesus e não tem efeito algum como as imagens dos santos espalhadas pelas igrejas, apenas uma representação e não a presença de quem é retratado. Mais uma vez, o abade de Nogent deixa clara a sua posição na discussão da transubstanciação que seria definida mais tardiamente em cânones conciliares.

a novidade na graça, a própria graça não é nada, a não ser que possa durar para a eternidade. Ora, algo eterno atesta e promete. Portanto, é a causa eficaz de algum grande bem, e não algo vão ou apenas simbólico [um sinal]. Assim, no cânon da consagração, o cálice é chamado de “mistério da fé”; pois “mistério” é usado não apenas para o bem, mas também para o mal e para as futilidades. De fato, fala-se de “mistério da iniquidade”; e, quando se assiste a uma peça teatral, se você vê um ato e pergunta o que significa, também é um “mistério”. Portanto, ambos são mistérios, mas que não exigem nenhuma fé para utilidade de quem os busca. O que, então, quer dizer o adjetivo “da fé”? É claramente como se dissesse: “O segredo de toda a fé”, no qual está contida toda a majestade de nossa crença. Desse modo, como dizem as palavras seguintes, o próprio cálice contém em si apenas um fruto divino, isto é, a remissão dos pecados.

Digam, pois, que sombra é esta que dá luz a tamanha verdade³¹. Também me pergunto com quais ouvidos ouvem as próprias palavras da Verdade: “A minha carne é verdadeiramente comida, e o meu sangue é verdadeiramente bebida” (João 6,56)³², onde há algo verdadeiramente real; como pode ser apenas aparência ou apenas sombra? E, certamente, se após a oração do sacerdote a aparência do pão se transformasse em carne, cessaria a disputa. É, portanto, por isso que os objetores se concentram na aparência. Mas, se é aparência e nada tem a mais que a pedra, a qual, segundo o Apóstolo [Paulo], é Cristo (1 Coríntios 10,4), me pergunto por que não seguimos com o mesmo olhar e louvor as pedras, o tronco e as outras coisas que nas Escrituras se dizem significar Cristo³³, do mesmo modo que atribuímos àqueles pequenos fragmento de pão e de vinho que são consagrados no altar; por que não dizemos dela [hóstia]: “bendita, inscrita, ratificada”; e novamente: “pura, santa e imaculada; da vida eterna” ou “da salvação perpétua”; e, por fim, depois que,

31 O autor se apoia em um jogo típico da literatura joanina, da relação entre ‘luz’ e ‘sombra’. Guibertino ironiza: que “sombra” é capaz de produzir tanta realidade? A crítica é à ideia de que a Eucaristia seria apenas símbolo.

32 Esse modo afirmativo retirado dos escritos evangélicos é utilizado pelo autor como uma justificativa para a sua posição, em sua interpretação este versículo é uma prova contundente contra interpretações figurativas ou simbólicas.

33 A comparação com a pedra, tronco e outros elementos faz referência a símbolos veterotestamentários de Cristo. O argumento guibertino é que se este pão fosse só um símbolo, não se justificaria o culto e a linguagem especial dada à hóstia consagrada.

“ao altar sublime de Deus, pelas mãos do anjo”³⁴, que não é outra coisa senão o corpo de Cristo, fora do qual toda hóstia é vã, são levadas pela oração do sacerdote, por que não a chamamos novamente santificada, vivificada e abençoada?

Se, pois, deixando de lado esses argumentos, é dito que a hóstia é vivificada pela santificação, à qual se aplica a palavra do Senhor: “Quem come minha carne e bebe meu sangue, permanece em mim e eu nele” (João 6,58), cesse a sombra, cesse a aparência, e que a alma sinta nestes mistérios algo efetivo para a vida e a salvação.

E, que insensatez, se apenas pela invocação da Trindade sobre o elemento do batismo, é concedido que as águas simples se tornem fecundas para lavar os pecados e vivificar; quanto mais a este sacramento, que é confeccionado pela própria palavra de Deus, atribui-se apenas uma figura³⁵. Aqueles que afirmam que este sinal é sem a verdade se o próprio corpo do Senhor, vivendo na terra, era um sinal, enquanto uma coisa era visível e outra estava oculta. Negaremos, então, que o Senhor estava oculto no homem?³⁶ O próprio Ressuscitado, saído dos mortos, não mostrou aos discípulos o esplendor que havia prometido aos que ressuscitariam, mas que, antes da Paixão, transfigurado no monte diante de Pedro, João e Tiago, havia mostrado. Ele apresentou um estado de humildade, a fim de não ostentar algo desconhecido ou incomum aqueles homens simples, e assim, em vez de instruí-los, acabar por obscurecer a compreensão. E o que dizer do fato de que, no céu, não quis sequer cobrir as suas chagas nem abandonar a forma de servo que apresentará no juízo futuro. Mas, passando o juízo, do estado humano para o divino, mudará novamente de condição? Se, naquela substância que é Deus e homem, houve, há e ainda haverá tamanha mudança de formas, não será de admirar que nesta que por ora é oferecida, no presente, para defesa e consolação de nossa miséria, como nova criatura e para

34 Todas essas são expressões “*benedicta, adscripta, rata... pura, sancta, immaculata...vitae quoque aeternae...salutis perpetuae...in sublime Dei altare per manus angel?*”, são fórmulas da liturgia presentes no Cânon Romano e aplicadas à hóstia. Estas fórmulas litúrgicas têm origens em textos como Didaquê, escritos de Santo Irineu, Santo Ambrósio e Santo Agostinho, organizadas no pontificado de Gregório I e sofrendo alterações ao longo dos séculos. “Benedicta” (bendita, consagrada pela bênção); “Adscripta” (reconhecida diante de Deus); “Rata” (ratificada ou confirmada); “Pura” (sem corrupção); “Sancta” (santa por excelência); “Immaculata” (imaculada, sem mancha de pecado, perfeita).

35 No argumento do autor, se até a água, pela invocação trinitária, se torna instrumento real de graça, ainda mais o pão e o vinho consagrados pelo próprio Verbo de Deus devem ter mais eficácia.

36 Guiberto apresenta uma refutação da ideia de que algo possa ser apenas um sinal, para ele o corpo histórico de Cristo também escondia a divindade, mas isso não o tornava mera figura. Este pensamento aparece em outra obra, *De pigneribus sanctorum*, em que o autor se demonstra contrário a uma relíquia corpórea de Jesus porque entende que todo o corpo físico subiu ao Céu após a ressurreição.

a união de Deus e dos homens, o pão e o vinho, deixados assim sob esta aparência por causa do horror que a visão causaria ao sentido humano³⁷, sirvam para que Deus exercite a nossa fé?

Com efeito, a própria Trindade, que nesta vida, por causa de nós, é necessariamente nomeada assim, não é de modo algum predicada substancialmente em Deus; pois nosso entendimento, que aqui se instrui sobre Deus apenas por meio de sílabas e pausas³⁸, naquela eternidade é preenchido pela luz que vê a luz, ou seja, no reconhecimento da divindade, sem qualquer atraso [sem nenhuma incompreensão]. Se estas e outras coisas que não vemos somos capazes de crer, como é no batismo a remissão [dos pecados], as penas no Inferno, as recompensas no Reino, por que, a respeito da Eucaristia, dizemos: “Poderá Deus preparar uma mesa no deserto?” (Salmo 77[78],19)³⁹. E se em muitas coisas, tanto boas quanto más, que não vemos, nós cremos, por que, então, em um único ponto nos escandalizamos e, enquanto em outros o chamamos de poderoso, aqui o chamamos de impotente?⁴⁰ Para que, portanto, não caiamos de sua presença como se fôssemos seus inimigos, confessemos que a verdade e a misericórdia de Deus estão em Cristo, e, porque veio em nome do Pai, seu poder⁴¹ seja exaltado acima dos sacrifícios carnavais.

Capítulo IV

A estes sentidos alude aquilo que no livro dos Reis é dito a Elias: “Retira-te daqui”, disse, “e vai para o oriente, e esconde-te junto ao riacho de Querite, que está

37 Na lógica do autor Deus permite que a aparência de pão e vinho permaneça para evitar o choque dos sentidos, a incompreensão, a obscuridade etc., isso com o sentido de exercitar a fé, sendo, portanto, uma atitude quase pedagógica de Deus.

38 “*per syllabas et spatia*”, a expressão indica o caráter discursivo e temporal do conhecimento humano, limitado pela linguagem e pela sucessão de ideias, em contraste com a eternidade, que é simultânea e indivisível.

39 Guiberto utiliza da lógica para defender seu argumento. Se, é possível crer em realidades invisíveis e não experimentadas fisicamente, como é o caso da remissão dos pecados, por que a respeito do pão e do vinho e da sua realidade divina não é possível crer? O autor recorre a memória do êxodo bíblico sobre a desconfiança do povo de Israel para fortalecer seu argumento.

40 “*potentem... impotentem*”, um contraste que evidencia a incoerência da fé parcial, reconhecer o poder de Deus em alguns momentos, mas negá-lo em outros.

41 O autor utiliza a palavra ‘*cornus*’ como sinônimo de poder, “*super carnales bestias exaltari cornu ejus*”. A utilização deste termo está carregada de simbologias bíblicas, como nos livros de Salmos, Daniel, Lucas e em Apocalipse, o ‘chifre’ representa a força, a autoridade, o poder e algumas vezes é empregado como símbolo da própria salvação. Guiberto foi um exegeta e utiliza em vários momentos de seus textos expressões que precisam ser compreendidas dentro deste contexto das literaturas bíblicas.

diante do Jordão, e ali beberás do riacho” (1 Reis 17,3)⁴². Elias, cujo nome significa “Meu Deus é o Senhor”, representa o povo judeu, a quem em sua própria Lei enfatiza: “Eu sou o Senhor.” A este se ordena que “daqui” se retire, isto é, que abandone a infidelidade, como aconteceu primeiramente com Abraão. A ele é ordenado que vá “para o oriente”, isto é, que se dirija para o conhecimento de Deus. Pois, ‘contra’ nem sempre significa ‘oposição’, mas muitas vezes pode indicar direção. Ele se “esconde no riacho” quando, dentro do conhecimento da Lei, se protege de muitos vícios proibidos pela mesma Lei, e com razão a própria Lei é chamada de “riacho”, pois não é dada de modo imutável, mas passageiro, quase por um tempo determinado. Por isso também Paulo a chama de “santa” mas “secular” (Hebreus 9,1)⁴³.

Chamava-se Querite, ou seja, “encontro do fogo”, porque, quanto mais se fastava das coisas ilícitas pelos mandamentos da Lei, mais era atingido pelos ataques das concupiscências [desejos]. Pois, o fogo é a concupiscência. Do qual diz o Apóstolo: “Não conheceria a concupiscência, se a Lei não dissesse: Não cobiçarás” (Romanos 7,7)⁴⁴. Está “diante do Jordão” porque significa que é um presságio, ou melhor, uma promessa, do desejo daqueles que querem viver de acordo com a graça do batismo. Afinal, a Lei é quem nos conduz em Cristo. “Do riacho beberá” enquanto o povo extrai da ciência da Lei uma compreensão insípida, por assim dizer, sem sabor⁴⁵.

Deus ordena aos corvos⁴⁶ que o [Elias] alimentem ali, enquanto ordena aos sacerdotes, ávidos de sacrifícios com excessiva cobiça, que o instruam, e a esses o Senhor disse: “Vós fizestes desta casa um covil de ladrões” (Mateus 21,13). Também,

42 Guiberto lê este texto de maneira alegórica, Elias representa o povo judeu, e o “retirar-se” simboliza a conversão da infidelidade para o conhecimento de Deus. A “fuga para o oriente” não indica um movimento geográfico, mas movimento espiritual.

43 O “riacho” é símbolo da Lei veterotestamentária que, por sua vez, é temporária (*perfunctorie*) e não eterna, contrastando com a fonte viva do evangelho. A citação de Hebreus 9,1 (“*sanctum saeculare*”) evidencia a tensão entre santidade e provisoriedade.

44 A concupiscência é um tema também tratado por Santo Agostinho em seus escritos, sendo ele um mestre intelectual para Guiberto, o tema pode adquirir o mesmo sentido e compreensão. Este foi um tema tratado por Agostinho em textos como *Comentário do Gênesis*, *Dos bens do matrimônio*, *O matrimônio e a concupiscência*, em que o desejo, a concupiscência brotam do pensamento, resultado muitas vezes do olhar, que na interpretação bíblica de Eclesiástico 9, a concupiscência queima como o fogo.

45 Utilizar essa alusão de beber, de insipiência da água do riacho é uma alegoria para figurar um entendimento ou compreensão superficial da lei.

46 Os corvos são figuras dos sacerdotes avaros que, mesmo com motivações terrenas, transmitem algo do alimento, o pão como alimento terreno, simbolizando prazer temporal; a carne como memória dos sacrifícios, simbolizam a observância ritual. A referência ao “covil de ladrões” presente na literatura evangélica reforça a crítica.

Elias está no riacho quando o povo, para falar como o Apóstolo, encontra repouso na Lei. Os corvos trazem pão e carne pela manhã, e igualmente pão e carne à tarde (1 Reis 17,6), quando, tanto nas prosperidades como nas adversidades, isto é, manhã e tarde, prometem ao povo, por meio da frequência dos sacrifícios e das observâncias carnavais, uma alegria temporal, simbolizada pelo pão.

Mas depois de alguns dias, o riacho secou (1 Reis 17,7), porque, após a iluminação do Evangelho, o ensinamento elementar da Lei foi visto pelos crentes como insuficiente para a salvação: “Pois ainda não tinha chovido sobre a terra” (Gênesis 2,5), porque a vinda do Salvador não havia infundido ciência espiritual nos livros antigos, que pareciam prometer apenas coisas terrenas. De onde se diz: “Anunciará ao seu povo o poder de suas obras, para lhe dar a herança das nações” (Salmo 110[111],6).

Portanto, a palavra do Senhor veio a ele, dizendo: “Levanta-te, vai a Sarepta de Sidônia e permanece ali” (1 Reis 17,8-9). A “palavra do Senhor” se dá quando o Verbo invisível se torna criatura visível. Ele é encorajado a se levantar, a fim de que pela nova graça, possa aspirar das coisas inferiores [mais baixas] às superiores [mais altas]. É ordenado que vá a Sarepta e, como há nela tribulação do pão, isto é, escassez de compreensão divina, é advertido para tomar conhecimento disso, pois Sarepta significa “tribulação do pão”⁴⁷. O que no Evangelho é expresso pelos três pães em razão da Trindade (Lucas 11,5), aqui é entendido de modo singular em razão da unidade.

Esta é a Sarepta de Sidônia, porque essa escassez, pela qual alguém é afligido, existe sobretudo naqueles que inutilmente se dedicam a encontrar as coisas carnavais, afinal, Sidônia significa “caça inútil”. É também ordenado que permaneça ali, porque é instruído a persistir nessa contemplação, não apenas de modo temporário, mas de modo constante [estacionado].

“Eu ordenei ali a uma mulher viúva que te alimentasse” (1 Reis 17,9), isto é, ordenei à Igreja, que é como viúva pela morte do Senhor crucificado, privada da memória de pão e carne de manhã ou à tarde, para que te instrua como um simples testemunho de fé.

E, quando ele chegou à porta da cidade, apareceu-lhe uma mulher viúva colhendo lenha (1 Reis 17,10). A “porta da cidade” é aquele que diz: “Eu sou a porta” (João 10,9). Ora, a Igreja é a cidade, porque nela os que têm um só coração levam a vida em comum. Com razão, portanto, se chega primeiro à porta, então aparece a mulher viúva, porque primeiro Cristo é reconhecido, e então, por fim, se torna claro o que é a Igreja.

⁴⁷ Uma etimologia alegórica para indicar a ausência da compreensão ou inteligência divina que é o pão espiritual.

Esta colhe lenha porque reúne em si os dois povos, pois aquilo que em outro lugar é simbolizado pela “parede”, aqui é mostrado pela “madeira”, já que os dois lenhos da cruz representam, de modo adequado, que a madeira vertical indica os judeus, como se estivessem voltados para cima, e a madeira horizontal, os gentios, como se viessem de fora, introduzidos de lado⁴⁸.

E ele a chamou e disse: “Dá-me, por favor, um pouco de água numa vasilha para eu beber” (1 Reis 17,10). Ele a chama quando aprende claramente a causa da vocação de todos os fiéis. Ele pede que lhe deem água numa vasilha para beber, quando solicita que a doutrina lhe seja transmitida não mais de modo disperso, como costumava, mas em Cristo, que é o vaso eleito e predileto, no qual estão escondidos todos os tesouros da sabedoria (Colossenses 2,3), de modo contido e constante, recolhida pela Igreja primitiva.

E, quando ela ia para trazer, ele clamou atrás dela, dizendo: “Traz-me, por favor, também um pedaço de pão na tua mão” (1 Reis 17,11). Ela vai para trazer, quando, segundo o Apóstolo, se dedica à leitura para ensinar. Ele clama atrás dela, como quando uma parte dos judeus, tendo virado as costas aos apóstolos, diz: “Já que repelistes a palavra de Deus, eis que nos voltamos para os gentios” (Atos dos Apóstolos 13,46), e mesmo assim ainda intercede, como que de súplica, para ser instruído.

Como se dissesse: “Tua doutrina me sugere que, até agora os corvos me alimentaram com carne dos sacrifícios, doravante, não com pão inteiro, mas um pedaço de pão, que pode ser saboreado e de forma alguma saciar. Pois, no corpo do Senhor, que é oferecido a partir de sua mesa, seria sacrílego introduzir algo corporalmente saboroso ou que, por qualquer santidade externa [abundância/saciedade], presumidamente preencha, porque aquilo que é concedido somente ao espírito deve ser totalmente diferente da satisfação do corpo”⁴⁹.

48 A viúva reúne madeira ou lenho (*ligna crucis*), símbolo da união dos dois povos judeus e gentios na cruz: o lenho vertical os judeus, o horizontal os gentios. Primeiro, a utilização de ‘*ligna*’ faz sentido à imagem construída por Guiberto. Em sua etimologia, esta palavra pode significar algo recolhido da árvore, madeira cortada, bem como, ‘juntar’ e ‘colher’. Segundo, o autor utiliza ‘*unicornes*’ para falar dos judeus e ‘*subintroductos*’ para os gentios. A utilização desses termos possui um simbolismo muito forte à exegese bíblica medieval, o ‘unicórnio’ aqui não como uma figura mitológica, mas a representação da força de um único chifre, aquele que já foi mencionado na nota 33, enquanto ‘subintroduzidos’ pode ser entendido como ‘levados para dentro’. O autor pretende construir uma imagem e compreensão da cruz muito profunda à teologia cristã.

49 Guiberto utiliza aqui algumas palavras para dizer que a Eucaristia não é um pão que sacia fisicamente, que preenche satisfatoriamente o corpo (‘*distendens*’, como que dilatar o estômago), mas que é um alimento para saciedade espiritual, para isso faz um jogo de palavras entre santidade e saciedade (‘*sanctitate*’ e ‘*saturitate*’).

Portanto, o pedaço de pão, que vulgarmente se chama *bucca*, é pedido à viúva, pois não são os pratos ou quaisquer pedaços de carne que satisfazem o apetite da gula, mas o pão e o vinho que, substancialmente transformados em carne divina pelas palavras do Senhor, tanto em menor quanto em maior quantidade passam salutarmente para a alma.

Pois, que importa a quantidade, se até mesmo num átomo dela está contida toda a salvação? Note-se que é pedido que ela o traga “na sua mão”, porque está no poder daqueles que o recebem⁵⁰. Afinal, se está em nosso poder tornar-nos filhos de Deus, não menos está em nosso arbítrio, pelo amor da fé, ser incorporados a tão grande mistério. Mas, quem discute sobre essa questão nunca se inclui a si mesmo nesse dom interior. E se alguém não tomar esse alimento, que por isso chamamos “bocado”, com a devida prudência, mas antes, com uma perniciosa abundância, presumir outras coisas quaisquer, nesse mesmo ato condenará corpo e alma, porque leva ao sabor da gula o antídoto para a alma, e não discerne o corpo do Senhor dos alimentos comuns, conforme diz o Apóstolo (1 Coríntios 11,29).

“Vive, disse ela, o Senhor, que não tenho pão, senão o que a mão cheia pode apanhar de farinha na vasilha e um pouco de azeite no jarro” (1 Reis 17,12). Ela diz “Vive o Senhor” quando o reconhece eficaz para realizar tão grande mudança de substância em substância⁵¹, e declara que não tem pão, exceto o que um punhado de farinha pode conter, porque, com fé, confirma que nada possui da própria essência além da aparência de pão nesse sacrifício, senão aquilo que a invocação da Trindade administra aos fiéis sem nenhuma dúvida, o que a farinha significa, como se fosse moída, onde a mão do engenho não encontra nenhum impedimento.

Por isso, no cânon sacrificial são frequentes sinais tríplices da cruz, porque, assim como na Virgem Maria a Trindade operou na carne, assim no altar, a Trindade realiza este mistério. Ora, “punhado” chamamos aos três dedos principais [primeiros dedos]⁵².

50 “Na tua mão” parece indicar a liberdade e responsabilidade do fiel ao receber o pão consagrado, o benefício espiritual depende do modo como é recebido.

51 O autor explicita aqui a sua ideia da doutrina da transubstanciação (*substantia in substantiam*), que aconteceria no momento da invocação da Trindade.

52 Os dedos principais utilizados nos gestos litúrgicos (polegar, indicador e médio), chamados “*pugillus*”, com os quais um sacerdote segurava a hóstia e fazia os tríplices sinais da cruz. O ‘punhado’ se refere aqui à uma pequena porção que é tomada por esses três dedos, quase que como uma ‘pitada’, ou seja, na perspectiva do autor, mesmo à mínima porção contém a substância divina.

Também pode a Escritura, pelo punhado, significar as letras, pois é com os dedos que escrevemos, e é como se dissesse: “Isto que se vê no altar, substancialmente pão, não o possuo, ou seja, não o entendo, senão quanto se pode compreender pelo testemunho da Sagrada Escritura”.

Todos sabem que “hýdria” [ânfora]⁵³ é um vaso para água. Na hýdria, a farinha é a ciência espiritual nesta frágil condição humana, pois a água costuma significar a ciência. A esta ciência se junta o óleo, porque, para que não se infle, é temperada pela caridade divina. O lekythos [vaso de azeite]⁵⁴ significa o mesmo que, no Evangelho, o nome dos vasos, e a hýdria significa o das lâmpadas.

“Eis que ajunto dois pedaços de lenha para entrar e preparar para mim e para meu filho, para que comamos e morramos” (1 Reis 17,12). O que quer dizer: eis o amor que se estende para Deus e aquele que se estende para o amigo e para o inimigo, amores pelos quais a alma é preservada de toda lascívia como se fosse crucificada. É como se dissesse: tomo dois pedaços de lenha para, por meio deles, retornar a mim mesmo e “preparar”, isto é, figurativamente esculpir, não o pão, mas aquilo que no pão é significado, não tanto para mim, mas para aqueles que gerei na fé, a fim de que comamos, não com a boca, mas apenas com piedoso afeto⁵⁵. E “morramos”, ou seja, conformemo-nos com a morte que é simbolizada pelo próprio sacrifício. “Sentaste-te a uma grande mesa?” (Eclesiástico 31,12), convém que prepares coisas semelhantes.

Capítulo V

“Não temas, disse Elias, mas vai e faz como disseste. Contudo, faze primeiro para mim, com essa mesma pequena porção de farinha, um pãozinho cozido sob as cinzas, e traze-o a mim, a ti, porém, e a teu filho farás depois” (1 Reis 17,13)⁵⁶. Como

53 Mantivemos aqui as palavras gregas utilizadas pelo autor em seu texto. A ‘hydria’ é o recipiente para água que figura a condição frágil do ser humano, a ‘farina’ (farinha) na ‘hydria’ figura a ciência espiritual e a ‘aqua’ (água) figura a ciência, um elemento simbólico frequentemente utilizado na literatura bíblica, por exemplo, os poços buscados por Abraão, Issac e Jacó, o poço da samaritana no Evangelho de João.

54 Este vaso pode ser relacionado com as lâmpadas das virgens do Evangelho de Mateus capítulo 25, enquanto o óleo pode estar relacionado a 1 Coríntios 8, no qual é apresentada a figura de um conhecimento que incha ou infla.

55 Guiberto utiliza a expressão “*comedamus*” e posteriormente “*affectu manditur*”, para se referir à recepção espiritual do mistério e não como um alimento que se come como qualquer outro.

56 O pão cozido nas cinzas é utilizado como alimento da penitência. As cinzas aparecem em alguns textos bíblicos como marca de penitência, memória dos pecados, Ester 4, Daniel 9, Jeremias 6, Jonas 3 e ainda, como sinal de humildade da brevidade da vida humana Gênesis 3.

se dissesse: Não temas a mudança do rosto de Davi diante de Abimeleque, isto é, a transferência do nosso sacerdócio para a ordem de Melquisedeque⁵⁷. Mas vai, ou seja, progride no caminho da fé, de modo que te conformes com a paixão de Cristo nos costumes, tu que já começaste a ensinar os sacramentos que a ela correspondem.

Contudo, para mim, que estou me afastando do apego carnal, prepara, nessa pequena ciência do novo mistério, como uma fina farinha⁵⁸, que, por se mostrar mais salutar e verdadeira, já reconheci como superior à inutilidade das cerimônias antigas, algo sólido e consistente, como se de farinha fizesses pão, isto é, que unifiques e dêes coesão, pela aspersão da razão como se fosse água, à mente vacilante e volúvel pela leveza pulverulenta.

E faz este pãozinho, preservando o modo da tua doutrina, a medida da minha capacidade ainda em amadurecimento e construção, mas faz-o, todavia, sob as cinzas de modo que nunca me seja tirada a memória dos pecados, mesmo se purificados no batismo, porque a cinza significa a aspereza dos penitentes, para os quais as cinzas e cilício são convenientes.

Neste ponto, observamos com razão, que se antepõe o que é primeiro, como convém à ordem da graça, porque àqueles que viveram mais perversamente, quer no judaísmo, quer na gentilidade, costuma a graça de Deus superabundar de modo mais intenso. Entre os quais conhecemos Paulo, que se confessa primeiro entre os pecadores: “para que em mim, diz ele, Jesus Cristo mostrasse primeiro as riquezas de sua misericórdia” (1 Timóteo 1,16), e acrescenta: “Onde abundou o pecado, superabundou a graça” (Romanos 5,20). E isto também se mostrou verdadeiro em Mateus e em Maria Madalena.

Portanto, entenda a declaração em parte por estes exemplos. Pede-se que esse pão lhe seja trazido, ou seja, que seja levado, pela exposição [discussões], às profundezas da própria inteligência. O que se segue, porém, é aceito em parte pelos justos, que vieram pelo cumprimento da lei, como foram Pedro, André e Tiago, irmão do Senhor. Retomemos, “a ti e a teu filho farás depois”, isto é, àqueles que, tendo-os conduzido da inocência da lei à tua conformidade [da lei], reconheceres que subsistem, pela indul-

57 Esse trecho se refere a 1 Samuel 21, no qual Davi simula loucura diante do rei filisteu. Aqui, o autor interpreta esta cena bíblica como figura da mudança sacerdotal, a passagem sacerdócio levítico de Abimeleque, para o sacerdócio de Melquisedeque, que posteriormente é relacionada a Cristo.

58 Guiberto utiliza aqui “*subtili farinula*”, indicando uma certa sutileza para representar a ciência do mistério cristão. O autor quer contrastar a “*inutilitas veterum caeremoniarum*”, identificada com os ritos judaicos antigos, com a “*veritas sacramentorum*”, verdade dos sacramentos cristãos.

gência da graça, juntamente com os convertidos de pecados mais graves, Dizendo Paulo: “Em nada fui inferior àqueles que são apóstolos por excelência” (2 Coríntios 12,11); e ainda: “Antes trabalhei, muito mais do que todos eles” (1 Coríntios 15,10).

Diz o Senhor Deus: “A hýdria de farinha não se esgotará, nem o lecythos óleo diminuirá até ao dia em que o Senhor fizer chover sobre a terra” (1 Reis 17, 14)⁵⁹. Como se dissesse: ainda que do teu ensinamento do Novo Testamento, ó Igreja primitiva, eu tenha recebido razões, contudo também constatei, pela leitura da Lei e dos Profetas, que Deus confirmou a ciência desta fé e a contemplação, a qual, no corpo do Senhor, é a mais sutil, nunca cessará. Com efeito, a casa do Senhor deve ser ornada de santidade por longa duração (Salmo 92[93],5)⁶⁰, e o sacerdócio de Melquisedeque⁶¹, sem arrependimento do juramento, emergirá eternamente como o dom da graça, como um pequeno vaso de óleo, brotará em perpétua abundância na consciência da Igreja, até aquele dia sem noite, quando não mais por secreta onda espiritual se nos insinue, mas de modo manifesto, após a ressurreição, a ciência de Deus será infundida aos olhos incorruptíveis do corpo como a chuva que desce. Então a face da terra será tão enriquecida que, onde agora a mente, ainda que puríssima, mal consegue fulgir em lampejos, ali o olhar da carne, imóvel e firme, jamais deixará de se fixar.

“Ela partiu e fez conforme a palavra de Elias” (1 Reis 17, 15), e ele comeu, e ela, e a sua casa⁶². “Ela partiu”, quando a Igreja primitiva progrediu muito, pela conversão de Paulo e de outros judeus sapientíssimos. Fez “conforme a palavra de Elias”, quando aceitou aqueles a quem deveria instruir também como mestres sobre si mesma. Ele “comeu”, porque não aprendeu estas coisas para proclamá-las apenas em palavras e discursos, mas sempre as manteve para ruminar [mastigar] interiormente para a saciedade da alma. Ela, e a sua casa, “comeram”, quando também a outros alimentou⁶³ com o vital manjar de que antes se julgava unicamente detentora.

FIM.

59 A farinha remete à substância do pão da Eucaristia, o óleo à unção espiritual e ao Espírito Santo invocado nas orações do cânon romano para a consagração do pão.

60 Embora o Salmo se refira ao Templo judaico, Guiberto se utiliza deste texto para figurar esta casa como a própria Igreja.

61 Uma referência a Hebreus 7, no qual o sacerdócio de Cristo é visto como eterno, sem sucessão carnal e sem necessidade de juramento penitencial.

62 O texto latino expressa uma alegoria tríplice ou até trinitária, “*et comedit ipse, et illa, et domus ejus*”, típica da escrita de Guiberto. “*Ipse*”, os mestres, Elias e Paulo que não se nutrem de palavras, mas de alimentos interiores; “*Illa*”, a Igreja enquanto comunidade primitiva; “*Domus ejus*”, a figura dos povos e dos convertidos, que foram alimentados pela mesma doutrina, e logo, fazem parte da mesma casa.

63 Guiberto recorre à palavra “*inferciit*”, um verbo que possui o sentido de “recheiar, prover, preencher”. A mulher é a figura da Igreja que transmite o que recebeu, que provê o alimento aos homens.

Nota final da tradução

O intuito dessa tradução reside menos em analisar elementos doutrinários e teológicos, que obviamente não dizem respeito ao campo da História por si sós, e mais em analisar o pensamento de um autor medieval. Interessa-nos mais a estrutura textual, a lógica interna do próprio texto, as referências bíblicas e patrísticas utilizadas por Guiberto, que nos indicam a intelectualidade do autor, as tradições intelectuais nas quais ele se baseia, como a Patrística. As notas foram incluídas a fim de dar mais possibilidades de compreensão da fonte, tentando buscar as referências internas, com outros textos de Guiberto e com a literatura bíblica amplamente utilizada pelo autor. Assim, sem receio algum, entregamos à tradução à análise, revisão, discussão e possibilidades e debates históricos e linguísticos. A versão utilizada do texto, é a transcrição do manuscrito feita por Jacques Paul Migne em 1853.

Referências

Fonte

GUIBERTUS S. MARIAE DE NOVIGENTO. *Epistola de buccella data Indae et de veritate Dominici Corporis*: 1119. – ed. Jacques Paul Migne, Paris [s. n.], 1853. [University of Zurich's *Corpus Corporum* Project].

Bibliografia

BENTON apud KANTOR, J. A psychol-historical source: the Memoirs of Abbot Guibert of Nogent. *Journal of Medieval History* 2, North-Holland Publishing Company, p. 281-304, 1976.

BURSTEIN, E. Quelques remarques sur le vocabulaire de Guibert de Nogent. *Cahiers de civilisation médiévale*, 21e année, n° 83, juillet-septembre, p. 253-263, 1978.

DALLALI, M. Débat inexistant ou paroles persistantes: la théologie des reliques au Moyen Âge, autour du *De pigneribus sanctorum* de Guibert de Nogent. 2010, 110 folhas. Dissertação (Mestrado). Département d'histoire - Faculté des Arts et Sciences. Universidade de Montréal, 2010.

DICIONÁRIO LATIM-PORTUGUÊS. Termos e expressões. – ed. Jair Lot Vieira. – São Paulo: Edipro, 2016.

DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS. – 2ª ed. – Porto, Portugal: Porto Editora, 2001.

LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente Medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016.

REALE, G.; ANTISERI, D. História da filosofia: Patrística e Escolástica, v. 2. São Paulo: Paulus, 2003.

THUROT, C. Etudes critiques cur les historiens de la Première Croisade: Guibert de Nogent. *Revue Historique*, T. 2, Fasc. 1, p. 104-111, 1876.

Filhas de Eva: a transformação da figura da barregã a partir do estabelecimento do celibato eclesiástico

Ana Carolina da Silva¹

Introdução

A partir do advento da Reforma Gregoriana, impulsionada por uma série de transformações políticas, sociais e religiosas, o celibato se tornou uma norma obrigatória para o clero latino. A Reforma foi um esforço da Igreja para combater práticas corruptas e interferências seculares, em um contexto de fragmentação após o declínio do Império Carolíngio (Rust; Silva, 2009). A Igreja Católica, buscando reafirmar sua autoridade e centralizar o poder em Roma, adotou uma série de medidas que objetivavam a reorganização administrativa e a criação de novas leis canônicas; entre essas alterações estava o estabelecimento do celibato clerical. A Reforma visava, dentre outras coisas, garantir a pureza e a disciplina do clero, de modo a reforçar a superioridade espiritual dos sacerdotes em relação aos leigos. O celibato, entendido como um símbolo de dedicação exclusiva a Deus, tornou-se uma das principais marcas distintivas do clero e, ao longo dos séculos, consolidou-se como um dos pilares da identidade eclesiástica (Silva, 2008).

No entanto, segundo Silva (2008), a imposição do celibato clerical não foi aceita e implantada de forma imediata e uniforme. Isso ocorreu em partes porque, de acordo com a autora, antes do século XI era comum que clérigos, inclusive bispos, fossem casados, e em muitas regiões, a escolha entre continência perpétua e casa-

¹ Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG), campus CSEH - Nelson de Abreu Junior; Mestranda no Programa de pós-graduação STRICTO SENSU interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (PPGTECCER).

mento era uma prerrogativa do próprio interessado em seguir a vida sacerdotal. Além disso, a distinção entre casamento e concubinato era menor, já que o primeiro não possuía rígidas definições. A partir da Reforma Gregoriana, essa dinâmica mudou drasticamente. A Igreja passou a regulamentar de forma mais rígida o matrimônio, reforçando a ideia de que deveria ser monogâmico e indissolúvel, o que serviu para afastá-lo moralmente do concubinato, assim como da barregania.

É nesse ponto que se deve estabelecer uma distinção importante entre barregania e concubinato, pois, enquanto o segundo era uma relação esporádica e descompromissada, de acordo Coutinho (2021), o primeiro se tratava de um relacionamento mais estável e público, assemelhando-se a um casamento informal. Segundo Nascimento (2016, p. 189), a barregã

[...] era uma mulher unida ao homem através de uma coabitação que prescindira da solenidade matrimonial e da intermediação do clero. Sendo uma forma de casamento bastante difundida entre os estamentos menos abastados da sociedade, a Igreja, num primeiro momento, não o proibia desde que tivesse caráter público representado pela presença de testemunhas e fosse realizado entre solteiros que se comprometiam a fidelidade mútua.

Ainda de acordo com a autora, à medida que crescia o número de barregãs vinculadas a homens casados e religiosos, e com a implementação do casamento monogâmico e indissolúvel, promovido pela Igreja, junto com a imposição do celibato clerical, o termo barregã foi gradualmente sendo associado a mulheres de má reputação, vistas como transgressoras das leis divinas e responsáveis por seduzir os homens ao pecado da luxúria (Nascimento, 2016).

As práticas de barregania e concubinato entre membros do clero continuaram a existir, mas os efeitos da proibição podem ser vistos na mudança na percepção social das mulheres que mantinham relações com o clero. Se antes o concubinato costumava ser ao menos tolerado em certas comunidades, a partir da imposição do celibato, as concubinas passaram a ser vistas como figuras marginais, pecadoras e adúlteras. Marcadas pela sombra de Eva, não era difícil que as mulheres fossem responsabilizadas pela “queda” espiritual dos sacerdotes, enquanto o clero se consolidava como uma elite moral superior, separada das fragilidades humanas associadas à sexualidade (Silva, 2011).

Trigatti (2019) destaca algumas determinações presentes nas Ordenações Afonsinas² que refletem essa transformação na moral sexual e no papel social das mulheres na Península Ibérica – o foco do presente trabalho – e que por isso serão aqui expostas. Com a unificação do direito português nas Ordenações, crimes como o adultério, a barregania e a alcovitaria³ passaram a ser punidos com severidade.

A partir dessas ideias, este artigo procura mostrar como o clero, em busca de se estabelecer de forma melhor na sociedade, causou alterações profundas no sistema existente, de modo que reforçou e piorou visões sociais negativas que as mulheres do medievo tinham sobre si. O processo demonstra não só a grande influência da Igreja Católica, como também a fragilidade da mulher perante as leis. Os capítulos a seguir se iniciam com o advento da Reforma Gregoriana, passando por eventos que reforçaram as ideias reformistas que afetavam as mulheres que se relacionavam com clérigos, sempre focando no que se sabe do impacto sofrido por elas e nas formas como lidavam com esse sistema.

A Reforma Gregoriana e a ascensão do celibato eclesiástico

Embora existissem defensores da continência sexual para os padres desde os primeiros teólogos da Igreja Católica (Silva, 2008), a proibição do casamento clerical só se tornou uma regra geral obrigatória para o clero latino a partir da Reforma Gregoriana, que teve início no século XI.

A reforma surgiu em um contexto de instabilidade política e moral na Europa Ocidental após o declínio do Império Carolíngio. A Igreja Católica, que se via enfraquecida pela interferência de poderes seculares e por práticas corruptas, buscava restaurar sua autoridade moral e sua independência.

Sem um poder central capaz de impor um direito público que contivesse a incessante busca dos indivíduos pela consecução de seus interesses particulares, a “anarquia feudal” triunfou nas terras ocidentais. Das Ilhas Britânicas ao Mediterrâneo, o vácuo político deixado pela inexistência de uma autoridade imperial ou régia capaz de se fazer obedecer foi ocupado por uma livre vazão das “destrutivas” rivalidades e ambições materiais das aristocracias locais. (Fliche apud Rust; Silva, 2009, p. 137)

2 O primeiro grande código legal de Portugal.

3 As alcoviteiras, também conhecidas como alcaiotas ou alcauetas, facilitavam encontros e persuadiam mulheres a cometerem atos imorais.

A Reforma Gregoriana não surgiu do vácuo; ela se apoiou em movimentos reformadores que haviam existido anteriormente e que buscavam revitalizar a Igreja por meio da disciplina monástica e da fidelidade aos ensinamentos cristãos. Seu objetivo era fortalecer a autoridade do papa como líder supremo da Igreja Católica, centralizando o poder eclesiástico em Roma e expandindo a influência papal sobre as igrejas locais. Foi acompanhada por um intenso trabalho de reforma jurídica e institucional, com a elaboração de novas leis canônicas, a criação de tribunais eclesiásticos e a organização de estruturas administrativas mais eficientes (Rust; Silva, 2009).

Antes do século XI, era permitido que clérigos se casassem, e em algumas regiões, como na Península Ibérica, essa prática era vista com naturalidade. Inclusive, alguns bispos preferiam ordenar homens que já fossem pais, como forma de controlar a sua sexualidade após a ordenação (Silva, 2008). Na Península Ibérica, entre os séculos V e VI, os jovens que se destinavam ao sacerdócio podiam escolher entre a continência perpétua e o casamento antes da ordenação.

Na Península Ibérica, nos séculos V e VI, quando os jovens que se destinavam ao sacerdócio atingiam a idade de 18 anos, eram chamados perante o cabido, o bispo e alguns fiéis importantes, que lhes perguntavam se queriam servir a Igreja em continência perpétua ou se preferiam casar-se antes da ordenação. Aqueles que optavam pelo estado de continência eram investidos no subdiaconato e não podiam se casar, enquanto ao restante era permitido o enlace conjugal. O celibato só era exigido aos que ascendiam ao subdiaconato, considerado o primeiro grau das ordens ditas sagradas ou sacras. (Silva, 2008, p. 23)

A autora Edlene Oliveira Silva (2008) diz ainda que aqueles que escolhiam casamento só eram obrigados a se abster de relações sexuais após a ordenação. Eles e suas esposas tinham que prometer que viveriam em continência sexual a partir daquele momento. Essa prática sugere que a Igreja, naquele período, via o casamento como uma forma de canalizar a sexualidade dos clérigos, evitando práticas consideradas pecaminosas, como a fornicção e o adultério. Para além disso, a existência de “dinastias clericais”, em que o sacerdócio era transmitido de pai para filho, evidencia que o casamento clerical era uma prática arraigada em determinados contextos.

A partir da Reforma Gregoriana, a Igreja Católica intensificou seus esforços para regular o casamento e fortalecer a instituição do matrimônio religioso, mas, antes dessa reforma, o concubinato também era uma prática comum e, em alguns

casos, aceita socialmente, inclusive para clérigos. A visão predominante na Alta Idade Média era que a relação entre um clérigo e uma mulher não era necessariamente ilegítima, e a linha entre casamento e concubinato era tênue.

A Igreja reconhecia outras formas de união além do casamento religioso, como o casamento de pública fama e o casamento a furto⁴, desde que houvesse evidências de que o casal vivia junto e se apresentava publicamente como marido e mulher (Silva, 2008). O casamento não era universalmente praticado, mesmo entre nobres, e podia ser dissolvido por diversos motivos, incluindo a esterilidade feminina e o adultério.

A partir do século XI, com a Reforma Gregoriana, a Igreja passou a defender o casamento religioso como único legítimo e a condenar as demais formas de união, incluindo o concubinato e a barregania. A separação entre o casamento e essas outras formas de união tornou-se mais rígida, já que a Igreja passou a difundir o modelo de casamento religioso, monogâmico e indissolúvel. Apesar dessas mudanças, a condição das concubinas e das barregãs se deteriorou, e elas passaram a ser vistas como adúlteras e pecadoras. A Igreja intensificou a perseguição aos clérigos que mantinham concubinas ou se casavam, impondo o celibato como regra geral para o clero latino (Silva, 2008).

Entre os séculos IV e XI, a questão do celibato clerical era palco de debates dentro da Igreja, com duas correntes de pensamento principais. Uma defendia a legitimidade do casamento para os clérigos, argumentando que essa prática era comum nos primeiros séculos do cristianismo e que não havia proibição explícita nas escrituras. As cartas de São Paulo, por exemplo, mencionam o direito dos apóstolos de levarem suas esposas ao pregar o evangelho, e as Epístolas estabelecem que sacerdotes, diáconos e bispos deveriam ser maridos de uma só mulher⁵. Essa tradição se fundamentava também em outras questões, como na prática da Igreja primitiva e na tradição das igrejas do Oriente, onde até padres considerados de grande mérito viviam em estado conjugal (Silva, 2008).

A outra corrente, por sua vez, condenava o casamento clerical, defendendo a abstinência sexual perpétua. Seus partidários argumentavam que a renúncia à sexualidade simbolizava a superioridade do clero em relação aos leigos e demonstrava

4 O casamento de pública fama era aquele contraído sem testemunhas, mas confessado pelos noivos, e que resultava na coabitação. O casamento a furto, por sua vez, se tratava de uniões clandestinas. Ambas as práticas se tornaram marginalizadas após o movimento reformista.

5 Essas passagens eram interpretadas por eles como uma aceitação do casamento para o clero, mas essa interpretação era questionada por defensores da outra tradição, que acreditavam que as passagens poderiam estar indicando apenas a necessidade de evitar excessos, e não a defesa ao matrimônio

um compromisso total com Deus. Segundo Silva (2008), essa visão, que exaltava a virgindade e a continência sexual em detrimento do casamento, existia na Igreja desde os seus primórdios, mas, a partir do século XII, ganhou força, culminando na imposição do celibato obrigatório no I Concílio de Latrão (1123) e sua consolidação no catolicismo após o Concílio de Trento (1545-1563).

O embate entre essas duas tradições ilustra como a imposição do celibato obrigatório foi um processo longo e permeado por divergências. O estabelecimento gradual da normativa não marcou o fim das discussões; pelo contrário, essas divergências se evidenciaram na continuidade da prática do concubinato entre o clero e nas discordâncias de pensadores eclesiásticos, além do surgimento de movimentos de padres casados já no século XX (Silva, 2008). O tema do celibato clerical permanece um assunto controverso e desafiador para a Igreja Católica, mesmo após sua consolidação dentro do catolicismo.

Resistência e reafirmação: a institucionalização do celibato clerical

Os concílios

O celibato clerical passou por um processo gradual de institucionalização, que se consolidou a partir do século XII, tornando-se um dos pilares da identidade e disciplina eclesiástica. Segundo Silva (2008), o Concílio de Latrão I (1123) marcou o início da institucionalização definitiva do celibato para todo o clero latino. A proibição do casamento e concubinato para padres, antes restrita a regiões específicas como a Espanha após o Concílio de Elvira (306), tornou-se um preceito para toda a Igreja Católica Romana. O Papa Calixto II (1119-1124) foi o responsável por promulgar essa resolução, consolidando um processo que vinha se desenrolando ao longo dos séculos.

Os cânones 3 e 21 do Concílio de Latrão I evidenciam a intenção de erradicar o casamento clerical. O cânone 3 proibia explicitamente a coabitação de padres, diáconos e subdiáconos com qualquer mulher que não fosse parente próxima, como mãe, irmã, tia ou avó. Já o cânone 21 ia além da proibição, determinando a anulação de casamentos já existentes e a penitência para os clérigos envolvidos (Silva, 2008).

Poucos anos depois, o Concílio de Latrão II (1139), sob o comando do Papa Inocêncio II, reforçou as medidas para coibir o casamento clerical. A invalidade dos matrimônios de clérigos foi reafirmada, consolidando o princípio de que a união

conjugal era incompatível com o sacerdócio. Além disso, o concílio convocou os leigos a participarem ativamente na luta contra o descumprimento do celibato através do cânone 7 do Concílio de Latrão II, que proibiu fiéis de assistirem a missas celebradas por padres que vivessem em concubinato ou mantivessem esposas. Essa medida visava isolar social e religiosamente os clérigos que não se adequassem à nova regra (Silva, 2008). Vale ressaltar ainda que a indissolubilidade do matrimônio, um dos pilares da doutrina cristã, não se aplicava aos casamentos de clérigos.

Apesar dessas medidas, a prática do casamento e concubinato entre sacerdotes persistiu (Silva, 2008). A resistência a essa norma levou a Igreja a reafirmar as regras em concílios posteriores, como o III Concílio de Latrão (1179) e o IV Concílio de Latrão (1215). Além desses, vale citar também o Concílio de Trento (1537-1563) e o Concílio Vaticano II (1962-1965) como eventos marcantes na história da Igreja Católica, cada um respondendo aos desafios de seus respectivos contextos históricos.

Realizado em reação à Reforma Protestante, o Concílio de Trento teve como objetivo central combater as heresias e fortalecer a doutrina e a disciplina católica. Nesse contexto, o celibato clerical foi consolidado como um símbolo da identidade do clero latino e um contraponto ao protestantismo, que permitia o casamento de seus pastores. A partir de Trento, o casamento de padres passou a ser passível de punição. Edlene Oliveira Silva (2008, s.p.) afirma que:

Em Trento os sacramentos do matrimônio e da ordenação sacerdotal católica passam a ser consagrados como caminhos excludentes. O concubinato e o casamento de padres serão penalizados pelo direito canônico e pela legislação monárquica portuguesa até meados do século XIX.

Séculos depois, o Concílio Vaticano II (1962-1965) inaugurou uma nova era na Igreja Católica, marcada pela busca de diálogo com o mundo moderno e por uma postura mais aberta em relação aos desafios contemporâneos. O celibato clerical, embora mantido, foi um dos temas debatidos nesse concílio, como mencionado por Silva (2008, s.p.):

Questionado publicamente pela primeira vez durante o Concílio Vaticano II (1962-1965), o celibato clerical foi mantido e assegurado pela Encíclica *Sacerdotalis Caelibatus* (1967), gerando um considerável fluxo migratório de sacerdotes que resolvem abandonar o ministério eclesástico para casar-se.

As Ordenações Afonsinas

As Ordenações Afonsinas, primeira grande codificação do direito português, foram criadas a partir do reinado de D. João I e concluídas no reinado de D. Afonso V. Elas compilavam e consolidavam diversas fontes jurídicas anteriores com o objetivo de unificar o direito e minimizar as dificuldades decorrentes da dispersão legislativa (Coutinho, 2021). Refletiam a influência da moral cristã na sociedade medieval portuguesa e buscavam promover os bons costumes e punir as transgressões.

[...] a Igreja não agiu sozinha nesse combate, pois o poder temporal, especificamente no caso da Coroa portuguesa, não somente aceitou as determinações canônico-eclesiásticas sobre essas matérias como procurou fornecer ajuda à que se preservasse o celibato clerical punindo as mulheres com as quais os clérigos se juntavam carnalmente. (Silva, 2008, p. 37)

As Ordenações Afonsinas reforçaram punições para uma diversidade de crimes, com destaque para aqueles considerados como atentados à moral e aos bons costumes, muitos deles relacionados à sexualidade feminina. De acordo com Coutinho (2021), as barregãs recebem mais atenção na legislação do que as concubinas. A autora levanta a hipótese de que a maior quantidade de leis sobre a barregania pode indicar que essa prática era mais comum e vista como uma ameaça maior à ordem social e familiar do que o concubinato.

Entre as punições estabelecidas pelas Ordenações, destacavam-se a pena de morte, o açoite público, o degredo, prisão e penas pecuniárias. Helena Manso Trigatti (2019) aponta, em sua pesquisa, como funcionavam essas penas.

Segundo ela, a pena de morte era aplicada a crimes considerados gravíssimos, como adultério – especialmente quando envolvia mulheres cristãs e homens de outras religiões – e alcovitaria. A pena de morte também era prevista para casos de reincidência em crimes como a barregania. O açoite público, por sua vez, era uma punição frequentemente aplicada a mulheres consideradas transgressoras, como as barregãs, adúlteras e “bravas” – mulheres que faziam escândalos em público. Esse castigo visava humilhar a transgressora e servir como exemplo para a comunidade.

Trigatti (2019) escreve também que o degredo, caracterizado pela expulsão da condenada de uma determinada região, seja temporária ou permanentemente, era outra punição comum. Era frequentemente aplicado a mulheres acusadas de adultério, barregania e alcovitaria. Já a prisão, embora fosse menos comum do que ou-

tras penas, era utilizada como forma de garantir o pagamento de multas ou como punição complementar em casos como o de mulheres que perturbassem a ordem pública com gritos e insultos.

Por fim, Trigatti (2019) cita, além dessas punições, as penas pecuniárias, que eram aplicadas em conjunto com outras penas (como o degredo), visando penalizar financeiramente a transgressora e gerar renda para a Coroa. As Ordenações Afonsinas também previam a perda de bens para crimes como a alcovitaria.

Vale ressaltar que a aplicação das penas nas Ordenações Afonsinas, embora baseada em um código legal, não era um processo mecânico e imutável. Fatores como a gravidade do crime, a condição social, a interpretação da lei e a possibilidade de perdão régio eram considerados, demonstrando que a justiça naquele período era influenciada por uma combinação de questões legais, sociais e políticas (Trigatti, 2019).

Um exemplo dessa variação é a diferença nas punições dependendo da classe social da acusada. Mulheres de classes privilegiadas, consideradas “honradas”, muitas vezes tinham suas penas atenuadas ou eram poupadas de punições humilhantes, como o açoite público.

Que o diga Catarina Fernandes, mulher casada de Beja, condenada por adultério a ser açoitada publicamente pela vila. A condenada apela ao monarca que tal pena seja comutada por outra, pois o marido estaria na disposição de perdoar a mulher pelo adultério, mas não pela infâmia dos açoites (Trigatti, 2019, p. 96).

Para além disso, segundo Trigatti (2019), as penas para as barregãs de homens casados variavam de acordo com a riqueza e a profissão do homem, sendo mais brandas para aquelas que se envolviam com homens de menor poder aquisitivo.

A interpretação da lei pelos magistrados também desempenhava um papel importante na aplicação das penas. Embora as Ordenações Afonsinas buscassem unificar o direito português, a complexidade das normas e a existência de costumes locais deixavam margem para diferentes interpretações. A própria definição de “honra” e “bons costumes”, conceitos centrais na aplicação de muitas penas, podia variar de acordo com o contexto social e a visão dos magistrados (Trigatti, 2019).

Existiam também as cartas de perdão régio, que poderiam atenuar ou anular as penas. O rei, como representante de Deus na Terra, tinha o poder de exercer a clemência e conceder o perdão, influenciado por fatores como a justiça, a misericórdia e até mesmo interesses políticos (Trigatti, 2019). Isso é um dos fatores que indicam que a forma como as leis eram aplicadas na prática muitas vezes divergia

da teoria. No fim, atos como o concubinato clerical continuavam a ocorrer, apesar das proibições, recebendo níveis diferentes de punição, ou até mesmo deixando de ser punidos.

A mulher como pecado e vítima: a busca pelo perdão em um contexto de controle moral

Cartas de perdão régio

Como já foi estabelecido anteriormente, antes da Reforma Gregoriana, a relação de padres com mulheres era relativamente comum e tolerada. A mudança de paradigma ocorrida a partir do século XI, impulsionada pela Igreja e absorvida pela legislação civil, transformou a imagem da *barregã*. A mulher que se relacionava com um padre passou a ser vista como uma figura marginal, uma mulher de mau porte ou praticante de um pecado mortal (Silva, 2011). A perseguição legal e social que elas passaram a sofrer era justificada pela necessidade de proteger a sacralidade do celibato clerical e, consequentemente, a ordem moral e religiosa da sociedade.

Sabe-se que, apesar da criminalização do concubinato clerical e da tentativa de demonizar a imagem da “*barregã do padre*”, essas relações se mantinham. Tal disparidade entre o discurso oficial e a realidade cotidiana é reforçada pela variação na aplicação das penas e na forma como as mulheres envolvidas com padres eram tratadas. De acordo com o que escreve Silva (2011), enquanto algumas eram duramente condenadas, sofrendo punições exemplares, outras conseguiam relativa aceitação social, especialmente em contextos em que a influência da Igreja era menos presente ou quando mantinham relações com padres de alto escalão. A condição social da mulher, a posição do padre na hierarquia eclesiástica e a própria vontade política do monarca em conceder o perdão influenciavam diretamente o destino das mulheres acusadas.

As cartas de perdão, documentos jurídicos pelos quais o monarca outorgava perdão a um ou mais súditos, são uma janela importante para a compreensão da sociedade portuguesa medieval, em especial no que se refere à aplicação da lei e às relações entre a Coroa, a Igreja e a sociedade. Através delas, podemos vislumbrar não apenas os crimes e punições da época, mas também as relações de poder, as estratégias de persuasão e as nuances da vida cotidiana, que faziam com que a lei na teoria fosse muitas vezes diferente da lei na prática (Silva, 2011). A própria existência das cartas já deixa claro a persistência das práticas da *barregania* e do concubinato clerical.

As cartas de perdão eram solicitadas por diversos motivos, desde crimes violentos até transgressões morais, e seguiam um processo relativamente padronizado, que incluía a redação da súplica, a decisão régia e as disposições finais. A concessão do perdão régio não era automática e dependia de uma série de fatores, como a gravidade do crime, a influência do requerente, a conjuntura política e a própria vontade do monarca (Silva, 2011).

As cartas de perdão escritas por mulheres, em especial, favorecem a análise da linguagem utilizada, das justificativas apresentadas e dos argumentos mobilizados para obter o perdão régio, o que revela as estratégias de persuasão e negociação utilizadas por essas mulheres em um contexto marcado pela desigualdade de gênero e pelo controle social. Um dos aspectos mais reveladores dessas cartas é a linguagem, pois muitas delas, ao invés de confrontarem diretamente as acusações ou desafiar as normas sociais, frequentemente adotavam uma postura de submissão e arrependimento, buscando a clemência do rei por meio de súplicas e juras de “regeneração” (Silva, 2011).

Além da linguagem, as mulheres também se valiam de justificativas e argumentos estratégicos para sensibilizar o rei e obter o perdão. Apelavam para a sua fragilidade, sua condição de “vítimas das circunstâncias” ou seu papel social de mães e esposas. Em alguns casos, buscavam atribuir a culpa de seus atos à influência masculina, fazendo uso da imagem da mulher como ser frágil e facilmente manipulável (Silva, 2011).

Essa estratégia era uma forma de as mulheres se adaptarem às expectativas sociais da época e aumentarem suas chances de obter a clemência real. Silva (2011) ressalta que era o grande conhecimento das leis e costumes da época que permitia que essas mulheres descobrissem as melhores formas de navegar em um sistema jurídico hostil e, em alguns casos, reverter a seu favor as acusações que lhes eram imputadas.

Vale salientar que, apesar do presente capítulo focar nas cartas de perdão escritas por mulheres e em suas estratégias, a autora Márcia dos Santos Coutinho (2021) estabelece que a maior parte das cartas referentes à barregania era outorgada “[...] maioritariamente a homens. Estes representam 88% da amostra, 88 cartas [...]” (p. 132). Inclusive, ela traz a seguinte provocação: “Se a legislação condena principalmente as barregãs, e não os seus companheiros, não deveriam ser estas a pedir a maioria das cartas? Compreender quem eram estas mulheres, passa por analisar quem eram os homens.” (Coutinho, 2021, p. 132). Estudar a mulher na história muitas vezes é estudá-la através da perspectiva masculina e das formas como ela era representada pelos homens da época.

Como vivia a mulher que era, ao mesmo tempo, Maria, Eva e Lilith

A imagem da mulher no período medieval era profundamente marcada pela dicotomia entre pecado e virtude, moldada por interpretações religiosas e sociais. As figuras bíblicas de Eva e Lilith, como personificações da tentação e da desobediência, desempenharam um papel crucial na construção dessa imagem. Eva, como a primeira mulher a sucumbir à tentação da serpente no Jardim do Éden, simbolizava a fragilidade feminina e a culpa pelo pecado original. Essa narrativa bíblica contribuiu para a percepção da mulher como um ser facilmente corruptível e instigador do pecado masculino. Lilith, por sua vez, representava uma face ainda mais subversiva e demoníaca da feminilidade (Silva, 2011).

Silva (2011, p. 371) escreve que:

Vale lembrar que a serpente arquetipicamente pode ser associada à imagem feminina de Lilith, o demônio em forma de mulher. Nos antigos livros hebraicos do Talmud e do Zohar, Lilith teria sido a primeira esposa de Adão que o abandonou após ser proibida de praticar relações sexuais “por cima”. Então Deus viu a necessidade de criar Eva, uma nova companheira para Adão. Todavia, mesmo sendo feita das costelas de Adão (condição primordial de submissão), Eva também desafia Deus e o marido ao ser seduzida pelos ardis da serpente (estimulada pela vingativa Lilith).

A visão da mulher oscilava entre a pureza de Maria e a pecaminosidade de Eva e Lilith, e isso se refletia na forma como as mulheres eram vistas em relação aos clérigos. A prática do concubinato clerical, considerada uma afronta ao celibato e à santidade do sacerdócio, era frequentemente atribuída à natureza sedutora e pecaminosa das mulheres (Silva, 2011). As concubinas e barregãs eram acusadas de desvirtuar os padres e levá-los ao pecado.

As mulheres, no entanto, faziam uso de outra face dessa imagem em suas cartas de perdão, se apresentando frequentemente como vítimas de maus conselhos, fragilidade feminina e do poder de sedução dos clérigos. Essa estratégia, embora reforçasse a imagem da mulher como um ser fraco e facilmente manipulável, nada mais era que uma tentativa de atenuar a culpa e obter o perdão (Silva, 2011).

A figura da alcoviteira também contribuía para essa construção. A alegação de terem sido vítimas de maus conselhos, especialmente de alcoviteiras, era uma estratégia recorrente utilizada pelas mulheres acusadas de concubinato clerical (Silva, 2011). A presença dessa figura nos relatos das cartas de perdão servia para transferir

parte da culpa pelo concubinato para outra mulher, atenuando a responsabilidade do homem, no caso, o clérigo. Essa transferência, por sua vez, alimentava também a outra imagem da mulher: um ser perigoso, capaz de corromper outras mulheres e ameaçar a ordem social e religiosa.

Considerações finais

A imposição do celibato clerical e a regulamentação do casamento dentro da Igreja Católica Romana representaram mudanças cruciais na moralidade e nas relações de poder na sociedade medieval, com impactos duradouros nas percepções da sexualidade e do papel da mulher. A Reforma Gregoriana foi um marco desse processo de transformação (Trigatti, 2019). Visando, entre outras coisas, fortalecer a autoridade papal, centralizar o poder eclesiástico, e promover um clero que fosse superior aos leigos, ela posicionou a castidade como um símbolo desse status de pureza espiritual (Veloso, 2008). Contudo, como foi apresentado neste artigo, a implementação dessas mudanças não ocorreu sem resistência e contradições.

A institucionalização do celibato clerical, que começou a ser consolidada no I Concílio de Latrão, em 1123, foi parte de uma tentativa maior de redefinir a identidade do clero e elevar sua posição social e espiritual. Esse concílio, seguido por outros, como o Latrão II (1139), III (1179) e IV (1215), além de medidas complementares nos Concílios de Trento e Vaticano II, reforçou progressivamente a proibição do casamento e das relações extraconjugais para o clero, promovendo a abstinência sexual como uma virtude cristã (Coutinho, 2021). A ideia de que os padres deviam se dedicar exclusivamente a Deus foi associada diretamente ao celibato, tornando-o uma marca distintiva da identidade clerical. O celibato clerical consolidou-se como o emblema distintivo do clero latino, atribuindo-lhe uma aura de santidade e fortalecendo sua organização hierárquica. Dessa forma, ele justifica a posição de destaque do clero frente aos leigos e aos líderes religiosos de outras denominações (Silva, 2008).

Antes da Reforma Gregoriana, o casamento clerical era amplamente aceito e até mesmo incentivado em certas regiões, e a prática do concubinato não era tão rigorosamente condenada (Pereira, 1978). A moralidade sexual e o papel da mulher na sociedade medieval foram profundamente afetados por essas mudanças. A figura feminina, passou a ser vista como uma ameaça ao celibato e à pureza do clero, ao ser associada à tentação e ao pecado. A mulher era frequentemente retratada como responsável por seduzir o sacerdote e desviá-lo de seu compromisso com Deus

(Silva, 2011). Isso se refletiu não apenas na retórica religiosa, mas também na legislação secular, como nas Ordenações Afonsinas, que estabeleciam severas penas às mulheres envolvidas com padres. A barregania, antes amplamente aceita, passou a ser vista como uma prática pecaminosa e imoral, digna de punições severas, como o degredo, açoite público e até a morte (Coutinho, 2021).

No entanto, a realidade social medieval não era tão linear quanto as disposições canônicas sugeriam. A análise das cartas de perdão régio revela que, apesar das rígidas regras contra o concubinato e a barregania, as práticas continuavam comuns e as vezes até aceitas, dependendo das circunstâncias (Silva, 2008). Mulheres envolvidas com clérigos usavam de estratégias de persuasão em suas petições, apelando à misericórdia régia ao se posicionarem como pecadoras arrependidas ou vítimas das circunstâncias. Nessas cartas, as mulheres não negavam sua culpa, mas apelavam à compreensão do monarca (Silva, 2011), evidenciando sua fragilidade social e dependência da benevolência régia para sobreviver.

Essas estratégias de negociação demonstram não apenas a capacidade dessas mulheres de navegar dentro de um sistema jurídico que as marginalizava, mas também o quanto a aplicação das leis sobre o concubinato clerical era flexível e, muitas vezes, sujeita a fatores como a posição social, a influência política e a interpretação local das normas (Silva, 2011). A discrepância entre o discurso oficial da Igreja e a prática cotidiana mostra que, embora o celibato clerical tenha sido implementado como um ideal, ele estava longe de ser uma realidade absoluta.

Segundo Silva (2011), a dualidade na representação da mulher na Idade Média – ora como figura pura e santa, personificada por Maria, ora como tentadora e pecaminosa, simbolizada por Eva e Lilith – também desempenhou um papel central na forma como as mulheres eram tratadas no contexto das relações com membros do clero. Essa dicotomia, profundamente enraizada na moral cristã, influenciava a forma como a sociedade via as mulheres envolvidas com padres, muitas vezes atribuindo-lhes a responsabilidade pelo fracasso moral dos clérigos. Ainda segundo a autora, ao apelar para a imagem da mulher como facilmente corruptível ou vítima de más influências, as cartas de perdão se apoiavam nessas representações ambíguas para atenuar as penas, ao mesmo tempo em que reforçavam as divisões de gênero e as expectativas sociais sobre a sexualidade feminina.

Por fim, é possível concluir que o estabelecimento do celibato clerical, longe de ser apenas uma regra de disciplina interna da Igreja, teve repercussões profundas nas relações sociais, políticas e de gênero da sociedade medieval. A imposição do celibato não apenas redefiniu o papel do clero na sociedade, mas também consolidou

a posição da mulher como objeto de controle moral e social. A barregania, embora formalmente condenada, permaneceu uma prática ambígua, variando de acordo com o contexto social e político, e as mulheres envolvidas nessas relações tiveram de se adaptar às novas normas, tentando manter o máximo de autonomia possível sobre seus corpos em meio a leis que buscavam controlá-los por considerá-los capazes de destruir a imagem que a Igreja tão desesperadamente precisava manter.

Referências

- BLOCH, R. H. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995.
- CHARTIER, R. Diferença entre os sexos e dominação simbólica. *Cadernos Pagu* (4), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, 1995, pp.37-47.
- COUTINHO, M. S. Barregã e Manceba: Dois Estatutos Diferentes? As Cartas de Perdão na Chancelaria de D. João II. In: GOMES, A. R. et al. (org.). *Omni Tempore – Atas dos Encontros da Primavera 2020*. Porto: FLUP, 2021. p. 115-141. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id03id1546id2900&-sum=sim>. Acesso em: 3 set. 24.
- MACHADO, J. B. O léxico obsceno na prosa medieval portuguesa. In: SECÇÃO de Linguística - Departamento de Estudos Portugueses e de Estudos Românicos (org.). *Mario Vilela*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p. 377-386.
- NASCIMENTO, D. S. M. Barregania e perdão no reinado de D. João II. *Revista De História*, Juiz de Fora, v. 22, n. 1, 2016, p. 187-205.
- PEREIRA, I. R. A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses. *Lusitania Sacra*. Lisboa: Centro de Estudos de História Eclesiástica, 1978, p. 37-74.
- SILVA, E. O. *Entre a batina e a aliança: das mulheres de padres ao movimento de padres casados no Brasil*. Orientadora: Eleonora Zicari Brito. 2008. 323 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade de Brasília, 2008.
- SILVA, E. O. “Quem chegar por último é mulher do padre”: as Cartas de Perdão de concubinas de padres na Baixa Idade Média portuguesa. *Cadernos Pagu* (37), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, julho-dezembro de 2011, p.357-386.
- SILVA, E. O. Sacerdotes e maridos: a crise do celibato e a formação do Movimento de Padres Casados no Brasil contemporâneo. *Revista Múltipla* 22(28), Brasília, junho de 2010, p. 55-77.

- TRIGATTI, H. M. *As mulheres à margem do Direito medieval - transgressoras, infradoras e pecadoras*. Orientador(es): Filomena Barros, Luís Filipe Simões Dias de Oliveira. 2019. 133 f. Dissertação (Mestrado em História do Mediterrâneo Islâmico e Medieval) – Universidade de Évora – Escola de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa – Faculdade de Letras Universidade do Algarve, Évora, Portugal, 2019.
- VELOSO, W. R. Reflexões sobre a relação entre o cristianismo e o processo de institucionalização do regramento sexual na Idade Média a partir dos Concílios Lateranenses. *NEArco Revista Eletrônica de Antiguidade*, Rio de Janeiro, 2008, p. 162-172.

Fronteiras culturais entre cristãos e muçulmanos: um olhar a partir das vestimentas em Portugal na Baixa Idade Média

Merlim Miriane Malacoski¹

Introdução

Mais do que o tecido que cobre o corpo e protege do rigor do tempo, o vestuário carrega em si elementos de identidade e coletividade, de status social e preocupação moral. A forma de vestir de diferentes grupos e indivíduos teve ao longo da história humana implicações jurídicas e sociais muito particulares (Macedo, 2003, p. 2). No caso da Península Ibérica nos séculos finais da Idade Média, as vestimentas - bem como os seus usos e regulações - nos ajudam a lançar olhares sobre sociedades marcadas pelos entrelaçamentos culturais entre cristãos, muçulmanos e judeus, e pelas tentativas do poder cristão de limitar as interações entre esses grupos.

A partir da análise de documentos do reino de Portugal sobre os trajes das comunidades islâmicas nos séculos XIV e XV, em especial as cartas régias de D. Pedro I (1359), D. João I (1390) e D. Duarte (1436) e a ordenação “*Dos trajos, que haõ de trazer os Mouros*” de D. Afonso V (1447), levantaremos neste trabalho reflexões sobre o papel da vestimenta no processo de distinção e exclusão dos muçulmanos nas cidades portuguesas, e sobre as relações cotidianas entre as diferentes comunidades religiosas.

Espaço de conexões e tensões entre cristãos, muçulmanos e judeus, as cidades medievais portuguesas se constituíam, nos séculos finais da Idade Média, como ambientes fronteiriços em que a convivência entre esses grupos era matizada por

¹ Graduanda em História na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Membro do Meridianum - Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais (UFSC). E-mail: merlim.malacoski@gmail.com

uma série de questões culturais e sociais - cujo impacto se estendia ao estatuto jurídico de cada comunidade; sua distribuição no espaço citadino; e também nas relações e elementos do cotidiano, como a alimentação, o trabalho, e, claro, o vestuário.

Mas o que prevalece no contexto das relações entre cristãos e muçulmanos: os conflitos ou as aproximações? A historiografia sobre o tema por muito tempo operou de forma dualista: de um lado, uma visão das “sociedades medievais como bastiões da tolerância em que os membros da três religiões vivem uma ‘multiculturalidade’ sem mácula”. (Farelo; Fialho, 2019, p 37). De outro, a ideia de uma oposição radical entre cristãos e as “minorias judaica e islâmica, sob pano de fundo de um relacionamento pontuado pelo conflito.” (Farelo; Fialho, 2019, p 37).

A fim de compreender um contexto que possui nuances muito mais complexas, esta análise dialoga com autores como a historiadora portuguesa Maria Filomena Lopes de Barros, que defende a possibilidade de trabalhar o conceito de convivência entre cristãos e muçulmanos para além do “binómio de tolerância/intolerância, que se esgota em si mesmo, numa circularidade redutora de qualquer reflexão científica”. (Barros, 2015, p. 128). A noção de convivência não seria, portanto, uma ideia utópica de harmonia, “mas antes uma complexa dialética de fatores inter sociais e interpessoais, variável em função dos contextos analisados.” (Barros, 2015, p. 128).

Outros diálogos historiográficos centrais para esta pesquisa são os conceitos de transculturalidade e entrelaçamentos transculturais. Desenvolvida por autores alemães como Wolfgang Welsch, Michel Borgolte, a ideia de transculturalidade começou a ser explorada na medievalística brasileira a partir da pesquisa de Aline Dias da Silveira, que defende que “pela perspectiva da transculturalidade não existe cultura pura, todas são híbridas, nas quais diferentes elementos, de origens quase sempre dificilmente identificáveis, misturam-se, formando algo novo.” (Silveira, 2029, p. 221).

Já o conceito de entrelaçamentos transculturais apresenta-se como uma forma de pensar as conexões e interações do medievo em grande e pequena escala:

Diante do problema de lidar com modelos teóricos de grande escala e, ao mesmo tempo, com problemas práticos de pequena escala no jogo analítico da macro e microanálise, apresenta-se uma alternativa que pode balancear entre sistemas culturais abrangentes e o modo de sua efetivação, ou não, em espaços menores. Por exemplo, favorecendo análises comparativas mais específicas que selecionam elementos de um fenômeno macro de trocas e transformações em um local e espaço de pequena escala, como sugere Matthias M. Tischler no editorial do primeiro número do *Journal of Transcultural Medieval Studies* (2014). (Silveira, 2029, p. 221).

A relação entre a macro e a microanálise também é relevante aqui para situar temporalmente as diversas dinâmicas sociais e implicações jurídicas que permeiam o processo de delimitação de fronteiras entre a maioria cristã e as minorias judaica e muçulmana ao longo dos séculos XIV e XV. Nesse sentido, a história da convivência religiosa nas cidades portuguesas do medievo é, segundo autores como Mario Farello e Manoel Fialho, em grande medida, uma análise de momentos:

Momentos longos, como a duração de um reinado, durante os quais se tem procurado esclarecer a factologia de relacionamento propiciada pelas ações das forças dirigentes em presença (coroa, igreja, concelhos). Mas também momentos mais curtos, destinados a serem compreendidos à luz das interações quotidianas e dos conflitos entre a maioria cristã e as minorias confessionais decorrentes de ações pessoais ou coletivas, sancionáveis ou não. (Farello; Fialho, 2019, p. 37).

Além disso, os entrelaçamentos culturais aqui abordados estão situados no contexto das relações de poder entre os grupos - neste caso, do domínio cristão no reino português. É a partir do cristão que se estabelece a alteridade e a “construção ideológica de uma hierarquização confessional: a nível social e simbólico, as minorias étnico-religiosas encontram-se subordinadas aos cristãos e os respectivos comportamentos a uma progressiva expressão pública da *Christianitas*”. (Barros, 2016, p. 38).

O aspecto vestimentário nos parece um bom ponto de partida para pensar essas relações. Isso porque no contexto da cristandade medieval, diferenciar o cristão e o outro era importante não só do ponto de vista teológico, mas também político e social. Nesse sentido, os itens de vestuário se constituíam como um elemento visível dessa distinção e exteriorizavam a ordem estabelecida. “Romper com tal imagem implicava em suscitar escândalo e em tornar-se estranho ao grupo que os indivíduos pertenciam, podendo os transgressores virem a ser reprovados ou condenados.” (Macedo, 2003, p. 4).

É a partir de aspectos relacionados às vestimentas - seus usos e regulações - que vamos discutir neste trabalho, ainda que de forma incipiente, o modo como as fronteiras culturais entre cristãos e muçulmanos se tornaram difusas no território português. Levantando, assim, questões como: quais eram as regulamentações acerca das vestimentas da população islâmica em Portugal ao longo dos séculos XIV e XV? Como elementos de identidade, dinâmicas de trabalho e interações cotidianas afetavam a aplicação dessas leis? De que forma os usos, influências e transgressões no vestuário podem evidenciar relações sociais entre essas comunidades?

Muçulmanos em Portugal nos séculos XIV e XV

As conexões, conflitos e interações entre cristãos, judeus e muçulmanos constituíram ao longo do medievo uma complexa teia de relações sociais, com implicações nas legislações do reino, no trabalho e no cotidiano das cidades portuguesas. Não nos aprofundaremos aqui nas diferentes formas de inclusão e exclusão das comunidades religiosas desde a formação do reino de Portugal até a expulsão de judeus e muçulmanos no final do século XV. Também não trataremos das especificidades referentes às comunidades judaicas - os judeus aparecem aqui sobretudo no contexto das regulamentações que versam sobre as duas minorias. No entanto, para compreender as dinâmicas de diferenciação social dos muçulmanos por parte do poder cristão é preciso vislumbrar - ainda que de forma breve - o contexto em que viviam as comunidades islâmicas em Portugal nos séculos XIV e XV.

Elementos de exclusão de muçulmanos e judeus passaram a ser incluídos de forma gradativa nas legislações dos reinos cristãos, especialmente a partir do século XIII:

Se, numa primeira fase, os reis são os naturais protetores de judeus e muçulmanos, a ansiedade pela diferença evolutivamente se impõe, confluindo, no século XV, com uma série de medidas, de facto exclusoras da própria presença legitimada das minorias. (Barros, 2016, p. 90).

Um marco importante neste processo foram as ações de isolamento de judeus e muçulmanos em bairros próprios, bem como medidas que limitavam a sua circulação nos demais espaços das cidades. Em 1361, nas Cortes de Elvas, representantes populares pediam a D. Pedro I que houvesse uma separação espacial entre cristãos e as minorias confessionais. A alegação era de que, em alguns lugares do reino, muçulmanos e judeus estavam vivendo “misturados entre os cristãos” e fazendo “algumas coisas desordenadas de que os cristãos recebem escândalo e nojo.” (Cortes, 1986, p. 52). O monarca determinou então que ““nas vilas grandes’ e noutros lugares onde houvesse mais de dez moradores, lhes fosse designado espaço separado para aí se instalarem, numa medida que se transforma em ordenação geral do reino” (Barros, 2016, p. 99).

Aqui é importante destacar que esses grupos já viviam, em muitos casos, em comunidades agrupadas geograficamente nos espaços dos principais centros urbanos. Em Lisboa, por exemplo, durante o governo islâmico os judeus já viviam em uma região que depois se constituiu na Judiaria Velha. No caso dos muçulmanos, os primeiros registros da mouraria datam de meados do século XIII. (Farelo; Fialho, 2019). Portanto, o que está em evidência aqui não é necessariamente a criação de moura-

rias e judiarias, uma vez que muitos desses espaços já existiam, mas sim o caráter obrigatório desses bairros, que “revela uma percepção progressivamente mais hierarquizada e estanque das comunidades étnico-religiosas, num decisivo intento de exclusão”. (Barros, 2016, p. 100).

À segregação dos bairros juntaram-se nos anos seguintes outras medidas de delimitação da circulação nos espaços da cidade e das interações com cristãos. Em 1366, D. Pedro I proíbe as mulheres cristãs de entrarem sozinhas na mouraria de Lisboa, e os judeus e muçulmanos de circularem fora de seus bairros depois do pôr-do-sol (Barros, 2016). Tais leis, inicialmente voltadas para a cidade de Lisboa, posteriormente passaram a ser aplicadas em todo o reino.

Restringir a moradia e a circulação em determinados horários, no entanto, não impedia a convivência entre cristãos, muçulmanos e judeus. Especialmente considerando que membros dos três grupos realizavam as mesmas atividades artesanais, em espaços similares. Exceções e adaptações das normas eram feitas, em alguns casos, justamente por conta das dinâmicas de trabalho. Judeus e muçulmanos que eram médicos e cirurgiões, ou mesterais encarregados de tarefas de manutenção e obras, por exemplo, podiam entrar na casa de cristãos para exercer seu ofício - algo proibido para os demais membros dessas comunidades. (Farelo; Fialho, 2019).

Uma completa separação dos grupos não era, portanto, possível de ser concretizada no contexto das dinâmicas de trabalho e convívio das cidades. Por isso, “a restrição da visibilidade das minorias no espaço público acompanhava-se, algo paradoxalmente, com medidas favorecedoras de uma melhor e mais rápida identificação dos membros da comunidade” (Farelo; Fialho, 2019, p. 43), sendo o vestuário uma das principais formas de garantir essa distinção.

A regulamentação da vestimentas como forma de diferenciação do outro

No contexto da cristandade medieval, distinguir quem era cristão de quem seguia outro credo era importante não apenas do ponto de vista teológico, mas também em relação aos aspectos políticos e sociais. “A construção da *respublica christiana* necessariamente estabelece fronteiras entre os cristãos e o outro, numa conceção da alteridade que objetiva excluir esses infieis do corpo dos crentes. A legislação dos reinos cristãos concretizará as medidas correspondentes.” (Barros, 2019, p. 95). O uso de distintivos religiosos-raciais cumpria, portanto, o papel de marcar aque-

les que faziam parte de uma comunidade ou religião “que não é a religião oficial da sociedade dominante e que é intimamente desprezada, ainda que seja tolerada” (Abadia, 1983, p. 596, tradução nossa)².

A indumentária era um elemento crucial para estabelecer essa distinção, uma vez que as vestimentas traziam consigo traços da identidade das minorias religiosas, conforme ressalta José Rivair Macedo:

Sem dúvida, a vestimenta é um signo de distinção. Entre as funções que desempenha nos diferentes conjuntos culturais, somam-se a de proteção contra os rigores da natureza, a busca de segurança física e moral, mas também o desejo pessoal de embelezar e diferenciar-se dos semelhantes, de ostentar certa posição ou certo status e, deste modo, impor-se perante o grupo. Ela passa a ser um signo, um elemento signifiicante. Cumpre reconhecer a dimensão simbólica e ritual associada ao modo de se vestir, e que o grupo inscreve nos indivíduos que o compõem um discurso social, avaliando-o, enquadrando-o ou rejeitando-o. Há que se considerar, pois, o problema das atitudes e comportamentos em relação ao vestuário, e que ao se vestir as pessoas ficam expostas a um leque variado de considerações morais. (Macedo, 2003, p. 6).

Diversos registros legais dos séculos XIII ao XV evidenciam a preocupação dos poderes régio e eclesiástico com a confusão de identidade visual entre cristãos e não-cristãos em toda a Península Ibérica. Essa necessidade de estabelecer uma diferenciação do vestuário, porém, tem suas raízes em um processo mais amplo de construção da identidade europeia cristã, que tem o IV Concílio de Latrão (1215) como um marco importante (Barros, 2015, p. 126).

O cânone LXVIII do concílio determinava que houvesse uma distinção vestimentária das minorias judaica e muçulmana que viviam em reinos cristãos: “Para evitar essas uniões reprováveis (*dampnate commixitionis*) é determinado que, em toda ‘a província dos cristãos, e em todo o tempo’, tais pessoas de um e de outro sexo, se distingam publicamente dos cristãos pelo vestuário.” (Macedo, 2003, p. 6). Ou seja, essas marcações, expressas em itens da indumentária, representavam uma tentativa de impedir casamentos e relações sexuais entre pessoas de diferentes credos.

Sobre as regulamentações a respeito das vestimentas, comumente chamadas de leis suntuárias - é importante destacar que, embora essas determinações partissem da Igreja, esta não tinha poder para legislar sobre os muçulmanos e os judeus.

2 “que no es la oficial de la sociedad dominadora, y que se desprecia intimamente, aunque se tolere.”

Por isso, as autoridades eclesiásticas incluíam essas normatizações ao seu corpo legislativo, mas “atribuíam a execução da norma ao braço secular, ordenando aos príncipes que castigassem os transgressores mediante penas apropriadas.” (Macedo, 2003, p. 6).

No caso do IV Concílio de Latrão, a transposição secular do cânone LXVIII ocorreu gradativamente nas décadas seguintes e de formas distintas nos reinos cristãos da Europa. A primeira incorporação das leis suntuárias às regulamentações seculares foi feita pelo rei da Hungria, André II, em 1232; no território francês essa transposição ocorreu em 1283. (Macedo, 2003, p. 6). Na Península Ibérica, porém, houveram resistências à aplicação das leis suntuárias, conforme demonstra Rivair Macedo:

Em Aragão, já em 22/12/1228 Jaime I, o Conquistador, obrigou os judeus a usar sinal distintivo em público, mas em Castela Fernando III mostrou alguma relutância em fazer o mesmo, uma vez que parte da comunidade judaica ameaçava abandonar o reino e migrar para terras sob domínio islâmico, tal a indignação que sentiram. O rei pleiteou a Honório III a suspensão da medida e foi atendido pelo papa, conforme carta datada de 13/04/1219, do Arquivo da Igreja Metropolitana de Toledo. (Macedo, 2003, p. 7).

O que, é claro, resultou em pressões clericais para que os símbolos de distinção fossem impostos às minorias religiosas. No caso específico de Portugal, em 1289, o clero se queixava a D. Dinis, que este estava favorecendo os judeus e que não tinha aplicado as leis suntuárias estabelecidas na norma canônica (Macedo, 2003, p. 6). Ao longo do século XIII, porém, os monarcas portugueses não parecem ter se esforçado muito para atender aos pedidos do poder eclesiástico. Tanto que as primeiras referências sobre a imposição de um vestuário específico para os muçulmanos em Portugal aparecem apenas com D. Afonso IV (1325- 1357), ou seja, mais de cem anos depois (Barros, 2019, p. 96).

Aqui é possível notar que a incorporação cânone LXVIII nas leis seculares da Península Ibérica ocorreu de forma mais lenta e “sofreu matizes e adaptações, o que nos sugere terem os executores da norma percebido melhor as especificidades de cada uma das comunidades votadas à discriminação” (Macedo, 2003, p. 7). Mas apesar da demora em relação a outros reinos e das adaptações realizadas, as distinções vestimentárias passaram a fazer parte das leis seculares. No caso de Portugal, os códigos de vestuário de judeus e muçulmanos já estavam plenamente enraizados na legislação do reino no final do século XIV. (Macedo, 2003, p. 17).

Dos trajos, que haõ de trazer os mouros: o uso de aljubas e albornozes

Foram várias as regulamentações acerca das vestimentas da população islâmica em Portugal ao longo dos séculos XIV e XV. Algumas delas versavam tanto sobre o vestir dos muçulmanos quanto dos judeus, outras eram dirigidas de forma mais específica aos trajes da comunidade islâmica.

Direcionaremos aqui nossos olhares para um elemento que se faz presente em várias dessas regulamentações: o uso de aljubas e albornozes. A aljuba era um tipo de túnica ampla, uma “vestidura mourisca, comprida e com mangas. Aljubas [...] permitiam-se aos Mouros, que ficaram em Portugal”. (Viterbo, 1865, p. 62). Já o albornoz era um manto longo de lã grossa e com capuz, geralmente de cor branca, usado pelos árabes e berberes em todo o Norte da África. (Burnous, 1910, p. 855). Ou seja, duas peças³ de vestuário tipicamente islâmicas.

Nas fontes escritas cristãs, os trajes são mencionados em uma carta régia de 18 de fevereiro de 1359, em que D. Pedro I responde à Comuna muçulmana de Moura, que pede a “dispensa do uso das aljubas e albornozes enquanto aqueles trabalhassem na lavoura, pois eram pobres e isto lhes constituía agravo. Além disso, pediam que lhes fosse dispensado o uso de aljubas com mangas largas, ‘de dous palmos de ancho’.”(Macedo, 2003, p. 15). O rei atendeu o pedido, permitindo que as mangas fossem menores e liberando os muçulmanos do uso de roupas que atrapalhavam suas atividades laborais. D. Pedro I, porém, manteve a “determinação da obrigatoriedade das aljubas e albornozes, ‘de qualquer pano segundo as pessoas forem’, com ‘quartos diante nos peitos’ sobre todos os trajes, ‘de guisa que sejam conhecidos por mouros’ (Barros, 2016, p. 43). Ou seja, a dispensa do uso das aljubas e albornozes era apenas durante o trabalho no campo. Nas demais situações, inclusive no deslocamento até as lavouras, os muçulmanos tinham que portar vestes que os distinguíssem dos cristãos que circulavam nos mesmos espaços.

Ainda no século XIV, uma carta de D. João I, datada de 3 de dezembro de 1390, reforçava uma série de determinações dos monarcas anteriores no sentido de impedir as relações interpessoais entre os cristãos e as demais minorias religiosas do reino.

3 No artigo *Muslim Dress in Medieval Portugal: textual evidence in the context of the iberian peninsula*, Maria Filomena Lopes de Barros levanta a possibilidade dos termos aljuba e albornoz terem sido empregados como sinônimos para designar uma grande túnica/capa exterior usada pelos muçulmanos.

No documento, o rei estabeleceu que judeus e mouros não poderiam sair de seus bairros durante a noite e determinou que “os judeus portassem sinães vermelhos de certa medida por serem bem divisados. E os mouros aljubas.” (Macedo, 2003, p. 17).

Uma fonte importante sobre a regulamentação dos trajes muçulmanos e que também trata do uso de aljubas e albornozes é a ordenação *Dos trajos, que haõ de trazer os Mouros*, presente nas *Ordenações Afonsinas*, documento publicado em 1447 durante o reinado de D. Afonso V. A ordenação resgata o conteúdo de uma carta de D. Duarte, datada de 22 de novembro de 1436, na qual o rei recebeu uma reclamação dos representantes da mouraria de Lisboa a respeito do Alcaide Pequeno, que teria proibido os muçulmanos de usarem albornozes. D. Duarte atendeu, então, o pedido dos representantes da mouraria, autorizando que a população islâmica de Lisboa usasse os albornozes, uma vez que se tratava de um traje cujo uso remontava à “terra dos mouros.” (Barros, 2019, p. 95).

A carta, destinada à comuna islâmica de Lisboa, não consta nos documentos da chancelaria de D. Duarte. Seu conteúdo, porém, serviu de base para a ordenação de D. Afonso V que estabeleceu as roupas que os muçulmanos deveriam usar em todo o território português: aljubas com aljubetes e com mangas largas. Além disso, os albornozes precisavam ser fechados na frente e o traje deveria incluir escapulários e/ou capuzes. Aqueles que não cumprissem com a determinação teriam suas roupas confiscadas e seriam presos: “trazendo as ditas roupas, se nom forem taaes, como devem, segundo suso he declarado, percaõ-nas, e jaçam na cadea quinze dias.” (Ordenações. Livro II, 1998, p. 537).

O que nos chama a atenção aqui é que no discurso da carta de D. Duarte, utilizada como fonte para ordenação, o dever dos muçulmanos de usar os trajes mouros é apresentado quase como se fosse um direito. Enquanto isso, o conteúdo da Ordenação Afonsina é mais categórico e estabelece uma norma jurídica com pena prevista para os infratores (Macedo, 2003, p. 22). Essa tentativa de borrar as fronteiras entre a imposição de um dever e a concessão de um direito nos levam a questionar se vestir aljubas e albornozes era, de fato, um desejo dos muçulmanos, uma imposição externa - ou, ainda, um pouco dos dois.

Nesse sentido, é importante considerar que mesmo em um contexto de regulamentações restritivas, as comunidade muçulmanas procuravam manter traços da sua identidade e de sua cultura - seja na preparação diferenciada dos alimentos; ou na insistência de se produzir documentos oficiais escritos em árabe, mesmo depois da prática ser proibida. (Farelo; Fialho, 2019, p 40). Ou seja, é plausível considerar

que para os muçulmanos, as regulamentações das vestimentas poderiam representar, em alguma medida, um reforço de parâmetros identitários, que se materializam no designado *traje de mouros*.” (Barros, 2019, p. 99).

Fato é que o uso dos albornozes ainda rendeu pano para manga ao longo do século XV, retomando a questão da regulamentação do vestuário como empecilho às atividades laborais. Em 1454, por exemplo, os muçulmanos se queixaram a D. Afonso V sobre a obrigatoriedade de usarem os albornozes fechados na frente, o que atrapalhava seu trabalho. A decisão do monarca foi favorável às demandas dos trabalhadores islâmicos, mas acabou sendo revogada por D. João II, em resposta às intervenções de representantes populares nas Cortes de Évora-Viana de Alvaro, de 1482 (Barros, 2019, p. 99).

Percebemos, assim, que a trajetória das normas sobre a forma como os muçulmanos deveriam se vestir segue, em linhas gerais, um caminho similar ao das medidas de restrição da circulação nos espaços públicos. São elementos de um processo de alargamento da delimitação das fronteiras entre a maioria cristã e as minorias religiosas, em que muçulmanos e judeus passaram a ser cada vez mais fechados em seus bairros e em suas roupas, até sua expulsão no fim do século XV.

Considerações finais

Examinar as fronteiras da convivência entre cristãos e muçulmanos em Portugal no medievo é uma tarefa bastante complexa, pois está envolta em uma série de fatores e de momentos de tensão e aproximação. Explorar as nuances desse espaço fronteiriço, no entanto, nos ajuda a compreender as dinâmicas sociais entre essas comunidades.

Nas cidades portuguesas - assim como em diferentes espaços da Península Ibérica - cristãos, muçulmanos e também os judeus caminhavam, trabalhavam e circulavam pelas mesmas ruas. Tornando, a partir das interações cotidianas, mais difusas as fronteiras entre culturas e costumes. “Práticas como a dança, a comida ou a música assumiram formas tão fluídas na zona das fronteiras culturais” (Silveira, 2013, p. 146), deixando, de certa forma, de serem eficazes para estabelecer limites identitários.

Neste contexto, a vestimenta - expressão visual e externa de sentidos, morais e identidades - era ao mesmo tempo uma marca do entrelaçamento cultural, como também um recurso utilizado na tentativa de estabelecer uma separação visível entre os membros de diferentes comunidades religiosas. Seu papel de distinção oficial não deixou de ser repetidamente reforçado ao longo dos últimos séculos da Idade Média, evidenciando, assim, uma constante preocupação dos poderes, sobretudo o eclesiástico e o régio, em regulamentar o modo como as pessoas se vestiam.

A importância das vestimentas como elemento de diferenciação do outro no reino português, no entanto, não é determinada apenas pelas normas oficiais. A necessidade de reiteraões e adaptações das regulamentações de vestuário, principalmente a partir da pressão dos grupos que estão sendo regulados, é permeada por questões de identidade, dinâmicas de trabalho e interações cotidianas. Questões essas que demonstram como a Península Ibérica medieval ainda é um campo rico de possibilidades de análise da convivência entre cristãos e as minorias confessionais. Menos a partir de uma lógica de tolerância *versus* intolerância e muito mais como um olhar para as *desvairadas gentes* que circulavam pelas ruas das cidades.

Referências

Fontes

- ORDENAÇÕES Afonsinas: Livro II. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. 594 p. Reprodução «fac-símile» da edição feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra, no ano de 1792. Disponível em: <https://gulbenkian.pt/publications/ordenacoes-afonsinas-livro-ii/>. Acesso em: 01 dez. 2024.
- CORTES Portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357- 1367). Eds. A. H. de Oliveira MARQUES; Nuno José Pizarro DIAS. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986, art. 40º, p. 52. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/150820>. Acesso em: 01 dez. 2024.

Bibliografia

- BARROS, Maria Filomena Lopes de. Conviver na Cidade: muçulmanos na mouraria de lisboa nos séculos XV e XVI. In: SABATÉ, Flocel (ed.). *Formes de convivència a la baixa edat mitjana*. Lleida: Pagès Editors, 2015. p. 127-142. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10174/17593>. Acesso em: 01 dez. 2024.
- BARROS, Maria Filomena Lopes de. Judeus, cristãos e muçulmanos no Portugal Medieval. *Praça Velha*: Revista Cultural da Guarda, Guarda, n. 36, p. 37-54, 2016. Disponível em: https://www.oasisbr.ibict.br/vufind/Record/RCAP_941c6c-5c41f0d634be1334431679d108. Acesso em: 01 dez. 2024.
- BARROS, Maria Filomena Lopes de. Muslim Dress in Medieval Portugal: textual evidence in the context of the iberian peninsula. In: OWEN-CROCKER, Gale R.; BARRIGÓN, María; BEN-YEHUDA, Naḥum; SEQUEIRA, Joana (ed.). *Textiles of Medieval Iberia: cloth and clothing in a multi-cultural context*. Martlesham: The Boydell Press, 2022. Cap. 8. p. 189-205.

- BURNOUS. In: VÁRIOS (org.). *The Encyclopaedia Britannica*: volume IV “bulgaria” to “calgary”. 11. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1910. p. 855. Disponível em: https://archive.org/details/Encyclopaediabri04chisrich_201303/page/n893/mode/2up. Acesso em: 01 dez. 2024.
- FIALHO, Manuel, FARELO, Mário. O lugar de cada um na Lisboa Medieval. In: FERNANDES, Paulo Almeida, ANTUNES, Ana Paula (org). *Lisboa Plural - Convivência/Coexistence (1147-1910)*. 2019. p. 22-51. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/92691>. Acesso em: 01 dez. 2024.
- MACEDO, José Rivair. Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV. *Le Moyen Age vu d'ailleurs*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2003. p. 1-24. Disponível em: <https://pem.historia.ufrj.br/arquivo/joserivair002.pdf>. Acesso em: 01 dez. 2024.
- SILVEIRA, Aline Dias da. Fronteiras da Tolerância e Identidades na Castela de Afonso X. In: FERNANDES, Fátima Regina (org). *Identidades e fronteiras no medievo ibérico*. Curitiba: Juruá, 2013. p. 127-149. Disponível em: <http://opac.regesta-imperii.de/id/2433975>. Acesso em: 01 dez. 2024.
- SILVEIRA, Aline D. da. História Global da Idade Média: estudos e propostas epistemológicas. *Revista Roda da Fortuna*, [S. l.], v. 8, n. 2, 2019. p. 210-236. Disponível em: https://www.academia.edu/43378683/Hist%C3%B3ria_Global_da_Idade_M%C3%A9dia_Estudos_e_propostas_epistemol%C3%B3gicas . Acesso em: 01 dez. 2024.
- VITERBO, Fr. Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidario das palavras, termos, e frases antiquadas da lingua portugueza*. 2. ed. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865. 2 Tomos. Disponível em: <https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/records/item/68639-elucidario-das-palavras-terminos-e-frases-que-em-portugal-antigamente-se-usaram-e-que-hoje-regularmen>. Acesso em: 01 dez. 2024.

Hécate e Hermes na mitopoética¹

Jaqueline Da Silva²

Os Deuses nas Fontes

Na espiritualidade da Grécia Antiga, Hécate e Hermes desempenhavam papéis importantes. Suas áreas de influência estavam ligadas aos conceitos de intermediação e transição, essenciais para entender o divino e o místico. Na Grécia Antiga, o sagrado estava profundamente enraizado na sociedade, e se manifestava em diversos aspectos da vida cotidiana. O povo grego vivenciava o sagrado através de rituais, festivais e a veneração de um panteão de deuses. Essas práticas religiosas e mitológicas eram uma maneira de transcender o mundo profano, conectando-se com o divino e integrando o sagrado em sua existência diária.

O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganzandere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural (...) ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano (Eliade, 1992, p. 12).

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

2 Aluna do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião. E-mail: jaqueline-macedogalvaodeoliveir@gmail.com.

De acordo com Eliade o sagrado é uma realidade completamente diferente das coisas comuns ou naturais que conhecemos. Embora tentemos descrever o sagrado usando palavras e conceitos que vêm do nosso mundo cotidiano, essas palavras são limitadas e não conseguem capturar o que o sagrado realmente é. A linguagem que usamos para falar sobre o sagrado é apenas uma tentativa de sugerir algo que está além da nossa experiência normal. A presença dos deuses no imaginário não era incomum, assim vamos falar de duas figuras que faziam parte do sagrado naquele imaginário grego antigo, Hécate de muitos caminhos, e o deus Hermes de sandálias aladas, perpassaram o imaginário de distintas maneiras e aqui Tentamos entender como a imagem de ambos chegam à ótica ocidental.

A figura sagrada da deusa Hécate, adorada como deusa da magia e dos mistérios noturnos, tem sua ligação com os limiares, tanto físicos quanto espirituais, e está profundamente relacionada com as ideias de passagem e transformação. Estas ideias são centrais nos rituais e no imaginário grego, pois as fontes clássicas frequentemente mencionam Hécate em contextos que sublinham sua natureza tríplice e sua capacidade de transitar entre diferentes reinos.

Deméter se depara com a deusa Hécate que porta duas tochas e pode ouvir os gritos da deusa Perséfone. Hécate apesar de ter ouvido não pode ver quem era o raptor da jovem deusa, então Hécate leva Deméter até Hélios, o deus sol que tudo vê. O deus sol diz à Deméter que o responsável pela situação é o próprio Zeus, que permite que Aidoneu, leve a força a deusa Perséfone para que ela se tornasse sua esposa. Hélios mesmo entendendo a dor de Deméter tenta confortá-la dizendo que por pior que seja a perda da filha, o partido não era indigno, pelo contrário, Aidoneu dos partidos era o melhor. Além de ter um domínio próprio, que era o submundo, e soberano e comandante de todos os seres que lá habitam (Silva, 2021, p. 41- 42).

No *Hino Homérico a Deméter*, por exemplo, Hécate aparece como uma figura que testemunha e participa da busca por Perséfone. A deusa não apenas ouve os gritos de Perséfone como ajudou a deusa diurna durante toda a sua busca até a deusa Demeter ter consciência do paradeiro de sua filha Perséfone. Não apenas aqui a deusa Hécate se faz relevante, mas também na *Theogonia* e nos hinos órficos, onde também se encontra a figura do amado e diurno Hermes.

Depois que o baritonante, longividente Zeus, ouviu isso,
enviou, para o Érebo*, o Argifonte* de bastão dourado,
a fim de que, seduzindo Hades* com brandas palavras,
conduzisse a pura Perséfone* da treva nevoenta
para a luz junto aos deuses, a fim de que sua mãe,

vendo-a com os próprios olhos, pusesse fim à cólera.
 Hermes não desobedeceu. Rápido, arremessou-se sob o covil da terra
 com impetuosidade, deixando a sede Olímpia*.
 Encontrou o senhor da casa no seu interior,
 deitado no leito com a veneranda esposa, que
 muito contrariada agia, com saudade da mãe.
 (Hino Homérico a Demeter, vs, 334-344).

Neste trecho, podemos ver que o deus Hermes tem a capacidade de ir até o submundo, revelando seu papel como psicopompo, ou seja, aquele que guia as almas. Hermes, conhecido como o mensageiro dos deuses, consegue mover-se livremente entre o mundo dos deuses, dos mortais e do submundo. No *Hino Homérico a Deméter*, ele recebe a tarefa de guiar Perséfone de volta à luz, mostrando sua função de psicopompo ao facilitar essa transição. Hermes aparece frequentemente na literatura clássica, como nas obras de Homero e Hesíodo, onde é retratado como o intermediário entre os mundos divino e humano.

Nem porque filha única menos partilhou de honra
 e de privilégio na terra e no céu e no mar
 mas ainda mais, porque honra-a Zeus.
 A quem quer, grandemente dá auxílio e ajuda,
 no tribunal senta-se junto aos reis venerandos,
 na assembléia entre o povo distingue a quem quer,
 e quando se armam para o combate homicida
 os homens, aí a Deusa assiste a quem quer
 e propícia concede vitória e oferece-lhe glória
 (Theogonia, vs. 424-433).

Na *Theogonia* de Hesíodo, a distribuição dos *timai*³ (domínios e honras) é um tema importante. Cada divindade recebe sua área de atuação específica, conforme determinado por Cronos e, posteriormente, por Zeus. No caso de Hécate, apesar de ser filha única, ela não recebe menos honra. Pelo contrário, Hesíodo destaca que Zeus a honrou ainda mais, concedendo-lhe grande poder e influência sobre a terra, o céu e o mar. A citação da *Theogonia* mostra que Hécate tem a capacidade de ajudar e favorecer quem ela deseja, seja nos tribunais, nas assembleias ou nos campos de batalha, concedendo vitória e glória àqueles que ela escolhe (Theogonia, vs 424-433).

3 *Timai* são as honras ou domínios que são atribuídas aos deuses por Hesíodo. Na *Theogonia* de Hesíodo vemos uma distribuição de *timai* entre os deuses, cada divindade possui seu domínio próprio, conforme a distribuição estabelecida ora por Cronos, ora por Zeus (Silva, 2021, p. 16).

Hécate compartilha alguns aspectos com Hermes, como o papel de intermediária entre diferentes mundos e a função de psicopompo (guia das almas). No entanto, Hesíodo a apresenta com um papel mais abrangente. Além de ser uma deusa ligada à transição entre a vida e a morte, Hécate também é associada à magia e aos mistérios noturnos, o que a diferencia de Hermes, que é mais conhecido como mensageiro dos deuses. Hesíodo atribui a Hécate um status especial, conferindo-lhe múltiplos domínios, e enfatiza sua importância tanto no mundo dos vivos quanto no submundo.

Diligente no estábulo com Hermes aumenta o rebanho de bois e a larga tropa de cabras e a de ovelhas lanosas, se o quer no seu ânimo, de poucos avoluma-os e de muitos faz menores (Theogonia, Hesíodo, vs 444-447).

Ao examinar as funções e atributos das divindades gregas, podemos entender melhor como os antigos gregos percebiam o mundo ao seu redor e como interagiam com o sagrado e o profano, a vida e a morte. Isso também revela como eles estruturavam suas práticas religiosas e espirituais. Um exemplo é o deus Hermes, que na Teogonia de Hesíodo, é descrito como aquele que pode influenciar o crescimento dos rebanhos de bois, cabras e ovelhas. Se ele desejar, Hermes pode aumentar ou diminuir a quantidade de animais, o que mostra seu poder sobre a prosperidade e a vida cotidiana (Teogonia, Hesíodo, vs 444-447). Além de ser o mensageiro dos deuses, ele também tem controle sobre aspectos práticos e terrenos, como os rebanhos, o que o liga tanto ao sagrado quanto às atividades comuns dos mortais. Vamos então explorar como as divindades helênicas, como Hermes, são representadas nas fontes mitológicas e como essas representações variam.

Hécate e Hermes no imaginário sagrado

Hécate e Hermes são deuses com características especiais que os ligam ao sagrado e ao mundo dos humanos. Hermes é um deus que representa o movimento e a comunicação entre os deuses e os humanos. Ele ajuda a conectar o mundo visível ao invisível, sendo uma figura importante em rituais de passagem. Hécate, por sua vez, é associada ao mistério e ao poder da força feminina, sendo frequentemente invocada em momentos de mudança e proteção. Esses dois deuses supostamente podem refletir como os gregos antigos imaginavam sua relação com o divino.

A experiência do sagrado é a experiência de busca pelo sentido acerca da condição humana. O homem está sempre buscando, conferindo um significado para seus gestos e para o mundo em que vive. Por essa perspectiva, o sagrado apresentado pelo símbolo é pleno de ser, é referência absoluta. Assim, proporciona sentido a uma ação, a um lugar ou ao tempo. Os homens das sociedades tradicionais expressam a dimensão do sagrado pela prática simbólica (Barros, Silva, 2021, p.686).

Através de Hécate e Hermes, o homem grego buscava entender o que estava além do mundo físico e estabelecer uma ponte entre o cotidiano e o sobrenatural. De acordo com Barros e Silva a experiência do sagrado é, a busca por um significado para a vida e para o que significa ser humano. As pessoas sempre procuram entender e dar sentido ao que fazem e ao mundo ao seu redor.

Nessa busca, o sagrado, que é representado por símbolos, é visto como algo completo e cheio de significado. Ele se torna uma referência central para dar sentido a uma ação, a um lugar ou a um momento no tempo. Nas sociedades tradicionais, as pessoas expressam esse contato com o sagrado por meio de símbolos e rituais (Barros, Silva, 2021, p.686). Essa experiência do sagrado se dá no espaço dos mistérios, Eleuses, Órficos ou qualquer outro ambiente onde os deuses possam ser venerados como a entrada de cidades, encruzilhadas.

Hécate e Hermes eram venerados em lugares bem ermos, até mesmo perigosos podendo até estarem fora da proteção de uma cidade. Porém ainda era um espaço sagrado onde eles poderiam ser evocados pois suas *timais*. “Todo espaço sagrado implica hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado, destacar um território do meio cósmico que o envolve entorna-o qualitativamente diferente” (Eliade 1985, p. 25).

Apesar de nunca ter sido visto, dominado e apreciado, o submundo era fruto de diversas conjecturas imagéticas por parte do homem, o reino que ninguém na condição de mortal conhecia em sua essência. Entretanto, algumas características do submundo, realçadas nos poemas, estão em conformidade com a geografia da Grécia antiga, a exemplo da presença de rios, destacados pelo poeta, como Aqueronte e seu afluente Flegetonte, além do Estigia e seu afluente Cócio (HOMERO, 2011, canto X, vv. 512-515). Outra característica do submundo são as altas temperaturas, contudo, dependendo do lugar, observa-se um clima frio e mesmo ameno, como nos Campos Elísios. A mansão de Hades é adjetivada de bolorenta, uma menção ao clima úmido (Carvalho, 2020, p.6).

Embora o submundo nunca tenha sido visto ou realmente compreendido pelos mortais, ele sempre foi imaginado de várias formas pelas pessoas. Ninguém sabia ao certo como ele era de verdade, mas alguns detalhes presentes nos poemas antigos se pareciam com a geografia da Grécia. Por exemplo, nos poemas de Homero, rios como o Aqueronte aparecem no submundo, e esses nomes também são de rios reais da Grécia. Além disso, o submundo é descrito como um lugar de temperaturas muito altas, mas com algumas áreas onde o clima é mais ameno, como nos Campos Elísios.

Para os antigos gregos, o submundo era um mistério, cheio de especulações, imagens que tentavam dar sentido ao que não podiam ver ou entender. Mesmo sem acesso direto a esse reino, os poetas descreviam o submundo usando elementos familiares, como rios e paisagens que existiam no mundo real. Isso ajudava a aproximar esse mundo distante e desconhecido da realidade cotidiana das pessoas.

Origens dos deuses

Quando pensamos na origem dos deuses gregos, precisamos lembrar que essa criação divina nasceu do imaginário de uma sociedade profundamente ligada à agricultura. O homem grego via o mundo a partir da realidade que conhecia — o ciclo das colheitas, a natureza ao seu redor — e, para explicar aquilo que ele não compreendia, ele recorria ao sagrado. O sagrado, para ele, era um conjunto de divindades que estavam intimamente conectadas à natureza e à sua visão do que era certo ou errado. O que o homem considerava errado ou ameaçador, ele chamava de profano; o que era bom e harmonioso, ele associava ao sagrado. A partir dessa percepção, os deuses eram construídos à imagem e semelhança do homem, representando seus valores e temores. Com base nessa ideia, vamos explorar as origens de Hécate e Hermes, dois deuses que ocupam papéis únicos na mitologia grega.

Origens de Hécate no imaginário

A deusa Hécate, ao que tudo indica, não nasceu na Grécia Antiga, mas veio de fora. Segundo Janny Straus Clay, Hécate teria sua origem na Ásia Menor e foi introduzida na Grécia por meio de histórias e crenças populares. A família de Hesíodo, tinha uma ligação especial com o culto a Hécate, que eles teriam conhecido durante sua estadia na Ásia Menor, antes de se mudarem para a Beócia, na Grécia (Clay, 1983, p. 28).

Most scholars posit a Carian origin for Hecate, whose characteristic functions are said to parallel those of several female Anatolian divinities such as the Phrygian Cybele and the Ephesian Artemis—in other words, they understand Hecate as a reflex of the Great Mother figure.⁵ According to the most recent and authoritative commentary on the passage, by M. L. West, Hesiod's family had a special attachment to the Hecate cult, which it had encountered in Asia Minor before its emigration to Boeotia. West considers the "Hymn to Hecate" "not so much a hymn as a gospel" in which the "zealot" Hesiod gives a statement of "his personal beliefs" concerning "the chief goddess of her evangelist." Recently, however, the long-accepted view of Hecate's Anatolian origin has been thrown into question. If nothing else, the speculations of West and others, based on flimsy evidence to start with, now appear even more tenuous (Clay, 1983, p. 28)⁴.

Acredita-se, portanto, que Hécate tenha origem na Cária, com funções semelhantes às de outras deusas da Anatólia. Sua primeira menção ocorre na *Teogonia*, onde é descrita em um enigmático *Hino a Hécate*. Em contraste com a visão tradicional de Hécate como uma deusa sombria, associada ao mundo dos mortos, à lua e às encruzilhadas, Boedeker (1983) a descreve, na *Teogonia*, como “uma deusa saudável, independente e de mente aberta”, com poderes universais (Boedeker, 1983, p. 79).

O primeiro dado a notar é que Hécate não é uma deusa originariamente grega. Enshora sua origem exata seja incerta, a teoria mais aceita a posiciona ao oeste da Ásia Menor, mais especificamente na Cária (Johnston, 1990, 1999). Evidências arqueológicas de seu templo helenístico em Lagina (sudoeste da Turquia) “sugerem que ela desempenhava os mesmos papéis na Cária que Cibele desempenhava na Frígia, deusa da cidade, deusa mãe e benfeitora global”, afirma Sarah 1. Johnston, em *Restless Dead* (1999, p. 206). A estudiosa ainda associa esses papéis de Hécate na Cária (de protetora da cidade) a sua figuração como guardiã de portões e anota que, em Lagina, havia uma procissão da chave em homenagem a ela, “simbolizando a habilidade da deusa de ‘fechar’ a cidade contra perigos e ‘abri-la para influências benignas’” (idem) (Carvalho 2019, p. 94).

4 A maioria dos estudiosos sugere uma origem cariana para Hécate, cujas funções características são consideradas paralelas às de várias divindades femininas da Anatólia, como a frígia Cibele e a Ártemis de Éfeso – em outras palavras, eles entendem Hécate como um reflexo da figura da Grande Mãe. De acordo com o comentário mais recente e autoritário sobre a passagem, de M. L. West, a família de Hesíodo tinha uma ligação especial com o culto a Hécate, que encontraram na Ásia Menor antes de emigrar para a Beócia. West considera o “Hino a Hécate” “não tanto um hino, mas um evangelho”, no qual o “zeloso” Hesíodo apresenta uma declaração de suas “crenças pessoais” a respeito da “principal deusa de seu evangelista”. Recentemente, no entanto, a visão amplamente aceita da origem anatoliana de Hécate foi posta em dúvida. Se nada mais, as especulações de West e de outros, baseadas em evidências frágeis desde o início, agora parecem ainda mais questionáveis (Clay, 1983, p. 28).

De acordo com Sarah Johnston, Hécate desempenhava na Cária funções semelhantes às de outras deusas protetoras, como Cibele. No templo de Lagina, localizado no sudoeste da Turquia, Hécate era vista como a deusa protetora da cidade, uma figura materna e benfeitora. Um exemplo claro disso era a procissão da chave, que acontecia em sua homenagem. Essa representação reforça o papel de Hécate como uma guardiã, especialmente associada à segurança das cidades e às transições, como a abertura e o fechamento de portões. O autor Ilmo Robert Von Rudloff em seu capítulo *Is Hekate really Greek?* Nos apresenta mais sobre essa origem.

As for the homeland of Hekate's worship, the early archaeological evidence is concentrated about the Aegean Sea and in western Asia Minor. Peripheral "barbarian" lands such as Thrace (on the northern shore of the Aegean Sea) or Karia (in south-western Asia Minor) have often been proposed, but the evidence there is almost nonexistent. Together with the nature of many of Her associations with other deities, this suggests that Hekate originated, at least in part, as a close but minor associate to the "Great Goddess" figure common to Asia Minor. In particular, Hekate may have been one name for the daughter figure of the mother-Daughter-Son triads that may have been widespread throughout the Broad eastern Mediterranean world, examples being Kybele-Hekate-Hermes and Leto-Artemis-Apollo. However, I feel that there is insufficient evidence to confine Her homeland to Karia, the region favoured by modern scholars such as Nilsson, Kraus and Burkert. Furthermore, so much cultural exchange occurred throughout antiquity between the lands about the Aegean Sea that to focus too much upon the question of Her homeland obscures just how at home Hekate was in Greece (Von Rudloff, 1993-1996, p. 6)⁵.

Segundo Von Rudloff (1993-1996), as primeiras evidências arqueológicas sobre o culto a Hécate se concentram principalmente ao redor do Mar Egeu e na região oeste da Ásia Menor. Embora algumas terras periféricas, como a Trácia e a Cária, sejam frequentemente mencionadas como possíveis locais de origem da deu-

5 Quanto à terra natal do culto de Hécate, as primeiras evidências arqueológicas estão concentradas no Mar Egeu e no oeste da Ásia Menor. Terras "bárbaras" periféricas como a Trácia (na costa norte do Mar Egeu) ou Karia (no sudoeste da Ásia Menor) têm sido frequentemente propostas, mas as evidências são quase inexistentes. Juntamente com a natureza de muitas de Suas associações com outras divindades, isso sugere que Hécate se originou, pelo menos em parte, como uma associada próxima, mas secundária, da figura da "Grande Deusa" comum na Ásia Menor. Em particular, Hécate pode ter sido um nome para a figura filha das tríades mãe-filha-filho que podem ter sido difundidas em todo o mundo do Pão oriental do Mediterrâneo, sendo exemplos Kybele-Hécate-Hermes e Leto-Ártemis-Apolo. No entanto, sinto que não há provas suficientes para confinar a sua terra natal a Karia, a região preferida por estudiosos modernos como Nilsson, Kraus e Burkert. Além disso, houve tantas trocas culturais ao longo da antiguidade entre as terras ao redor do Mar Egeu que focar demais na questão de sua terra natal obscurece o quanto em casa Hécate se sentia na Grécia (Von Rudloff, 1993-1996, p. 6)

sa, as provas concretas nessas áreas são quase inexistentes. Além disso, a conexão de Hécate com outras divindades sugere que ela pode ter sido uma figura secundária associada à *Grande Deusa*, comum na Ásia Menor.

Hécate, em particular, poderia ser uma das representações da figura da filha em tríades familiares, como Cibele-Hécate-Hermes ou Leto-Ártemis-Apolo. No entanto, o autor acredita que não há evidências suficientes para limitar a origem de Hécate à Cária, como muitos estudiosos modernos sugerem. Além disso, devido ao grande intercâmbio cultural entre as regiões ao redor do Mar Egeu, Hécate acabou sendo amplamente aceita e integrada na cultura grega.

Não há um consenso claro sobre as verdadeiras origens de Hécate. Embora muitos estudiosos sugiram que ela tenha vindo da região da Ásia Menor, especialmente da Cária, as evidências arqueológicas que comprovam essa teoria são bastante limitadas. Von Rudloff (1993-1996) aponta que, apesar de algumas dessas terras periféricas serem frequentemente mencionadas como o berço de Hécate, as provas concretas ainda são escassas. O que se sabe com maior certeza é que Hécate não é uma deusa originalmente grega; ela parece ter sido uma figura estrangeira, introduzida ao panteão grego por meio de contatos culturais e religiosos com outras regiões, como o Mar Egeu e a Ásia Menor.

Por conta de sua origem estrangeira, Hécate não fazia parte do núcleo central do imaginário grego como outras divindades do Olimpo, como Zeus, Atena ou Apolo. Seu culto, embora respeitado, nunca alcançou o mesmo nível de popularidade ou reconhecimento entre os gregos. Ela era vista como uma figura secundária, muitas vezes associada a outros deuses mais estabelecidos, o que reflete sua integração mais tardia na mitologia e religião grega. Hécate foi amplamente aceita, mas sempre conservou suas raízes externas, o que talvez explique o porquê de seu culto ter características e funções distintas, ligadas a aspectos como a magia, as encruzilhadas e o submundo.

Origens de Hermes no imaginário

O deus Hermes é uma figura central na mitologia grega, mas suas origens parecem ir além da cultura grega em si. Embora ele seja amplamente reconhecido como um dos principais deuses do panteão olímpico, alguns estudos indicam que Hermes pode ter se originado de influências pré-gregas. Essas influências viriam de divindades de regiões como a Trácia, a Ásia Menor, ou até mesmo de áreas ligadas às culturas indo-europeias mais amplas.

Hermes faz 2 breves aparições na obra *Teogonia*, de Hesíodo, onde ele já é apresentado como filho de Zeus e Maia, uma das filhas de Atlas. Além disso, no *Hino Homérico a Hermes*, há uma narrativa detalhada de seus primeiros dias de vida, que mostra sua astúcia e rapidez, características pelas quais ele seria conhecido. Nessa tradição mitológica, Hermes é retratado como um deus plenamente integrado ao panteão grego, desempenhando papéis importantes como mensageiro dos deuses, guia de almas e protetor dos viajantes.

No entanto, conforme apontado por Karasman em seu artigo *Hermes: The God Of Merchants, Thieves, And Travelers*, a origem de Hermes pode estar ligada a cultos anteriores à formação do panteão grego. No tópico “Who was Hermes?”, Karasman explora como seu nome, assim como suas associações com viajantes e caminhos, sugere uma origem que remonta a práticas culturais mais antigas, anteriores à mitologia grega clássica.

Hermes (Ἑρμῆς) (no épico, também Ἑρμείας, Hermeías, Ἑρμείης, Hermeíes, e Ἑρμάων, Hermáōn) é o nome de um deus indo-europeu. Algumas versões desse nome já aparecem em inscrições micênicas em Linear B do século XIV a.C. Embora etimologicamente seja provavelmente incorreto, seu nome foi tradicionalmente associado ao substantivo ἑρμα (herma): uma herma significa um monte de pedras usado no campo para marcar fronteiras ou como pontos de referência (Beekes, 2010, p. 462). Havia um costume de que os viajantes que passavam por essas hermas jogassem pedras nelas: o aspecto prático desse costume era limpar as pedras do caminho, enquanto o aspecto mítico-psicológico era “um ato de agressão controlada dirigido contra o desafio do sinal apotropaico” (Baudy, 2019). Como o nome Hermês se assemelhava ao substantivo herma, não é surpresa que o deus com esse nome estivesse associado a viajantes e passageiros. Consequentemente, Hermes também era o mensageiro entre os deuses e condutor das almas para o submundo. Por ser um deus-mensageiro, também foi creditado com a invenção da linguagem (Karasman, 2019, p. 1).⁶

6 Ἑρμῆς (Hermes) (in epic, also Ἑρμείας, Hermeías, Ἑρμείης, Hermeíes, and Ἑρμάων, Hermáōn) is the name of an Indo-European god. Some versions of this name appear already in Mycenaean Linear B inscriptions from the 14th c. BC. Although it is etymologically probably false, his name was traditionally linked with the noun ἑρμα: the herm means a heap of stones used in the countryside to demark boundaries or as landmarks (Beekes, 2010, p. 462). There was a custom that wanderers passing-by should throw stones at the herms: the practical aspect of this custom was clearing stones from the road, the mythical-psychological aspect was “an act of controlled aggression aimed against the challenge of the apotropaic sign” (Baudy, 2019). Since the name Hermês resembled the noun herm, it is no wonder that the god of this name would be associated with wanderers and passengers. Consequently, Hermes was also the messenger for and among the gods and the conductor of the dead to the underworld. In virtue of being a god- messenger, he was also credited with the invention of language (Karasman, 2019, p. 1).

De acordo com Karasman Hermes é um deus de origem indo-europeia, e algumas formas do seu nome já aparecem em inscrições micênicas do século XIV a.C. Seu nome foi tradicionalmente relacionado ao substantivo grego *herma*. Embora essa associação etimológica possa ser incorreta, ela influenciou a ideia de que Hermes estaria ligado a viajantes e à marcação de caminhos. Seu papel como deus começou a ser associado a essas funções práticas, derivadas de seu nome, e se expandiu com o tempo para incluir outras responsabilidades (Karasman, 2019).

Com o tempo, Hermes passou a desempenhar uma grande variedade de funções, além das que poderiam estar ligadas às suas origens fora da Grécia. Na mitologia grega, ele se tornou um deus com uma ligação especial entre os mundos dos vivos e dos mortos. Ser um psicopompo, está relacionado à sua capacidade de atravessar fronteiras e de se mover entre diferentes realidades, algo que pode ter origem em antigas práticas religiosas de proteção e transição, ligadas às *hermas*. Além de guiar as almas, Hermes também ficou conhecido como o deus do comércio e da diplomacia, o que mostra como ele se adaptou às mudanças e necessidades da sociedade grega, que estava em constante crescimento e troca com outras culturas. Isso faz de Hermes uma divindade que reflete o dinamismo de uma cultura em expansão.

Embora a origem de Hermes não seja totalmente clara, as evidências indicam que ele carrega influências de divindades mais antigas, de culturas como a indo-europeia. Seu nome, associado às *hermas*, e suas funções como protetor dos viajantes e condutor das almas mostram essas antigas práticas religiosas. Quando foi incorporado à mitologia grega, Hermes assumiu novos papéis, como o de mensageiro entre deuses e humanos e o inventor da linguagem.

As Raízes Funerárias no Imaginário Grego

Ao olhar para épocas antigas, é importante entender que o imaginário dos deuses não era algo fixo ou exclusivamente grego. Muitas divindades eram influenciadas por outras culturas e acabavam sendo absorvidas por diferentes povos. Assim como o cristianismo, que se espalhou por diversas partes do mundo, as crenças em deuses também cruzavam fronteiras. Hécate e Hermes, por exemplo, podem ter origens fora da Grécia, mas se integraram ao panteão grego ao longo do tempo.

Do mesmo modo que o culto doméstico era secreto e só a família tinha o direito de tomar parte nele, assim também o culto do lar público estava vedado aos estrangeiros. Ninguém, além do cidadão, podia assistir aos sacrifícios. O simples olhar do estrangeiro manchava o ato religioso (Coulanges, 1998, p. 157).

É importante compreendermos como os gregos viam esses deuses importados de outras culturas, pois isso é fundamental para entendermos a relação dos gregos com suas divindades. Para os gregos, o culto aos deuses era uma parte íntima e exclusiva da vida, tanto na esfera familiar quanto na esfera pública. Fustel de Coulanges, em sua obra *A Cidade Antiga*, explica que o culto doméstico era reservado à família, e o culto público, à comunidade de cidadãos.

Assim, os estrangeiros não tinham permissão para participar dessas práticas religiosas. Coulanges nos mostra que, assim como no culto familiar, onde apenas os membros da casa podiam participar, o culto público também era restrito aos cidadãos. A presença de um estrangeiro, ou até mesmo o simples olhar de alguém de fora, já era considerado suficiente para “manchar” o ato religioso. O elemento estrangeiro era visto com desconfiança nos cultos gregos, isso nos ajuda a entender melhor como os gregos lidavam com deuses que vinham de fora. Mesmo quando divindades de outras culturas eram adotadas no panteão grego, elas passavam por um processo de adaptação às tradições e ao imaginário grego.

Cada cidade tinha deuses que somente a ela pertenciam. Estes deuses eram, ordinariamente, da mesma natureza que os da religião primitiva das famílias. Como esses deuses, também se chamavam Lares, Penates, Gênios, Demônios e Heróis, sob todos estes nomes, achavam-se almas humanas divinizadas pela morte. Na verdade, já vimos como primitivamente, na raça indo europeia, o homem teve o culto da força invisível e imortal que sentia em si. Os Gênios e os Heróis foram, a maior parte das vezes, os antepassados do povo. Sepultavam-se os corpos, quer na própria urbe, quer no seu território, e, como, segundo as crenças já estudadas, a alma não abandonava o corpo, resultava daí que os mortos divinos estavam ligados ao solo onde as suas ossadas estivessem enterradas. Do escuro de seus túmulos, zelavam pela cidade, protegiam o país e eram, de algum modo, seus chefes e seus senhores. Esta expressão de chefes do país, aplicada aos mortos, encontra-se em certo oráculo dirigido pela Pítia a Sólon: “Honra, mediante o culto, os chefes do país, os mortos moradores debaixo da terra.”⁷⁵ Estas opiniões procedem do enorme poder atribuído pelas antigas gerações à alma humana, para além da morte (Coulanges, 1998, p. 157- 158).

Coulanges, em *A Cidade Antiga*, explica que, no início, os deuses gregos não eram vistos como divindades universais, mas sim como deuses ligados a uma família ou a uma cidade específica. Esses deuses eram associados aos antepassados e às forças invisíveis que os gregos acreditavam estar presentes nos mortos. Para eles, as almas dos mortos permaneciam no local onde os corpos estavam enterrados, e essas almas se tornavam protetoras da cidade. Esses mortos, transfor-

mados em deuses, protegiam o território e eram vistos como líderes espirituais da cidade. Como Coulanges menciona, a Pítia de Delfos disse a Sólon que ele deveria “honrar os chefes do país, os mortos moradores debaixo da terra”. Isso mostra como, no início, os deuses gregos estavam fortemente ligados ao culto dos mortos e à terra onde eles estavam enterrados.

Com o passar do tempo, essas divindades, que antes protegiam uma cidade ou uma família, foram se transformando em deuses com papéis mais amplos, sendo venerados por várias cidades e adquirindo características mais abstratas e metafísicas. Mesmo assim, é importante lembrar que muitos desses deuses gregos começaram como figuras funerárias, antes de se tornarem os grandes deuses do panteão grego, como os que conhecemos na mitologia.

Todo o homem, tendo prestado algum grande serviço à cidade, desde aquele que a fundara até aquele outro que lhe havia dado alguma vitória ou melhorado as suas leis, tornava-se um deus para essa cidade. Nem sequer se torna necessário ter sido grande homem ou benfeitor; bastava haver impressionado vivamente a fantasia de seus contemporâneos e ter-se tornado objeto de tradição popular, para qualquer pessoa se tornar herói, quer dizer, um morto poderoso cuja proteção fosse desejada e a cólera temida. Os tebanos continuaram, durante dez séculos, oferecendo sacrifícios a Etéocles e a Polínicos”. Os habitantes de Acanto prestavam culto a certo persa morto entre eles, durante a expedição de Xerxes. Hipólito era venerado, em Treze- na, como um deus. Pirro, filho de Aquiles, era deus em Delfos, só porque ali tinha morrido e ali fora enterrado Crotona tributava culto a determinado herói pela única razão de ter sido este, quando vivo, o homem mais belo da urbe (Coulanges, 1998, p. 157- 158).

Ao contrário do catolicismo, onde é necessário realizar grandes milagres ou feitos para se tornar um santo, no mundo grego antigo isso não era exigido para alguém ser venerado como um herói ou uma divindade. Como Coulanges explica, qualquer pessoa que tivesse feito algo importante para a cidade, ou até mesmo apenas impressionado a imaginação popular, podia ser transformada em um deus ou herói e receber culto após a morte. O autor nos dá vários exemplos disso. Um deles é Pirro, filho de Aquiles, foi adorado em Delfos só porque morreu e foi enterrado lá.

Esse culto era muito ligado ao local onde a pessoa havia sido enterrada e à memória que deixava para a comunidade. Assim, qualquer um que tivesse deixado uma forte impressão poderia ser elevado ao status de herói ou divindade, sendo lembrado e adorado pela cidade, diferente do processo que vemos no catolicismo. Essa questão é importante que seja entendida pois quando formos analisar os fato-

res de Hécate e Hermes serem vistos de maneira diferente vamos colocar em pauta a origem dos deuses já que no imaginário grego pertencer ao território é importante na visão que é construída ao longo do tempo.

Coulanges, uma importante contribuição para tratarmos sobre a antiguidade, nos revela o que seria a origem desses deuses que temos até a contemporaneidade com os deuses gregos, nosso foco é em volta de Hécate e Hermes, porém a partir dessas deidades podemos entender mais sobre as deidades em geral que pertenciam a helade grega. A partir da análise do autor podemos entender que assim como outras crenças a religião grega vem de uma religião funerária.

Referencias

- BOEDEKER, Deborah. *Hecate: A Transfunctional Goddess in, The Theogony*. Transactions of the American Philological Association (1974-), v. 113, p. 79-93, 1983.
- CLAY, J. S. “The Hecate of the Theogony”. GRBS, vol 25, n 1. 1984, pp. 27-38.
- CLAY, J. S. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.
- COULANGES, N, D, F. de. *A cidade antiga*. 4. ed. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Coleção Paidéia).
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HESÍODO. *Theogonia: a origem dos deuses*. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Illuminuras, 2007.
- HOMERO. *Hino Homérico, A Demeter*. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- KARASMAN, S, I. *Hermes: The God of Merchants, Thieves, and Travelers*. RI Think, v. 8, p. 1-6, 2019.
- SILVA, J. *Hécate, do culto às representações: Theogonia, Hino Homérico a Deméter e Hino Órfico à Senhora Trívia*. 2021. Monografia (Licenciatura em História) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2021.
- VON RUDLOFF, Robert. *Hekate: Ancient Goddess of the Crossroads*. Vancouver: Trismegistos Press, 1999. ISBN 9780969606686.

Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabūs entre crónica e a “historiografia” medieval muçulmana

Éderson José de Vasconcelos¹

Introdução

O presente trabalho é uma crítica documental da obra *Histórica de Al-Andalus de Ibn al-Kardabūs*, fonte que é escopo de análise de nossa tese de doutorado; este trabalho vem sendo desenvolvido junto ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais (MERIDIANUM) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) sob orientação da medievalista e professora Dra. Aline Dias da Silveira.

A *Histórica de Al-Andalus de Ibn al-Kardabūs*, foi traduzida e organizada para o espanhol pelo filólogo Felipe Maíllo Salgado, onde narra os principais feitos muçulmanos no território Ibérico. A baliza temporal presente na documentação se estende do califado Omíada (711-1031) até os primeiros anos do califado Almorávidas, no entanto, esta documentação foi elaborada posteriormente a este período. A obra foi pensada e complicada na corte Almôadas². Nosso objetivo neste trabalho é demons-

1 Bolsista CAPES. Doutorando em História Global pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Licenciado e Mestre em História pela Universidade Federal de Alfenas (Unifal-MG). E-mail para contato: ederson_vasconcelos@hotmail.com.

2 Almôadas (do árabe *al-muwahhidūn*: crentes na unidade de Deus) Movimento religioso muçulmano fundado (c. 1120) nas montanhas do Atlas como reação contra o estéril legalismo dos almorávidas, cujo puritanismo original fora, por esse tempo, corrompido. Os almôadas pregavam um regresso à estrita moralidade e ao texto das escrituras. Invadiram a Espanha em 1146 e em 1172 tinham conquistado todas as áreas muçulmanas, exceto as Baleares. O Estado almôada centralizado, governado desde Marrakesh pelo emir, era ainda menos tolerante a outras religiões do que os almorávidas tinham sido (em acentuado contraste com a política tolerante do califado de Córdoba e dos reinos *taifa* que lhe sucederam); a emigração de moçárabes cristãos e de judeus para o norte enfraqueceu a Espanha muçulmana cultural e economicamente. Os almôadas venceram um importante batalha em Alarcos (1195) e pareciam estar prestes a invadir os reinos cristãos, mas seu poder foi quebrado em 1212 na decisiva batalha de Navas de Tolosa, e em poucas décadas seus sucessores estavam confinados ao reino de Granada, um anacronismo dentro de uma vigorosa, embora ainda dividida, Espanha cristã. (LOYN; 1997; p.19)

trar como os Almóadas desenvolveram sua própria perspectiva bélica do *Jihad*, pois eles se organizavam com foco em uma expansão territorial que buscava recuperar e reestruturar a antiga unidade política muçulmana peninsular “Al-Andaluz”; assim também buscavam conter o avanço castelhano no território Ibérico.

Portanto estamos demonstrando uma interpretação ainda em desenvolvimento, pela historiografia contemporânea, pois são poucas as obras que buscam compreender como este grupo muçulmano aplicou a sua guerra como mecanismo de dominação contra os cristãos. Como justificativa para a presente texto temos como foco a busca por novas compreensões a respeito dos Almóadas. Nesta prerrogativa, iremos demonstrar como as narrativas históricas são compreendidas por *Ibn al-Kardabūs*.

Consequentemente, levantamos algumas indagações para pensarmos o presente trabalho: a) por que as crônicas medievais são fundamentais para a compreensão da História medieval tanto para cristãos como para muçulmanos? b) Qual o contexto histórico e quais os objetivos do cronista muçulmano *Ibn al-Kardabūs*? c) como o islamismo compreendia as crônicas no período medieval? Tais questões serão o cerne de nosso texto, e através das respostas teremos a nossa crítica referente a *Histórica de Al-Andalus de Ibn al-Kardabūs*.

As crônicas Islâmicas: entre a fé e as narrativas Históricas

Buscando responder nossa primeira indagação: Por que as crônicas medievais são fundamentais para a compreensão da História medieval tanto para cristãos como para muçulmanos? Durante o período medieval, as crônicas herdaram um prestígio da História. Os homens que produziram estes documentos procuraram relatar os acontecimentos sem se preocupar em consolidar uma análise crítica dos fatos históricos.

Obviamente que estes cronistas não conseguiam compreender completamente a história em suas obras. “As Crônicas são anais (onde se anotava, ano por ano, os principais acontecimentos conhecidos) retomados, elaborados por um autor, que faz deles uma obra literária” (DUBY, 1992, p.18) Consequentemente, estas crônicas buscam narrar feitos bélicos, ações e acontecimentos ligados aos monarcas, atos de nobres e homens da Igreja, assim também como episódios memoráveis. “A crônica histórica tardo-medieval é uma realização discursiva narrativa, [...] ora, ao afirmar ser a crônica um texto narrativo, isso significa que seu estudo inclui elementos como foco, espaço, tempo, personagens, enredo, figuras e intertextualidade” (GUIMARÃES, 2012, p.70). No caso Ibérico, particularmente, os cronistas eram

membros relacionados diretamente com as elites políticas, isso, tanto no mundo muçulmano quanto no cristão. Portanto, Jaime Estevão dos Reis e Luiz Augusto Oliveira Ribeiro apresentaram as crônicas medievais da seguinte maneira.

As crônicas medievais retratam determinado contexto histórico, seus aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais, bem como a forma como os contemporâneos enxergavam a sua realidade. Essa pluralidade de informações amplia os campos de estudos para quem se debruça sobre tais documentos. Todavia, há que se ter um olhar cuidadoso na investigação das crônicas, considerando que elas podem conter uma intencionalidade não declarada, assim como qualquer outro documento histórico. Dessa forma, cabe ao pesquisador estabelecer parâmetros que lhe permitam elaborar uma análise crítica, sem incorrer na mera reprodução dos fatos narrados. (REIS, 2017, p.229-230)

Tendo como alicerce o que nos foi apresentado por Reis e Ribeiro, podemos entender que as crônicas medievais apresentam fatos históricos mesmo sendo produzidas no seio das elites políticas deste período. Em outras palavras, as crônicas para o medievo serviam como uma narrativa histórica que visava pensar os feitos dos nobres tanto para o mundo latino como islâmico. Com isso, as crônicas podem ser pensadas como um registro histórico e consequentemente como uma fonte de escopo de análise para a pesquisa histórica.

Portanto, conseguimos aqui pensar nossa segunda e terceira indagação Qual o contexto histórico e quais os objetivos do cronista muçulmano *Ibn al-Kardabūs*? como o islamismo compreendia as crônicas no período medieval? “O islã ocidental, que compreendeu durante o período medieval al-Andaluz (Península Ibérica) e o Magreb (parte do Norte da África), nos legou dezenas de crônicas. Diversas em seu formato, em verso, em prosa ou mescladas” (VEREZA; MAGELA “Org.”, 2022, p.84)

No mundo muçulmano a compreensão e os lugares das produções das fontes são os mesmos do mundo cristão, ou melhor, as elites políticas. Tal concepção também é debatida por Fazia Bora que apresenta as (BORA, 2019, p.5) “crônicas árabes medievais como narrativas tendenciosas concebidas principalmente para a busca de várias causas político-religiosas. [...] as crônicas refletem tanto a política de seu mundo quanto seus valores epistêmicos vigorosos, adaptáveis e católicos”.

Seguindo o raciocínio de Fazia Bora, temos o trabalho de Renata Rodrigues Vereza na obra *História Medieval: Fontes & Análises* em que a historiadora busca compreender as crônicas muçulmanas apresentando uma ligação entre os feitos narrados pelos cronistas e a vontade divina. Segundo Vereza.

As leituras que se faz dos acontecimentos está impregnada, do princípio ao fim, de uma mentalidade religiosa muito concreta: a crença do que história desenhado por Deus – verdadeiro protagonizada e sujeito da mesma – para a salvação do homem, que é apenas um instrumento nas mãos de Deus para que nele se cumpram seus desígnios. A história da humanidade é assim a história da religião dos homens, entendendo essa religião existentes entre estes e a divindade. [...] Tanto as derrotas como as vitórias estão dadas dentro deste contexto e o homem, como ser contingente e precário, não tem na vida outra missão que a de atestar em todos os seus atos a grandeza de Deus. Mesclando a tradição oral, sobre feitos e eventos, com fontes históricas e “notícias” (*abbar*) – entendendo por “notícia” o relato individualizado de um acontecimento histórico extraído de uma fonte determinado; textos anteriores, quer cronísticos quer biográficos; memórias e (caso estejam escrevendo sobre seus próprios tempos) suas impressões – os cronistas vão, a partir dos princípios indicados acima, combinando elementos e compondo as crônicas, que ao fim, acabam por ser o produto de uma cadeia de transmissão coletiva. (VEREZA; MAGELA “Org.”, 2022, p.84-85)

Nas interpretações acerca das fontes muçulmanas medievais apresentadas por Fazia Bora e Renata Rodrigues Vereza, somos capazes de perceber a forte influência do elemento religioso nas narrativas, e como estes elementos de fé influenciam no desenvolvimento destas fontes. “*la documentación o de las crónicas árabigas medievales. Es a ellos a quienes dedico estas líneas, a fin de que, valorando el esfuerzo y el riesgo que conlleva la tarea de traducir el árabe, lengua fundamental para el conocimiento del medievo hispano*” (SALGADO, 1986, p.231)

Neste âmbito somos capazes de entender que a documentação *Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabús*, apresenta fatos históricos e justificativas que relacionam estas narrativas como a fé medieval. Como isso é responsabilidade de nós historiadores compreender que a identidade religiosa também se faz presente nestas fontes.

Outro aspecto que devemos levar em consideração é como os Islâmicos compreendiam as crônicas. No mundo muçulmano a relação entre história, filosofia, e literatura estão entrelaçadas, estes campos não são isolados como nas ciências humanas atualmente. Na historiografia árabe contemporânea há o entendimento de que os cronistas medievais são historiadores e literários. Esta concepção é defendida por autores como Felipe Maíllo Salgado, Juan Martos Quesada, entre outros.

la historiografía árabe, el carácter polifacético de los autores de las obras es evidente y no es fácil constreñir su actividad a un solo campo, como puede ser el de cronista en el área cristiana; la mayoría de los autores árabes son, a la vez, historiadores, literatos, teólogos, viajeros o ulemas –a pesar de que nosotros mismos, en cada ficha biobi-

bliográfica, hemos intentado poner de relieve su perfil más predominante a nuestro entender—; El profesor Felipe Maíllo recoge en su libro la anécdota de la pregunta que en un congreso le hicieron al reputado arabista Ch. Pellat sobre si Mas'ūdi, uno de los más grandes historiadores y geógrafos del islam, era historiador o literato; la respuesta fue que “era ambas cosas” (MARTOS QUESADA, 2022, p. 26)

Nesta concepção apresentada por Martos Quesada podemos perceber o desenvolvimento de uma historiografia pensada pelos muçulmanos que se iniciou durante a Era dourada do Islã³ e perdura até a contemporaneidade, em que é mesclado tanto literatura, filosofia, geografia e história sendo assim *Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabūs* apresenta estas características. Esta abordagem das ciências humanas sem divisão para os muçulmanos também é abordada por Felipe Maíllo Salgado, em seu trabalho *La Construcción de la Historia desde el Islam*, segundo o autor conseguimos compreender que as obras podem apresentar distintas nomenclaturas, mas elas se relacionam tanto com a literatura como com a filosofia, geografia e história e se desenvolvem mutuamente, para Salgado estas relações são definidas da seguinte maneira.

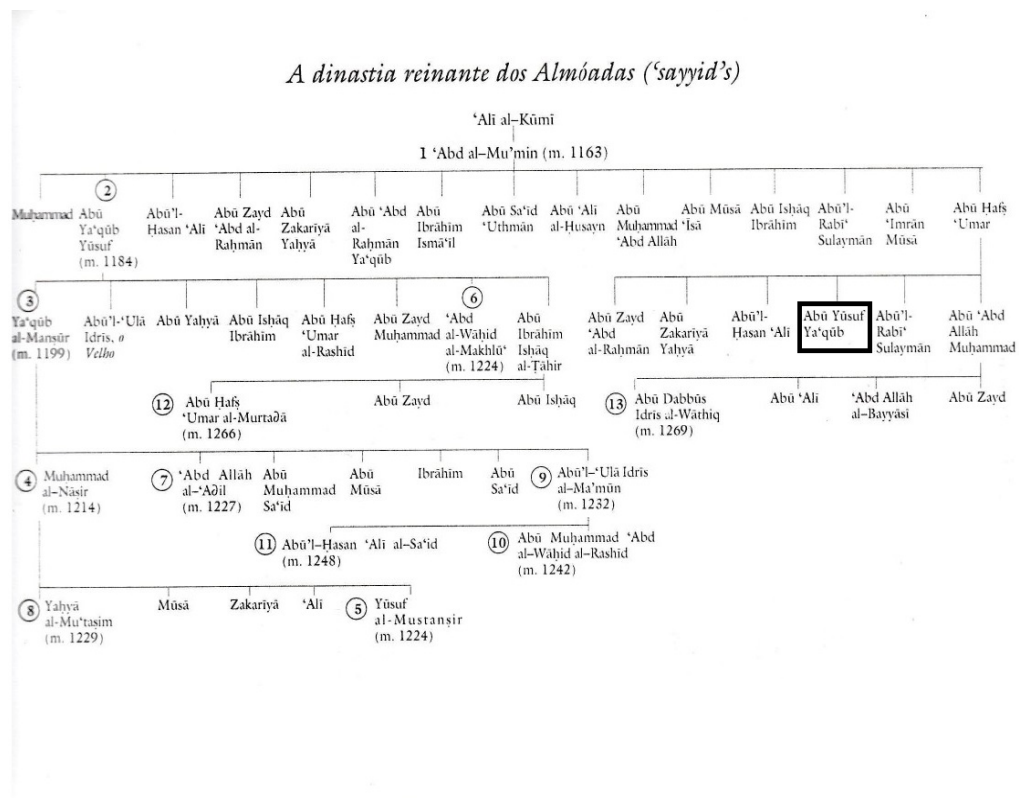
La historia, en tanto que disciplina, no tuvo jamás en la enseñanza islámica un estatus oficial definido. En el Islam las verdaderas ciencias eran las derivadas del Corán: sus lecturas (qira'at), su recitación (taywid) y su exégesis (tafsir), completadas por otras ciencias religiosas como eran: la tradición del Profeta (hadit), la jurisprudencia (fiqh), la teología (kalam) e incluso la lengua árabe („arabīyya) con su gramática (nahw). En cuanto a la literatura (adab) —que incluía, poesía, prosa rimada, anécdotas e historia, etc.— no era más que una disciplina secundaria, nada comparable a la auténtica ciencia: la religiosa. Y sin embargo, cara a esa denigración sistemática de la historia, “se erige imponente el edificio de la historiografía árabe”, pues la historia del Islam es ante todo una historiografía, los documentos neutros son escasos y en

3 A fusão cultural arabo-persa desenvolveu a Era de Ouro ou a Era dourada do Islã em Bagdá, a qual se tornou o centro cultural e científico do mundo árabe, para onde convergiam textos de todo o mundo conhecido, inclusive textos chineses e indianos, e onde esses eram traduzidos, comentados e transformados em enciclopédias do saber universal. Por isso, a corte de Bagdá ficou conhecida como *Bayat al-Hikmat*, Casa da sabedoria. Nas últimas décadas tem-se enfatizado na historiografia as tradições de textos gregos de filósofos, matemáticos e médicos pelas escolas de traduções árabes do período abássidas, como se o único conhecimento que interessasse aos muçulmanos fosse aquele desenvolvido no mundo tradicional grego. No entanto, apesar do sonho do Califa Al-Mamun com Aristóteles, sempre lembrado pela tradição, também foram traduzidos em grandes números textos persas, indianos, chineses, egípcios e latinos. Esses movimentos alavancaram as ciências para todo o mundo árabe e cristão, na sequência, pois precisamos pensar que não havia muros, sejam físicos ou ideológicos, para o fluxo do conhecimento assim as pessoas interessadas no saber cristão, muçulmano ou judeu, circulavam por essas escolas de traduções e bibliotecas monumentais. E o mediterrâneo era a grande ponte de entre os continentes e as culturas SILVA, Paulo Duarte; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org.). **Ensaio de História Medieval:** Temas que se renovam. Curitiba: CRV, 2019. (p.157)

ciertas áreas inexistentes. La ausencia de conservación de verdaderos archivos para los seis o siete primeros siglos del Islam es paradójica, dado el carácter burocrático de la administración musulmana. Los continuos levantamientos e invasiones los hicieron desaparecer, quedando ciertos documentos sobre bienes de mano muerta o fundaciones pías desde el siglo XII (SALGADO 2009,p.5)

Com a abordagem de Juan Martos Quesada e Felipe Maíllo Salgado percebemos, que para o mundo muçulmano os cronistas medievais são apresentados como historiadores. E as narrativas apresentadas nas crônicas medievais muçulmanas tangenciam uma perspectiva historiográfica que vai ser influenciada pela sua temporalidade de produção; pois para a História e a produção historiográfica o “historiador fala de si mesmo, de sua sociedade, de seus meios políticos, das demandas do seu leitor, dos problemas que preocupam homens e mulheres de seu tempo, e das novas maneiras propostas para resolvê-los” (BARROS “Org.”, 2022, p. 10)

Figura 1: Dinastia Almóada Retirada da obra



Fonte: KENNEDY, Hugah. **Os Muçulmanos Na Península Ibérica**: história política do al-andalus. Lisboa: Europa-América, 1999. (p.345) – Grifo em negrito nosso.

A ilustração acima nos apresenta a dinastia Almóada, tendo como grifo nosso em qual reinado o cronista viveu. Como isso, compreendemos que a fonte *Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabūs* nos remete ao final do século XII. Pouco se sabe sobre o cronista *Ibn al-Kardabūs*, “*tradiccionista e historiador vivió a lo largo del siglo XII y falleció en el primer tercio del siglo XIII; de origen tunecino, nació en la localidad de Tozeur, aunque algunos opinan que pudiera ser andalusí y que “al-Kardabūs” sea una deformación de “El Cordobés”. Sabemos que estudió en Alejandría* (MARTOS QUESADA, 2022, p.232)

Assim entendemos que as o cronista não era de origem Ibérica, e que ele havia desenvolvido os seus estudos em Alexandria, desta forma percebemos um mundo conectado em que temos uma relação direta entre a África e Europa, simplesmente pelo fato de que um muçulmano que não vivia na península Hispânica busca desenvolver uma leitura acerca da História do Califado de Cordoba. De acordo com Aline Dias da Silveira “Estamos falando de um momento na história da África, da Ásia e Europa de muitas fronteiras porosas, mas nenhuma delas é nacional - só por esse fato, o estudo da Idade Média se torna instigante pelo exercício de entender um mundo sem a ideia do nacional” (SILVEIRA, 2019, p.222)

Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabūs também é pensada Renata Rodrigues Vereza que vai apresentar a documentação como sendo uma crônica medieval, que abrange boa parte da história muçulmana desde seu início até o período contemporâneo do cronista, segundo Vereza.

A crônica do alfaqui Norte Africano Ibn Al-Kardabus conhecida como história de al-Andalus (*Kitab al-ikīfa*) se debruça sobre a história de al-Andalus, desde a conquista até a época do califa almôada, Abu Yusuf Ya'qub al-mansur (1184-1199). O que nos faz datar sua escrita na segunda metade do século XII. Faz parte de uma obra mais extensa chamada *Kitab al-ikīfa'fi abjbar al-julafa*, que se debruça sobre a história desde a época de Maomé até os califas abássidas de meados do século XII (VEREZA; MAGELA “Org”, 2022, p.89)

Vislumbramos algumas divergências entre Juan Martos Quesada e Renata Rodrigues Vereza ao se referir a temporalidade que a documentação foi compilada, não obstante, é possível entender que esta foi concebida após 1031, período que corresponde a queda do Califado de Córdoba botando fim a unidade política de Al-Andalus.

Assim sendo, a *Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabūs* abrange a chegada muçulmana ao mundo ibérico, passando pelo emirado e finalizando com a queda do Califado e início dos reinos de Taifas. Ou seja, a obra apresenta a história dos islâmicos ibéricos escrita pelos Almóadas.

Outro ponto que devemos abordar é concepção da organização da fonte por *Ibn al-Kardabūs*, em que o cronista compreende a *Historia de Al-Andalus* em duas etapas interpretativas (MARTOS QUESADA, 2022, p.232): a) na primeira parte de sua obra o cronista aborda uma visão holística sobre o islã, tendo muito destaque principalmente na vida do profeta Maomé, posteriormente analisa os primeiros califas; aborda também al-Andalus como sendo uma extensão da dinastia Omíada e a história dos muçulmanos no território Ibérico vai se estender até os primeiros anos do reinado Almóada, referente ao califa alifa Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Mansūr (1184-1199); b) A segunda abordagem da obra do cronista reme ao califado Abássidas até o ano de 1122.

Através destes pilares estruturais da obra de *Ibn al-Kardabūs* apresentado por Juan Martos Quesada, buscamos fazer o nosso escopo de análise voltado para a História de al-Andalus. O entendimento histórico do cronista acerca de península pautado na documentação pode ser sintetizado como “*contienen detalles históricos inéditos, en particular para las épocas de taifas y almorávide. Se le considera a Ibn al-Kardabūs como un mero compilador bastante objetivo, aunque a veces recoge leyendas y tradiciones que nada tienen que ver con el realismo preciso del que hace gala*” (MARTOS QUESADA, 2022, p.233).

Na documentação *Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabūs* o organizador Felipe Maíllo Salgado, no prefácio da obra nos apresenta quem foi o cronista juntamente com o contexto histórico do seu trabalho, demonstrando a relação do cronista juntamente com a corte Almóada. Segundo Salgado.

Efectivamente, del autor de la Historia de Al-Andalus muy poco es lo que sabemos, tan sólo que el alfaquí Abu Marwan ‘ Abd al- Malik ibn al-Kardabus al-Tawẓari entre la segunda mitad del siglo VI y la primera mitad del VII de la hégira (considerando que la noticias de su crónica llegan hasta su propia época, y que éste termina a principios del reinado del califa almohade Abu Yusuḡ que murió en el 595 (1199), se puede establecer que, aun cuando el autor muriese en el siglo VII/ XIII, su vida transcurrió prácticamente en la segunda mitad del siglo VI/XII), en la ciudad de Tawẓar (Toẓenr), situada en la región de Qastilia, en Ifriqiya (Túnez meridional). Sabemos que durante un período de su vida vivió en Egipto, pues Ibn al-Sabbat nos dice que estudió en Alejandría, donde fue discípulo y contemporáneo del famoso tradicionalista alejandrino Abu Tahir al-Silaf. (SALGADO “ed”, 2008, p.13)

Como as palavras de Felipe Maíllo Salgado entendemos que o cronista muçulmano viveu no apogeu da dinastia Almóada, período que este califado estava presente no mundo ibérico e as forças cristão do norte da península ainda estavam se mobilizando para impedir o avanço islâmico, os relatos de *Ibn al-Kardabūs* são

anteriores ao grande conflito de Las Navas de Tolosa⁴ 1212; “composta por contingentes castelhanos, aragoneses, portugueses, narrasses e gascões, a vitória da coligação cristã representou um marco decisivo na luta pela Reconquista da Península Ibérica” (GUIMARÃES “org.”, 2013, p.50) Este confronto grandioso é visto como sendo um dos divisores de águas no processo da expansionista dos reinos cristãos do norte da península Ibérica, uma vez que após esta vitória latina boa parte do território peninsular passou para o domínio latino.

Com isso, percebemos que o desenvolvimento da crônica corresponde ao momento em que os Almôadas estavam presentes no mundo ibérico. É possível pensar que um dos objetivos desta fonte é legitimar a presença Islâmica neste território, buscando desenvolver assim uma história que tem como objetivo apresentar as raízes muçulmanas da península Hispânica. Melhor dizendo, “*Nacional que la población hispanomusulmana en estado de latencia mantenía; por ello, se pensaba que, al suscitar un rey nacional, los almorávides, como extranjeros indeseables, serían abandonados por la mayor parte de la población*” (SALGADO “ed”, 2008, p.28).

Esta ideia defendida por Salgado na introdução da documentação também é abordada pela historiadora Maribel Fierro na obra, *Doutrina y Prática jurídicas bajos los Almohades*, em que a historiadora compreende este movimento muçulmano da seguinte maneira.

El movimiento almohade, en sí mismo fruto de unas condiciones locales, debe también ser entendido como parte de un proceso continuo dentro del mundo islámico por limitar la fragmentación de la doctrina musulmana 910 y controlar la producción y reproducción del conocimiento locales de conocimiento islámico (CRESSIER; FIERRO; MOLINA, 2005, p.928)

4 A batalha de Las Navas de Tolosa é considerada uma das mais relevantes para o processo de Reconquista cristã, devido aos resultados dessa batalha e às suas influências na história medieval ibérica. [...] O conflito de 1212 importa pelo fato de: a) após a vitória, os cristãos terem obtido a hegemonia sobre o território ibérico; b) ter ocorrido a união de várias forças, constituídas por cruzados oriundos da França e homens armados provenientes dos reinos ibéricos de Castela, Navarra, Aragão e Portugal; c) ter impedido o avanço do império Almôada sobre a península. [...] as lutas em Las Navas de Tolosa, o modo como a mentalidade dos protegidos de Cristo era compreendida e como tal vitória foi recebida pelos cristãos. Já para os Almôadas, tal luta foi um golpe fatal, embora as fontes cristãs não demonstrem a influência dessa derrota muçulmana, a historiografia atual aborda-a. Allen Fromherz (2010, p. 69) assim entende Las Navas de Tolosa: “Se não fosse pela estagnação e eventual derrota dos Almôadas em Las Navas de Tolosa, em 1212, o sonho de Ibn Tumart de um califado muçulmano reunido, estendendo-se de Magrebe à Pérsia, poderia ter sido realizado”. A derrota dos muçulmanos não teve ressonância apenas no mundo ibérico, tal fato causou a ruína do movimento Almôada. (VASCONCELOS; 2019, p.67-68)

Como manifesta Salgado e Fierro podemos entender que este movimento muçulmano apresenta como perspectiva se legitimar através dos conflitos armados, e tendo como fundamento a “*The conquest of al-Andalus was seen as the turning point, even though Almohad ambitions went far beyond Islamic Spain*” (FROMHERZ, 2010, p.11). *They ruled the rich cities of al-Andalus and were the dominant power in the western Mediterranean*⁶. (FROMHERZ, 2010, p.17)

Assim dizendo, os Almóadas durante seu processo expansionista visavam levar o islã para além do norte da África, utilizando dos princípios dos *Jihad*, para este desenvolvimento, desta maneira este grupo, buscava levar a guerra e as conquista para os muçulmanos que não seguia esta doutrina assim também para os cristãos que viviam no velho continente, pois esta doutrina Islâmica era compreendida como “*como parte de un proceso continuo dentro del mundo islámico por limitar la fragmentación de la doctrina musulmana y controlar la producción y reproducción lácales del conocimiento islámico*” (CRESSIER; FIERRO; MOLINA,,2005, p.457-476).

Consequentemente, *Ibn al-Kardabūs* em sua crônica vai apresentar o discurso referente ao *Jihad*, com isso o cronista vai dar destaque para os grandes feitos muçulmanos no mundo ibérico. O recorte temporal apresentado na fonte “*Emirato y califato omeya, reinos de taifas, etapa almorávide y primeros años almohades, en particular los siglos XI y XII*” (MARTOS QUESADA, 2022, p.233).

Por esta perspectiva, compreendemos o motivo de alguns fatos estarem ou não presentes na *Historia de Al-Andalus*. A fonte busca expor fatos ligado ao islamismo desde sua chegada ao território ibérico, apresentando as relações dos Omíadas e sua ligação com o profeta Maomé, destacando também relações com o os cristãos peninsulares em especial o rei Alfonso VI e Rodrigo Díaz de Vivar vulgarmente conhecido como El Cid. “*En ocasiones el autor de la crónica nos ofrece datos que pueden coadyuvar, mediante su contrastes, a un mayor conocimiento y rigor del hecho histórico*” (SALGADO “ed”, 2008, p.29)

O fio condutor da obra *Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabūs* nos remete a formação, desenvolvimento e declínio tanto do Emirado como o Califado de Córdoba, desta maneira a baliza temporal presente na fonte se inicia na península ibérica durante o período da guerra civil visigótica em 711 quando os islâmicos adentraram ao território hispânico. A obra apresenta os principais feitos dos primeiros emires, e

5 Tradução Livre: A conquista de al-Andalus foi vista como o ponto de virada, embora as ambições almóadas fossem muito além da Espanha islâmica

6 Tradução Livre: Eles governaram as cidades ricas de al-Andalus e foram o poder dominante no Mediterrâneo ocidental.

depois dos califas, e em alguns momentos o cronista também apresenta uma relação com nomes cristãos anteriormente citados, demonstrando assim alianças e relações com os cristãos do reino de Castela.

Figura 2: Dinastia Almóada e sua expansão territorial.



Fonte: DUBY, Georges. **Atlas Histórico Mundial**. Madrid: Larousse, 2007. (p.108)

Nessa imagem, vemos um mapa que apresenta a chegada dos Almóadas sobre o território da península. É interessante perceber que durante a produção *Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabūs*, temos uma intensificação dos conflitos bélicos entre cristão e muçulmanos na Península Ibérica. Em outros termos, a documentação apresenta um viés bélico uma vez que está inserida no contexto da expansão territorial tanto cristão como dos Almóadas, constatamos esta relação também nos textos do cronista *Ibn al-Kardabūs* que apresenta os conflitos bélicos como sendo um *Jihad*.

Um aspecto fundamental que devemos perceber neste contexto é que a fonte tem como objetivo legitimar os intuitos bélicos dos Almóadas tanto contra os cristãos, como contra os próprios muçulmanos. Por consequência a documentação vai ser pensada, de uma forma que “Dios es el concede la victoria o la derrota, de nada sirven los ejércitos numerosos. [...] Todo depende del designo divino.

Según esto, los musulmanes pueden o no ser favorecidos” (SALGADO “ed”, 2008, p.33) Em outros termos, constatamos com o fragmento da fonte apresenta uma relação dos fatos históricos frente à vontade divina, ou seja, tanto as vitórias com derrotas no campo de batalha bem como as relações cotidianas frente aos latinos e muçulmanos são feitas conforme a vontade de Deus.

Através da busca pela compreensão do contexto historial da obra *Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabūs*, podemos alavancar aqui os principais alicerces presentes nesta documentação para assim facilitar o pensamento acerca da crítica documental, assim também como este cronista vai compreender o seu tempo, esta estruturas são

- a) o pensamento da *Jihad* sendo desenvolvida pelos Almóadas aplicando tanto para os muçulmanos como contra os cristão;
- b) a busca do uso da história para legitimar a expansão territorial dos Almóadas além do território do Norte da África; *Los almohades resultaban de vital importancia, no sólo porque la persistencia de las taifas suponía un freno a la expansión norteafricana, sino también porque su mantenimiento implica un enorme desgaste del potencial militar y económico de al-Andalus* (GARCÍA FITZ, 2002, p.110);
- c) as ligações entre os Omíadas e as suas descendências diretas com o profeta Maomé;
- d) a apresentação de um mundo medieval conectado entre diferentes reinos como (Império Bizantino, os Almorávidas, os reinos cristãos do norte da península Ibérica, e o reino Franco);
- e) outro aspecto histórico que devemos levar em consideração referente a fonte é a convocação das Cruzadas efetuada pelo papa Urbano II para Francisco Garcia Fitz “*Inocencio III Estaba dispuesto a aprovechar la efervescencia que aquellos síntomas delataban para organizar otra cruzadas contra los musulmanes*” (GARCÍA FITZ, 2002, p.148)

Por meio desses cinco pilares percebemos o desenvolvimento de uma narrativa pautada na fé islâmica, juntamente com uma vasta relação com os reinos muçulmanos e cristãos, partindo das interações para a manutenção da fé Almóada apresentando como objetivo central a perspectiva do *Jihad*, que iremos abordar nos capítulos subsequentes. Assim sendo, nossa compreensão é que durante o contexto da produção da fonte *Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabūs* percebemos uma aplicação

e desenvolvimento da compreensão acerca do *Jihad*, em que os Almóada oriundo do norte de África apresentavam um projeto político militar expansionista, que visa conquista o território Ibérico.

Considerações Finais

Através da análise da *Historia de Al-Andalus: Ibn al-Kardabūs*, conseguimos pensar em novos olhares para a Idade Média ibérica, e também como podemos romper com a medievalística tradicional, que factualmente abordam apenas as narrativas cristãs sobre esta baliza temporal. Em outras palavras, se desenvolve um novo olhar para o período medieval, quando buscamos romper com as visões enraizadas na medievalística tradicional.

Nossa proposta como este trabalho foi demonstrar a possibilidade de desenvolvimento de uma nova narrativa histórica que leve em consideração agentes e fontes históricas fora do mundo cristão peninsular. Melhor dizendo, no mundo ibérico medieval coexistiam diversas culturas, como por exemplo, a judaica e muçulmana. Este o motivo de debatermos e analisarmos o contato e as relações destas distintas culturas.

Referências

Fonte

SALGADO, Felipe Maíllo (ed.). *Historia de Al-Andalus: ibn al-kardabus*. Madrid: Akal, 2008.

Historiografia

BARROS, José D'Assunção (org.). *A Historiografia: como fonte histórica*. Petrópolis: Vozes, 2022.

BORA, Fozia. *The Early and Medieval Islamic World: published in collaboration with the society for the medieval mediterranean*. New Zealand: I.B. Tauris, 2019.

CRESSIER, Patrice; FIERRO, Maribel; MOLINA, Luis (ed.). *Los almohades: problemas y perspectivas vol ii*. Paris: Casa de Velázquez, 2005.

DUBY, Georges. *O Ano Mil*. Lisboa: Edições 70, 1992.

DUBY, Georges. *Atlas Histórico Mundial*. Madrid: Larousse, 2007.

- FROMHERZ, Allen J.. *The Almohads: the rise of an islamic empire*. New York: I.B.Tauris & Co Ltd, 2010.
- GARCÍA FITZ, Francisco. *Relaciones políticas y guerra: la experiencia castellano-leonesa frente al islam. siglos xi-xiii*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla-Secretariado de Publicaciones, 2002.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes (org.). *Por São Jorge! Por São Tiago! Batalhas e narrativas ibéricas medievais*. Curitiba: Editora UFPR, 2013.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes. Crônica de um gênero histórico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, v. 1, p. 67-78, 2012.
- KENNEDY, Hugah. *Os Muçulmanos Na Península Ibérica: história política do al-andalus*. Lisboa: Europa-América, 1999.
- LOYN, Henry R. (ed.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MARTOS QUESADA, Juan. *Historiografía Andalusía: manual de fuentes árabes para la historia de al-andalus*. Madrid: Universidad de Extremadura. Servicio de Publicaciones, 2022.
- REIS, J. E.; RIBEIRO, L. A. O. . As crônicas medievais como fonte de pesquisa: uma análise comparada de duas edições da Crônica de Alfonso X. *REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA (UFRJ)*, v. 11, p. 226-245, 2017.
- SALGADO, La construcción de la historia desde el Islam. *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, ISSN-e 1853-1555, ISSN 1514-9927, N° 41, 2009, págs. 47-84.
- SILVA, Paulo Duarte; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org.). *Ensaio de História Medieval: Temas que se renovam*. Curitiba: CRV, 2019.
- SILVEIRA, Aline Dias da. História Global da Idade Média: Estudos e propostas epistemológicas. *Roda da Fortuna*, v. 8, p. 210-236, 2019.
- VASCONCELOS, Éderson José de. *A Reconquista: pesquisa e ensino da história medieval ibérica por meio de objeto educacional*. 2020. 120 f. Dissertação (Mestrado em História Ibérica) - Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2020.
- VEREZA, Renata Rodrigues; MAGELA, Thiago Pereira da Silva (org.). *História Medieval: fontes & análises*. Rio de Janeiro: Eduff, 2022.

História Global e memória ritual: uma leitura do Itinerário de Benjamin de Tudela

*Taís Nathanny Pereira*¹

*Wemerson dos Santos Romualdo*²

Introdução

As narrativas judaicas medievais constituem uma chave interpretativa fundamental para a compreensão dos dispositivos simbólicos que moldaram o imaginário ocidental e das estratégias de resistência cultural em contextos de deslocamento. O *Itinerário* de Benjamin de Tudela, escrito entre 1160 e 1173, emerge nesse cenário como mais do que uma descrição factual de geografias e comunidades judaicas: trata-se de uma cartografia ritual e mnemônica da experiência diaspórica, na qual memória, tradição e imaginário articulam-se como formas de reinscrição identitária frente à fragmentação territorial e ao trauma da dispersão. A análise da obra nos revela o *Itinerário* como um texto liminar — situado entre a história e o rito, entre o espaço físico percorrido e o espaço simbólico construído. A organização não linear

1 Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Global da Universidade Federal de Santa Catarina. Membro do grupo Sacralidades Medievais; membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais MERIDIANUM UFSC/CNPq; membro da Relicário: Red de Investigación sobre el Arte y la Historia de las Reliquias Cristianas Ibéricas. E-mail: taisnathannypereira@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Código de financiamento 001.

2 Mestrando em História, Universidade Federal de São Paulo, orientador Dr. Fabiano Fernandes e co-orientador Dr. Dirceu Marchini Neto. Membro do grupo de estudos e pesquisa Sacralidades Medievais; membro do LAEMEB (Laboratório de Estudos Mediterrânicos e Bizantinos), membro do Outremer (Grupo de Estudos sobre Cruzadas e Ordens Militares); estudante/Pesquisador da Rede Relicário (Rede de Pesquisa sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5920425316796612>.

e a estrutura fragmentária da obra denunciam uma temporalidade outra, vinculada ao que Gabrielle Spiegel denomina “reencenação ritual do passado”, e não à cronologia moderna do progresso linear.

Muito além da curiosidade geográfica ou do desejo de catalogação, o que se expressa no texto é um esforço deliberado de reconstrução da memória coletiva, articulado por uma linguagem ritualizada que combina observação, rememoração e esperança messiânica. O texto mobiliza o que François Hartog definiu como um regime de historicidade tradicional, no qual o passado exerce primazia normativa e o futuro é concebido como promessa escatológica, e não como projeto secular. A geografia, nesse contexto, não é apenas um dado empírico — é, sobretudo, uma topologia do pertencimento, na qual cada lugar carrega um valor de significação ritual, histórico e escatológico.

No entanto, para além da abordagem interna ao texto e à tradição historiográfica judaica, faz-se necessário compreender o *Itinerário* também sob a luz dos deslocamentos epistemológicos recentes no campo da historiografia, especialmente os trazidos pela História Global. Autores como François Hartog, Sebastian Conrad e Marcelo Cândido da Silva propõem repensar as formas de inscrição temporal e espacial da história, convocando-nos a ultrapassar os limites do modelo nacionalista e a considerar múltiplas escalas e regimes de historicidade. Nesse sentido, Benjamin de Tudela torna-se figura exemplar não apenas de uma memória coletiva judaica, mas de uma experiência histórica conectada, que desafia os enquadramentos convencionais e aponta para práticas de circulação, tradução e ressignificação cultural em escala intercontinental.

Assim, o presente artigo parte da hipótese de que o *Itinerário* de Benjamin de Tudela deve ser lido como um artefato de memória litúrgica, inserido em um regime de historicidade que privilegia a repetição e a rememoração como formas de presença do passado. A análise conjuga três eixos principais — memória, tradição e imaginário — compreendidos como operadores históricos e culturais de produção de sentido em contextos de dispersão. A memória é aqui pensada como sistema ativo de seleção e reorganização do passado, segundo Patrick Geary; a tradição, como prática performativa de reinscrição simbólica, nos termos de Spiegel e Martins; o imaginário, como campo estruturante de imagens e símbolos que organizam a inteligibilidade da experiência histórica.

A partir de uma metodologia histórico-dialética e com base na crítica das fontes segundo os critérios propostos por Estevão de Rezende Martins — como o realismo mitigado, a reconstrução crítica e a plausibilidade narrativa —, esta investigação

propõe reler o *Itinerário* como uma fonte privilegiada para compreender os modos de produção do sentido histórico no medievo. Ao fazê-lo, busca-se evidenciar como o passado não é apenas representado, mas continuamente reconfigurado por meio de práticas mnemônicas, tradições ritualizadas e imaginários coletivos. Dessa maneira, o texto de Benjamin se torna não apenas objeto de análise histórica, mas também operador epistemológico — um testemunho singular de como se inscreve a experiência diaspórica em tempos e espaços que desafiam a linearidade da história moderna.

Memória litúrgica e narrativa histórica no Itinerário de Benjamin de Tudela

O *Itinerário* de Benjamin de Tudela, composto entre 1160 e 1173, é mais do que um relato de viagem ou inventário de comunidades judaicas espalhadas pela bacia mediterrânica e pelo Oriente. Ele pode ser lido como uma prática de reinscrição simbólica do exílio, em que o movimento espacial adquire estatuto de rito e a descrição do espaço converte-se em exercício de rememoração sagrada. Nesse sentido, a obra se insere no que Gabrielle M. Spiegel define como estrutura narrativa vinculada ao “tempo litúrgico”, em que a experiência histórica é absorvida por uma temporalidade circular, sacramental, capaz de atualizar o passado sagrado no presente do narrador.

Spiegel argumenta que, na tradição judaica medieval, os textos históricos não operam com a lógica moderna da cronologia progressiva, mas sim com uma temporalidade densa e acumulativa, marcada pela recitação de eventos fundadores e pelo retorno ritual ao tempo da Escritura. Assim, quando Benjamin visita Jerusalém, a cidade não é descrita apenas como um lugar físico devastado, mas como um locus mnemônico, impregnado pela presença ausente do Templo, uma “ruína ativa” que ancora a esperança messiânica. Cada cidade, cada comunidade mencionada, transforma-se em fragmento de um corpo disperso — o corpo de Israel — reconstituído pela escrita.

A escolha de Benjamin por uma organização paratática, tal como observa Spiegel, dispensa articulações causais ou progressões teleológicas: o relato se faz por justaposições, em que o significado emerge menos da linearidade do enredo e mais da constelação de sentidos acumulados. Essa estrutura favorece o que Spiegel e Koselleck denominam de “simultaneidade do não simultâneo”, possibilitando que o presente da diáspora reverbere como nova encarnação de exílios passados — o

egípcio, o babilônico, o romano. A narrativa se torna, assim, um gesto de atualização simbólica e teológica da experiência coletiva, em que o tempo sagrado se impõe sobre o tempo histórico.

A perspectiva de Patrick Geary sobre a memória como instrumento de reconstrução identitária também é fecunda para entender a lógica do *Itinerário*. Para Geary, a memória social não é um repositório passivo, mas um sistema seletivo, orientado pelas demandas do presente e pelo desejo de permanência. Nesse quadro, Benjamin atua como agente de preservação e reorganização de uma identidade dispersa, atribuindo inteligibilidade às comunidades visitadas não por seu papel na história universal, mas por seu vínculo com um passado fundador, um tempo mítico que ressurge na escrita. Em outras palavras, sua obra tensiona os limites entre documento e monumento, entre crônica e midrash.

Essa tensão entre passado litúrgico e experiência vivida é central também na leitura de Frances A. Yates sobre as práticas mnemônicas da Idade Média. Embora Yates se concentre na tradição cristã e escolástica, sua análise sobre a arte da memória e a formação de loci internos — estruturados por imagens vívidas e emocionais — oferece uma chave interpretativa para compreender as formas como o judaísmo diaspórico construiu seus próprios “teatros de memória”, mesmo sem os monumentos materiais do mundo cristão. No caso judaico, como destaca Yates e complementa Andreas Huyssen, a ausência de templos ou ícones não implica ausência de memória, mas exige a criação de estruturas mnemônicas textuais e litúrgicas que sustentem a coesão cultural.

A partir das categorias metodológicas de Estevão de Rezende Martins, o texto de Benjamin pode ser compreendido como uma fonte que condensa ao mesmo tempo “[...] a distância entre o vivido e o narrado, entre o autor e seu mundo, entre a construção textual e a expectativa de verdade” (Martins, 2015, p. 14). Em sua crítica da fonte, o autor propõe que a análise histórica deve trabalhar com a tensão entre o realismo mitigado e a plausibilidade narrativa, tratando os relatos não como simples repositórios de fatos, mas como “formas de construir, partilhar e disputar sentidos do passado no presente” (p. 16). O *Itinerário* não apenas comunica o que o autor viu — ele performa uma tradição, reconstrói genealogias e reinscreve o mundo disperso dos judeus em uma gramática de continuidade.

A obra pode, assim, ser interpretada como parte de uma historiografia não estatal, não eurocentrada, e profundamente conectada ao que Sebastian Conrad descreve como uma “historicidade conectada”, na qual diferentes regimes de tempo e de sentido convivem simultaneamente. Para Conrad, “o ponto de partida da

história global é a rejeição de modelos lineares e teleológicos da modernidade” (Conrad, 2017, p. 81), permitindo pensar formas alternativas de organização do tempo histórico — como a de Benjamin —, que escapam aos critérios ocidentais de evidência, cronologia e progresso. A escrita do *Itinerário* funciona, assim, como gesto de tradução cultural e resgate de uma memória coletiva transregional, não subordinada ao eixo europeu.

Sob essa ótica, o texto de Benjamin atua como ritual escrito: cada parada, cada número de judeus contados, cada sinagoga mencionada, cada mártir recordado, torna-se uma espécie de candelabro aceso no mapa da dispersão. Tal operação confere à obra um duplo estatuto: por um lado, de registro factual — ainda que parcial e moldado por subjetividades —; por outro, de gesto performativo, em que o ato de narrar é já, em si, uma forma de lembrar e resistir. Como aponta Martins, “a história não pode ser confundida com o passado, nem o texto histórico com a cópia do real; mas ambos guardam, em suas formas, os vestígios do tempo vivido” (p. 9).

Esse entrelaçamento de memória, rito e narrativa permite que o *Itinerário* seja lido também como um artefato de historicidade não moderna. François Hartog, ao discutir os “regimes de historicidade”, propõe que diferentes culturas organizam o tempo de modos distintos — e que o presentismo contemporâneo contrasta radicalmente com o regime litúrgico ou exemplar que marcou sociedades anteriores à modernidade. Como observa o autor, “a história é uma maneira de ordenar o tempo” (Hartog, 2014, p. 16), e no caso de Benjamin, o tempo histórico se dobra sobre o tempo sagrado, produzindo uma forma de atualização perpétua da memória. O texto de Benjamin inscreve-se, portanto, num regime de historicidade que privilegia a repetição ritual e a rememoração como modos de presença do passado, alinhando-se ao que Hartog identificaria como um tempo de espelhos, em que o futuro não é horizonte de expectativa, mas reafirmação de um passado sagrado.

Dessa forma, o *Itinerário* se configura como uma peça historiográfica de valor excepcional: ao mesmo tempo em que nos fornece um panorama das comunidades judaicas medievais, ele revela uma lógica de construção do tempo e do sentido alheia à historiografia moderna. Benjamin escreve como quem reza: cada nome é uma invocação, cada deslocamento é um gesto de reconstrução simbólica de um mundo em ruínas. O historiador, aqui, não apenas observa; ele participa de uma tradição, reativa imagens fundadoras, reencena o passado e assim edifica a memória coletiva como forma de sobrevivência.

Práticas mnemônicas judaicas e cristãs na Idade Média

A constituição da memória na Idade Média é inseparável dos regimes de temporalidade e das estruturas simbólicas que organizam o imaginário coletivo. Tanto no universo cristão quanto no judaico, a memória desempenha um papel fundamental na construção identitária, sendo mobilizada por práticas textuais, rituais e performativas que visam a produzir continuidade e sentido frente à instabilidade histórica. No entanto, apesar de compartilharem certos dispositivos mnemônicos, como o uso de genealogias, exempla e narrativas sagradas, as duas tradições se diferenciam radicalmente quanto à sua relação com o tempo, com os espaços de rememoração e com os dispositivos materiais que sustentam suas memórias coletivas.

No Ocidente cristão, conforme mostra Frances A. Yates em seu clássico estudo sobre a *arte da memória*, os sistemas mnemônicos foram profundamente influenciados pela tradição retórica greco-romana, reelaborada no interior da escolástica medieval. A fixação da memória baseava-se em estruturas arquitetônicas mentais (os *loci*) e em imagens vivas que, organizadas em ordem lógica e visual, permitiam a recuperação de conteúdos discursivos. Tais práticas não apenas influenciaram os métodos pedagógicos e teológicos, mas também contribuíram para a monumentalização da memória através de catedrais, vitrais, relicários e hagiografias, consolidando uma cultura visual e espacial da lembrança.

No judaísmo diaspórico, por outro lado, a relação com a memória seguiu caminhos distintos, em parte devido à condição de exílio, à ausência de um centro sagrado reconstruído após a destruição do Segundo Templo e à interdição das imagens no culto. Em vez de monumentos materiais, prevaleceu o uso intensivo da tradição oral e textual como meio de transmissão da memória. A Torá, o Talmude e os comentários rabínicos funcionaram como arquivos vivos, continuamente reinterpretados e ritualizados por meio da leitura litúrgica e das práticas cotidianas. Como destaca Gabrielle Spiegel, trata-se de uma memória que se realiza na palavra e no gesto, e não na pedra; uma memória performativa, corporificada na repetição ritual e na reencenação simbólica de eventos fundadores, como o Êxodo ou a destruição de Jerusalém.

Essa distinção entre a “memória monumental” cristã e a “memória textual” judaica é essencial para compreender os diferentes regimes de historicidade que ambas as culturas desenvolveram. Enquanto o cristianismo medieval operava sob um horizonte escatológico que orientava a história em direção à parusia e ao juízo final, o judaísmo mantinha um regime de espera messiânica suspensa, em que a re-

denção era desejada, mas não datável. Como argumenta François Hartog, esses diferentes “regimes de historicidade” moldam não apenas as práticas historiográficas, mas também as formas de inscrever e reinscrever o passado no presente. O tempo cristão é linear, redentivo; o tempo judaico, cíclico, ritual, marcado pela repetição e pela ausência do Templo como vazio simbólico a ser preenchido pela memória.

Essa diferença se expressa também nos espaços mnemônicos. Enquanto os cristãos puderam instituir uma geografia sagrada marcada por peregrinações, sepulcros e relíquias, os judeus diaspóricos investiram na constituição de comunidades-texto, em que a coesão era garantida pela fidelidade ao estudo e à lei. Andreas Huyssen observa que a memória moderna, ao romper com as tradições orgânicas do passado, passou a buscar nos monumentos uma compensação pela fragilidade da experiência. No entanto, ele também alerta para os riscos da sobrecarga memorialística, que transforma a lembrança em culto à ausência. O judaísmo medieval parece antecipar essa tensão ao articular uma forma de lembrar que é ao mesmo tempo resistência e expectativa, ausência e promessa.

Neste ponto, a abordagem metodológica de Estevão de Rezende Martins oferece ferramentas cruciais para compreender o estatuto dessas práticas mnemônicas. Ao propor que a história deve ser pensada como “conhecimento dialógico” (Martins, 2015, p. 5), ele rompe com uma concepção documentalista da fonte, chamando atenção para o fato de que os registros históricos não apenas informam, mas também produzem sentidos e expectativas. Isso é particularmente evidente nas práticas judaicas de memória, onde a repetição ritual e a leitura textual não são meras recordações do passado, mas “formas de reconstrução e transmissão de sentidos em contextos mutantes” (p. 16). A memória, aqui, não é passiva — é constitutiva do presente e antecipadora do futuro.

Nesse contexto, o *Itinerário* de Benjamin de Tudela não apenas representa comunidades judaicas espalhadas no espaço; ele também reinscreve um corpo simbólico fragmentado e reafirma um pertencimento transnacional sustentado pelo texto. Como afirma Martins, “a narrativa histórica não apenas registra o que aconteceu, mas estrutura formas possíveis de compreender e agir sobre o mundo” (p. 10). O texto de Benjamin é, portanto, uma intervenção na tradição: ele confirma, articula e reativa uma rede simbólica cuja continuidade depende justamente da sua atualização narrativa. A ausência de monumentos materiais é compensada por uma textualidade ritualizada, em que cada nome, cada número, cada referência remete a um tempo cumulativo e denso de memória.

Benjamin de Tudela é, nesse sentido, exemplar. Sua escrita não apenas registra comunidades e territórios judaicos, mas os reinscreve num mapa simbólico que resiste à desintegração. Ao descrever sinagogas, escolas, túmulos de sábios e mártires, ele não apenas informa: ele performa a memória. Cada nome mencionado reativa uma genealogia; cada espaço visitado torna-se um elo na cadeia do pertencimento. Seu *Itinerário* é, assim, um texto de luto e de esperança, de rememoração e de reinscrição identitária. Diferente da monumentalidade cristã, sua obra aposta na portabilidade da memória: uma memória que cabe na mochila do viajante, que se move com o corpo e com a letra, e que se reconstrói a cada leitura e a cada novo exílio.

Em um tempo em que a historiografia se volta, por meio da História Global, à compreensão dos fluxos e das conexões além das fronteiras nacionais, a comparação entre práticas mnemônicas cristãs e judaicas permite repensar a própria ideia de tradição e de transmissão. Como propõe Sebastian Conrad, uma abordagem global da história exige atenção às múltiplas escalas e formas de circulação do passado, em que “a história global não substitui as histórias locais, mas mostra como diferentes experiências e formas de lembrar estão conectadas por processos mais amplos” (Conrad, 2017, p. 86). O *Itinerário*, ao cruzar geografias e temporalidades diversas, nos convida a pensar a memória como prática transcultural, como linguagem de continuidade diante da ruptura — e, sobretudo, como possibilidade de reinscrição simbólica em contextos de despossessão. Benjamin constrói, nesse sentido, uma cartografia da memória que é ao mesmo tempo histórica, teológica e geopolítica — um testemunho de pertença entre ruínas.

Imaginário e construção de sentido no texto de Benjamin de Tudela

A obra de Benjamin de Tudela, lida sob o prisma das práticas mnemônicas e da organização simbólica do tempo, revela também uma dimensão fundamental: a do imaginário como operador central na construção de sentido. O *Itinerário* não se limita a descrever o mundo conhecido ou a testemunhar a presença judaica em diferentes regiões; ele fabrica um espaço simbólico em que o passado, o presente e o messiânico se entrelaçam. A geografia, nesse contexto, não é apenas um dado empírico — é, sobretudo, uma topologia do pertencimento, na qual cada lugar carrega não apenas uma função social, mas um valor de significação ritual, histórico e escatológico.

O conceito de imaginário histórico, tal como mobilizado por Paul Ricoeur e aprofundado por autores como Jacques Le Goff, permite compreender essa camada profunda do texto como um campo estruturado de imagens, símbolos e expectativas que moldam o modo como os sujeitos interpretam a realidade e nela se situam. O imaginário judaico medieval, forjado na experiência da diáspora, organiza-se em torno de polos como Jerusalém, o Templo, o Êxodo e a promessa de redenção. Benjamin mobiliza esse repertório de maneira sofisticada, inscrevendo sua trajetória num plano que transcende o deslocamento físico: seu caminho é também uma travessia mitopoética, um retorno simbólico às origens e uma antecipação do fim.

Gabrielle Spiegel, ao tratar da performatividade da escrita medieval, sublinha que a produção historiográfica desse período está frequentemente enraizada em estruturas de sentido que excedem a lógica narrativa moderna. A linguagem histórica funciona, assim, como ritual textual que atualiza modelos exemplares. No caso do *Itinerário*, Benjamin não apenas rememora os lugares santos ou os grandes sábios do passado: ele os reinsere num presente que ainda os necessita. Jerusalém, mesmo devastada, continua sendo o centro do mundo simbólico; Babilônia, mesmo em ruínas, ainda ressoa como memória do exílio e da profecia.

Essa persistência de imagens e lugares como estruturas de sentido ativa uma forma específica de temporalidade — aquela que François Hartog define como regime de historicidade litúrgico ou tradicional. Diferente do tempo linear do progresso ou do presenteísmo contemporâneo, esse regime organiza-se em torno da repetição, da continuidade ritual e da fidelidade à tradição. O imaginário judaico de Benjamin de Tudela opera exatamente nesse registro: ele constrói um tempo em que os mortos estão vivos, os ausentes ainda falam e os lugares perdidos continuam ativos na consciência coletiva. É um tempo denso, carregado de ecos e de ausências que exigem reinscrição constante.

Ao inscrever essas imagens num texto, Benjamin não apenas comunica, mas performa sentidos. Como propõe Estevão de Rezende Martins, a narrativa histórica, sobretudo em contextos como o medieval, deve ser lida como construção ativa de inteligibilidade, e não como simples reflexo do real. Para o autor, “não se trata de descobrir o real escondido por trás das palavras, mas de compreender o modo pelo qual os discursos constroem sentidos que se pretendem verdadeiros” (Martins, 2015, p. 10). A operação historiográfica, assim, participa da constituição dos vínculos sociais, pois “não basta que algo seja vivido ou lembrado: é preciso que se torne

compreensível e transmissível” (p. 16). O texto de Benjamin cumpre precisamente essa função: transforma experiências fragmentadas em um mapa inteligível de pertencimento e esperança.

Essa lógica do retorno simbólico, no entanto, não deve ser confundida com simples nostalgia ou com um apego conservador à tradição. Como aponta Andreas Huyssen, o imaginário não é apenas uma projeção do passado sobre o presente, mas também um campo de disputa por significações futuras. Em contextos de despossessão e deslocamento — como o vivido pelas comunidades judaicas na Idade Média —, o imaginário atua como reserva simbólica de resistência e reinvenção. Ao reativar figuras e espaços da tradição, Benjamin não está apenas conservando uma memória: ele está oferecendo um horizonte de sentido, uma gramática possível para sobreviver à descontinuidade.

Esse gesto é ainda mais notável quando observamos a multiplicidade de escalas com que Benjamin articula seu relato. Ele atravessa espaços locais e impérios, descreve desde pequenas comunidades até grandes centros urbanos, conecta o cotidiano dos judeus às dinâmicas globais do comércio e da peregrinação. Como indicam Sebastian Conrad e Marcelo Cândido da Silva, pensar historicamente em escala global não significa apenas mapear interações entre culturas, mas também reconhecer as diferentes formas de inscrição do tempo e do sentido que coexistem e se entrelaçam. O *Itinerário*, nesse aspecto, antecipa uma história “global antes da globalização”, ao construir um mundo judaico conectado, transregional e simbolicamente integrado por uma tradição comum.

A potência do imaginário no texto de Benjamin de Tudela reside, portanto, em sua capacidade de articular memória, identidade e desejo de futuro. Ele narra o mundo como quem o reconstrói: cada nome, cada lugar e cada prática religiosa descrita carrega o peso de uma ausência e a promessa de uma permanência. Seu olhar é ao mesmo tempo testemunhal e fabulatório — ele vê e sonha, registra e reconfigura. É essa ambivalência que confere ao *Itinerário* sua densidade histórica e sua força simbólica: como texto, ele é menos uma janela para o passado do que uma arquitetura de sobrevivência — uma cartografia imaginária capaz de sustentar um povo em constante travessia.

Considerações finais

A leitura do *Itinerário* de Benjamin de Tudela, ancorada em uma abordagem crítica e dialógica com as contribuições recentes da teoria da história, da memória e da história global, revela um texto de complexidade surpreendente, situado entre o

testemunho empírico e a operação simbólica. Distante de uma concepção moderna de relato de viagem ou de crônica factual, a obra se constitui como um artefato de memória ritualizada, estruturada por práticas discursivas que performam a tradição, constroem um imaginário coletivo e inscrevem o tempo em registros alheios ao progresso histórico linear (Spiegel, 1997; Yates, 2007; Geary, 2006).

A narrativa de Benjamin mobiliza o que François Hartog definiu como um regime de historicidade tradicional, no qual o passado exerce primazia normativa e o futuro é concebido como promessa escatológica, e não como projeto secular (Hartog, 2014). Essa configuração temporal, profundamente marcada pela experiência do exílio e da dispersão, reorganiza os espaços visitados como lugares de memória, mesmo que desprovidos de materialidade monumental. Trata-se de uma forma de história cuja inteligibilidade não está na sucessão causal de eventos, mas na repetição ritual e na justaposição simbólica de fragmentos significativos (Martins, 2015; Spiegel, 1997).

Ao adotar uma estrutura paratática e desprovida de teleologia explícita, o *Itinerário* dá forma àquilo que Gabrielle Spiegel denominou como «tempo litúrgico», no qual a rememoração do passado adquire um valor performativo, reintegrando o presente na tradição e antecipando, ainda que simbolicamente, o retorno (Spiegel, 1997). A escrita, nesse contexto, não representa o mundo apenas como ele é, mas como ele deve ser lembrado — e, portanto, como ele ainda pode ser reconfigurado. O texto torna-se, assim, um espaço de resistência à desintegração e uma gramática da sobrevivência (Yates, 2007; Huyssen, 2000).

A partir das contribuições de Sebastian Conrad, é possível afirmar que o texto de Benjamin participa de uma lógica de conectividade histórica que antecede os paradigmas modernos da globalização. Seus deslocamentos, descrições e mapeamentos constroem uma rede transregional que articula o Mediterrâneo, o mundo islâmico e a Europa cristã, sem jamais submeter-se a um único ponto de vista ou eixo cultural. A obra propõe, implicitamente, uma visão não hierárquica e plural da experiência histórica judaica. Como afirma Conrad (2016), pensar globalmente exige romper com as epistemologias eurocêntricas e acolher formas alternativas de construção de sentido (Conrad, 2017, p. 81; 86) — objetivo que a narrativa de Benjamin cumpre ao conectar comunidades, memórias e ritos dispersos num corpo simbólico unitário.

Marcelo Cândido da Silva reforça esse entendimento ao propor uma história global antes da globalização, na qual as formas de circulação e conexão precedem os sistemas modernos de mundialização. Benjamin de Tudela, nesse sentido, atua como agente de um saber histórico que opera por meio de redes: redes de pertenc-

cimento, de tradição e de ressonância simbólica (Cândido da Silva, 2020). Sua obra insere-se em um campo no qual a prática historiográfica não está fundada no documento estatal ou no arquivo burocrático, mas no testemunho do viajante e no gesto de rememoração, articulando deslocamento físico e inscrição simbólica.

Para dar conta dessa complexidade, é necessário adotar um modelo metodológico que vá além da leitura positivista ou puramente filológica do texto. Conforme propõe Estevão de Rezende Martins, a análise crítica de fontes históricas deve operar com base em três critérios: o realismo mitigado (que reconhece o vínculo entre representação e experiência sem pressupor correspondência direta), a reconstrução crítica (capaz de reconstituir os contextos e intenções do texto) e a plausibilidade narrativa (como critério de inteligibilidade histórica) (Martins, 2015, p. 14–16). O *Itinerário*, sob esse enfoque, não é apenas uma janela para o mundo do século XII, mas um operador cultural ativo — um texto que molda a realidade tanto quanto a representa.

Portanto, a análise do *Itinerário* de Benjamin de Tudela permite não apenas a compreensão de um universo histórico específico — o judaísmo diaspórico do medievo —, mas também oferece uma oportunidade de refletir sobre as formas como o tempo, a memória e o imaginário são mobilizados para sustentar identidades em contextos de fragmentação. Em tempos marcados pela incerteza histórica e pela hipertrofia do presente, revisitar esse texto é também um gesto crítico: um modo de reaprender, com a tradição judaica medieval, que a história pode ser resistência, que a memória pode ser ação, e que a escrita pode ser abrigo (Hartog, 2014; Huyssen, 2000; Conrad, 2017).

Referências

Fonte

BENJAMIN DE TUDELA. *O Itinerário de Benjamin de Tudela*. Tradução e notas de J. Guinsburg. SP: Perspectiva.

Obras

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Zahar.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 15 ed. São Paulo: Companhia das Letras. p. 67.

CONRAD, Sebastian. *Abordagens concorrentes & História Global: uma abordagem distinta*. In: CONRAD, Sebastian. *O que é a História Global?* Lisboa: Edições 70, p. 53-110.

- GEARY, Patrick. *O mito da nação e da Idade Média*. São Paulo: UNESP.
- HARTOG, François. *Experiências do Tempo: da História Universal à História Global*. História, histórias. Brasília, vol. 1, n. 1. P. 164-178.
- HOBSBAWM, Eric. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HUYSEN, Andreas. *A cultura da memória em um impasse: memoriais em Berlim e Nova York*. In: _____. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora 34. p. 137-164.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2007.
- RÜSEN, Jörn. *Formação da consciência histórica*. São Paulo: Paulus.
- SILVA, Marcelo Cândido da. Uma História Global antes da Globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista de História*, n.179, a06119, 2020. p. 1-19.
- SPIEGEL, Gabrielle M. *Memory and History: Liturgical Time and Historical Time*. *History and Theory*, v. 41, n. 2, p. 149–162.
- SPIEGEL, Gabrielle M. *Structures of Time in Medieval Historiography*. *The Medieval History Journal*, v. 19, n. 1, p. 21–33.
- YATES, Frances A. *A arte da memória*. Tradução de Flavia Bancher. Campinas: Editora da Unicamp.

Idealização da virgindade da Rainha Elizabeth I na obra “The Monument of Matrones” (século XVI)

Gleyce Hellen Ribeiro Maia¹

Introdução

Quando nos referimos ao poder normalmente pensamos em diferentes formas de domínio, ação, e influência de alguém ou algo sob indivíduos ou grupos em ambientes públicos ou privados. No campo político, se há um elemento-chave envolvido em todas as noções de Ciência Política, ele é o poder. (SOUZA, 1969, p.1). Quando se trata da monarquia absolutista, o poder é exercido por figuras políticas de autoridade que possuem qualidades tanto políticas quanto divinas, ou seja, o monarca, e geralmente se faz uso do poder sob a sua monarquia através dos elementos simbólicos.

Para Ernest Cassirer “O homem vive em um mundo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo” (CASSIRER, 1994. p,48). Ou seja, o homem interage com a realidade através de formas simbólicas e essas formas podem mudar a sua percepção da realidade. Em Estados com uma autoridade política centralizada como nos casos das monarquias absolutas, o soberano se destaca sendo mais do que apenas um governante, mas ele exerce um papel crucial para o estabelecimento da ordem e do poder da sua monarquia, sendo ele um símbolo de estabilidade e legitimidade do poder.

¹ Estudante de Licenciatura em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás; Orientadora: Renata Cristina de Sousa Nascimento; E-mail para contato: gleycemaia9@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5808828845779719>

Peter Burke trabalha esses elementos simbólicos associados ao poder político em *A fabricação do rei*. A construção da imagem pública de Luis XIV (1994). Burke afirma que os monarcas foram os inventores do “marketing político” e que nesse sentido fizeram escola. No centro de sua análise está a noção de estratégia, na qual a propaganda surge como meio de assegurar a submissão ou o assentimento a um poder. (SCHWRCZ. 2015, p.2).

Ao aplicar essa discussão na análise sobre a Inglaterra do século XVI nos deparamos com a figura emblemática de Elizabeth I, conhecida como “A Rainha Virgem” por nunca ter se casado. Filha de Henrique VIII, fundador da Igreja Anglicana, Elizabeth Tudor foi a monarca que esteve por mais tempo sob o poder inglês reinando de 1558 a 1603. Durante o seu reinado ela desempenhou um papel importante na expansão marítima, além de trabalhar na continuidade do conflito henriquino com o papado, e nos enfrentamentos de conflitos políticos contra as potências inimigas Espanha e França.

Trabalhar os elementos simbólicos presentes na Monarquia Britânica é interessante pois observamos que apesar de sob o ponto de vista historiográfico a Inglaterra do século XVI estar inserida como parte da Idade Moderna ela é ainda marcada pelo sistema cultural hegemônico da Idade Média. Importantes obras como “O problema da incredulidade no século XVI. A religião de Rabelais (2009)” de Lucien Febvre e “O queijo e os vermes (2006)” de Carlo Ginzburg, atestam a influência da religião e das crenças no período quinhentista, desse modo, compreende-se que apesar das importantes mudanças ocorridas como as reformas religiosas, a expansão marítima e colonial e a conjuntura renascentista e humanista deste período, assim como no medievo, no século XVI a união entre Estado e Igreja característico da Idade Média é estendido para o início da Idade Moderna se perpetuando na Inglaterra de Elizabeth I, estando assim sob um contexto de forte autoridade religiosa.

Nessa conjuntura, aplicando os estudos simbólicos entende-se que a religião foi utilizada como ferramenta simbólica para a construção propagandística de diversas figuras monárquicas da Europa moderna. Assim, o poder ligado a ciência política do período quinhentista estava diretamente ligado na interferência eclesiástica sendo externalizado através de elementos simbólicos. Esses elementos simbólicos foram frequentemente utilizados durante o reinado de Elizabeth Tudor no qual foi marcado pelo “culto a rainha” um fenômeno propagandístico de adoração e devoção a sua imagem.

Podemos compreender esse fenômeno através dos meios artísticos daquela época (século XVI), sendo eles expressos por meio de pinturas de quadro, obras de artes literárias, peças teatrais, poemas e antologias feitas em homenagem a figura elisabetana. Essas devoções expressadas por meio da arte inglesa são repletas de simbolismo religioso. Ao analisá-las, elas nos ajudam a compreender melhor a sociedade inglesa do século XVI e as suas narrativas religiosas.

Dentre essas obras, a antologia de Thomas Bentley “The Monument of Matrones (1582)” chama atenção, em primeiro lugar porque foi a primeira antologia escrita para mulheres cristãs na Inglaterra, em segundo lugar, por revelar um imaginário cristão que associava a virgindade e a castidade a um elevado nível de espiritualidade em suas referências diretas aos evangelhos de Mateus e Lucas. Entretanto, para que se compreenda de forma adequada essa análise, é necessário entender o contexto no qual a Inglaterra estava inserida.

A criação do anglicanismo na Inglaterra e contexto pré-reinado de Elizabeth I

O início do século XVI foi marcado pelo surgimento da Reforma Protestante, cujas ideias luteranas passaram a circular amplamente pelos reinos europeus. A Igreja Católica passava por uma crise que foi desencadeada por movimentos anteriores a Reforma como a urbanização na Inglaterra, as revoltas camponesas e o desenvolvimento comercial, assim foi gerando cada vez mais novas demandas sociais e religiosas para serem atendidas. Além disso, houve alguns questionamentos em relação as práticas da Igreja Católica, entre as críticas dos reformadores a venda de indulgências foi um ponto amplamente contestado, evidenciando a dificuldade do clero em manter sua autoridade e responder aos novos questionamentos.

A Grã-Bretanha estava dividida em dois reinos “o da Inglaterra, sob o regime dos Tudor, e a Escócia, cujos soberanos pertenciam à dinastia dos Stuart” (Gonzalez, 1995, p. 121). Assim, com as relações tensas entre os dois reinos, a reforma seguiu um caminho diferente em cada um. Na Inglaterra, a figura do Rei Henrique VIII se destacou não apenas pelos seus seis casamentos, mas também pelo rompimento com a Igreja Católica.

O Rei Henrique VIII, impulsionado pelo desejo não apenas de anular seu casamento com Catarina de Aragão (1485-1536), mas pela ambição de consolidar seu poder monárquico pede uma autorização ao Papa para se divorciar da sua primeira esposa “enviando uma carta, foi ao Papa, sugerindo que a falta de um herdeiro mas-

culino seria uma punição divina pelo casamento de Henrique com a esposa de seu falecido irmão, o que teria o apoio do Velho Testamento” (Cartwright, 2020. p.2)², porém, não consegue em razão das alianças políticas que a Igreja Católica possuía com a Espanha. Um dos principais motivos pelo qual o Papa Clemente VII não permitiu o divórcio “era que Catarina era tia de Carlos V, que, na época, tinha o papa praticamente em seu poder. Clemente VII não podia declarar nulo o matrimônio de Henrique com Catarina sem irar o poderoso Carlos V.” (Gonzalez, 1995, p.124). Carlos V (1500 - 1558), foi Sacro Imperador Romano por parte do seu pai Habsburgo, Felipe I de Castela (1478 - 1506), e Rei da Espanha por herança da sua mãe Joana I de Castela (1479 - 1555) sendo considerado o homem mais poderoso do século XVI. Nesse sentido, a Igreja possuía relações políticas com a Espanha, e concordando com o divórcio de Henrique e Catarina de Aragão, ela colocava em risco essas relações.

A discordância de Henrique VIII e Clemente VII levou Henrique a ser excomungado da Igreja por Clemente. Para Torrance Kirby “A excomunhão de Henrique pode ser vista como um exemplo arquetípico da dissolução do senso medieval recebido do cosmos como uma ordem coerente, unificada e contínua de reinos e poderes espirituais/eternos e externos/temporais.” (2017, p.57. Tradução Livre). Por meio desse ato sacramental as duas figuras - política e eclesiástica - dão início a uma nova fase da Igreja na Inglaterra, a Reforma Inglesa iniciada pelo Rei Henrique VIII, torna a Igreja assim autocéfala, isto é, que não depende mais de outro chefe, apenas de si, autônoma com o rei representando o papel que outrora, era do Papa.

Em 3 de novembro de 1534, com a promulgação do Ato de Supremacia, ocorre o rompimento das relações da Inglaterra com Roma, onde a Inglaterra não reconhece mais o Papa como chefe da Igreja, assim, o parlamento inglês aprovou a lei que estabeleceu o Rei da Inglaterra como o chefe substituindo a figura eclesiástica. Assim, Henrique VIII, foi declarado o chefe supremo da igreja, substituindo a autoridade papal e centralizando cada vez mais o poder em suas mãos. Apesar do rompimento entre a Igreja da Inglaterra e a Igreja Católica provocado por Henrique VIII, a legislação henriquina marca apenas o início legal e constitucional da Reforma na Inglaterra (Kirby, 2017, p.56), mas a Reforma só vai adquirir mudanças significativas de fato sobre a reafirmação do Ato de Supremacia promovido por Eduardo VI (1537-1553) e Elizabeth I (1533-1603).

2 CARTWRIGHT, Mark. **Reforma Inglesa**. Tradução de Ricardo Albuquerque. World History Encyclopedia, 13 jul. 2020. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-18916/reforma-inglesa/>. Acesso em: 10 nov. 2024.

Cartwright (2020) destaca que inicialmente o Rei não estava interessado em reformar a Igreja, mas em exercer um controle político ainda maior que a autonomia da chancela papal lhe dava. Ele permaneceu comprometido com práticas católicas tradicionais, como a missa, confissão e o celibato clerical (p.3). No entanto, embora o monarca não fosse um defensor do protestantismo nem mesmo adepto a tal, as mudanças religiosas decorrentes da criação do Ato de Supremacia deram ao Rei a autonomia provincial, procurando criar alianças que fortalecessem a relação da nobreza com a burguesia que estava cada vez mais fortalecida pelo crescimento econômico do comércio urbano, além disso, a Inglaterra buscou negociar alianças políticas com outras potências europeias protestantes a fim de se posicionar em um cenário mais vantajoso.

O rompimento foi impulsionado por fatores políticos e econômicos. Após o cisma, uma das principais mudanças ocorridas foi a dissolução dos mosteiros em 1539 o parlamento, sob a supervisão do Thomas Cromwell (1485-1540). As riquezas que existiam ali foram confiscadas pela coroa onde “Henrique enriqueceu os cofres estatais com a impressionante soma de 1,3 milhão de libras (mais de 500 milhões em valores atuais), como resultado da Dissolução.” (Cartwright, 2020. p.4) Essa medida fortaleceu o poder real e diminuiu a influência da Igreja Católica aumentando cada vez mais a dominação e o controle da Coroa Inglesa sob a Inglaterra.

David Hume (1711-1776) destaca a importância do poder econômico para a Coroa Inglesa em sua análise sobre a monarquia absoluta da Inglaterra. Ele afirma que a propriedade possui grande influência sobre o poder (2003, p.36)² nesse sentido a concentração de propriedade nas mãos de poucos tende a favorecer a monarquia absolutista gerando uma dependência maior dos súditos do que se no lugar dessa concentração existisse uma repartição equitativa e justa. Ou seja, a grande concentração de riquezas da Coroa inglesa ao confiscar essa grande quantidade de bens retirados dos mosteiros naturalmente aumenta a sua influência e poder e para Henrique VIII, isso era uma vantagem poderosa frente as outras potências católicas.

O monarca também enfrentou dificuldades com a sua linhagem pela falta de um herdeiro homem. Após a anulação do seu casamento com Catarina de Aragão - união da qual nasceu Maria Tudor - logo casa-se com Ana Bolena (1536), e dessa união nasce Elizabeth Tudor em 7 de setembro de 1533. Posteriormente, Ana Bolena foi acusada de adultério, e logo, o Rei casa-se com Jane Seymour (1537) com quem tem o seu primeiro e único herdeiro masculino, Eduardo VI. Após a morte de Jane Seymour, o monarca casa-se com Ana de Cleves (1515-1557) e tenta inutilmente formar uma aliança com a Alemanha protestante. Não conseguindo ele se

divorcia mais uma vez e se casa com Catarina de Howard (1524-1542) que logo é acusada de adultério e é condenada assim como Ana Bolena. Por fim, sua última esposa foi Catarina Parr (1512-1548), que se tornou viúva pela morte do Rei em 1547.

As mudanças mais significativas na Igreja durante o reinado de Henrique VIII foram a autonomia da igreja anglicana e a disseminação da bíblia. Thomas Cranmer, Arcebispo de Canterbury, e um dos principais líderes da reforma inglesa, teve um papel de destaque nessa remodelação em que “por mandado real uma grande Bíblia foi colocada em cada igreja, onde todos pudessem lê-la. Esta foi uma arma poderosa nas mãos dos propagandistas da reforma” (Gonzalez, 1994, p.128).

Uma das características da Igreja Inglesa era a sua autonomia provincial, no sentido de ser autônoma e independente com a sua organização administrativa em relação a autoridade papal. A igreja possuía agora a sua própria estrutura governamental eclesiástica e essa autonomia foi importante para estabelecer como característica da sua identidade própria, longe da hierarquia papal e caminhando junto com o domínio político da Coroa Inglesa e a dinastia Tudor.

É evidente que, conforme já dito anteriormente, as idéias reformadoras ganharam força durante o reinado de Henrique, mas só foi ser consolidado posteriormente no Reinado de Eduardo VI e Elizabeth I. Eduardo que diferente de seu pai possuía interesse por questões religiosas, apesar do breve tempo de reinado ficou conhecido pelas “Reformas Eduardianas” onde foi introduzido mudanças mais radicais.

“Em 1547, Cranmer divulgou seu *Book of Homilies* (Livro de Homilias), uma coleção de sermões prontos para serem usados nos serviços religiosos. Ele também criou um novo *Book of Common Prayer*, o livro de rituais e orações publicado em 1549 e tornado compulsório a partir do Ato de Uniformidade, aprovado no mesmo ano. O livro de orações foi atualizado com uma versão ainda mais divergente do catolicismo em 1552, quando a noção católica de transubstanciação foi rejeitada (trata-se da noção de que os elementos da Eucaristia, o pão e o vinho, tornam-se o corpo e o sangue de Jesus Cristo)” (Cartwright, 2020, p.5)

As reformas eduardianas introduziram a rejeição de alguns rituais católicos em seu significado simbólico, para Kirby (2020) a principal diferença entre as eclesiologias da Igreja da Inglaterra e da igreja de Roma era o método hermenêutico. Onde ele argumenta que é estabelecido uma diferença entre o sinal e a coisa em si que é significada (p.60), ou seja, a diferença entre o real e o simbólico. Para a eclesía

anglicana, o significado simbólico da eucaristia era mais importante, nesse sentido, se enxerga o pão e o vinho como símbolos que representam, mas não se tornam fisicamente, o corpo e o sangue de Cristo.

Além do entendimento simbólico presente na eucaristia, existe também a diferença hermenêutica entre a compreensão de Igreja única entre a Igreja Católica e a Igreja Anglicana. Mesmo que a Igreja da Inglaterra compartilhe muitas doutrinas com as Igrejas Católica Romana e Ortodoxa, ela se diferencia em como interpreta a unidade, a santidade, a catolicidade e a Apostolicidade. Ou seja, embora faça parte da Igreja de Cristo, a Igreja da Inglaterra não se vê como idêntica à “igreja universal”.

Elizabeth I, a Rainha virgem

As transformações ocorridas na Inglaterra após o rompimento com o papa, contribuíram na consolidação as ideias protestantes na Inglaterra estabelecidas após o rompimento com o Papa, intensificando o clima de polarização religiosa refletindo assim, parte do pensamento da sociedade britânica. Ainda no início do seu reinado, Elizabeth I, lidou com a desaprovação de parte dos teólogos em relação a um regime monárquico feminino, pois, antes de subir ao trono em 1558, já existiam precedentes para monarcas femininos como Maria I (1516 - 1558), sua meia irmã que governou ao lado de Felipe II da Espanha. Maria de Guise (1515-1560) na Escócia, e Catarina de Médici (1519 - 1589) na França.

Apesar desses precedentes o século XVI ainda enxergava uma rainha governando sozinha como algo negativo. Em 1558, John Knox (1514-1572), publicou a obra “Primeiro Soar de Trombeta Contra o Monstruoso Regimento de Mulheres” (“The First Blast of the Trumpet Against the Monstruous Regiment of Women”).

“Promover uma mulher para exercer governo, superioridade, domínio ou império sobre qualquer reino, nação ou cidade é repugnante à natureza; uma afronta [um insulto] a Deus, algo extremamente contrário à sua vontade revelada e ordenança aprovada; e, finalmente, é a subversão da boa ordem, de toda equidade e justiça” (KNOX, 1559, p.11. Tradução Livre)

Knox defendia a ideia de que as monarquias governadas sobre a figura feminina eram antibíblicas e contra a ordem natural de Deus, e que as mulheres eram inaptas e com pouca capacidade para esse papel. Sua visão refletia o pensamento de parte da sociedade daquela época, como Sir Thomas Elyot (1496-1546), que declarou “nas partes de sabedoria e diplomacia civil, constatou-se que as mulheres são inap-

tas e têm pouca capacidade”. (ELYOT apud DUNN, 2004, p. 142). Contrariando o pensamento de Knox e Thomas Elyot, Elizabeth se mostrou uma rainha que soube trabalhar com o parlamento.

Diante do cenário polarizado em que a Grã-Bretanha se encontrava a rainha se preocupou em saber utilizar a religião como ferramenta de poder, isso porque, associar o regime elisabetano somente a devoção do chamado “culto a rainha virgem” é cair em um reducionismo histórico, pois, grande parte das suas decisões eram guiadas muito mais pela política do que pelo seu credo. Elizabeth acima de tudo, foi uma mulher que soube utilizar a política em seu favor e para isso a religião foi a base para a sua centralização política.

Conforme é de conhecimento geral, Elizabeth Tudor nunca se casou, razão pela qual tem como epíteto “Rainha Virgem”. Não demorou muito para que fosse pressionada a casarse. Sobre isso, em um discurso ela respondeu da seguinte maneira:

“Escolhi este tipo de vida na qual ainda vivo como uma vida mais aceitável para Ele, onde pensei que poderia servi-Lo melhor e com a maior tranquilidade cumprir o meu dever para com Ele... Por último, isto pode ser suficiente, tanto para a minha memória como para a honra do meu nome. Se quando eu der o meu último suspiro, isto puder ser inscrito no meu túmulo: ‘Aqui jaz enterrada Isabel, uma virgem pura até à sua morte’.”³

Ao responder o parlamento diante da pressão em casar-se, Elizabeth I evidência em seu discurso a preocupação em manter a imagem de rainha casta e piedosa, essa característica pode ser observada no estudo iconográfico sobre a sua figura. Maria de Fátima de Sousa Bastos Vieira, observa em sua pesquisa iconográfica sobre Elizabeth I que no renascimento existia a compreensão de que o corpo poderia funcionar ao mesmo tempo no plano metafórico (político) e no físico (natural)⁴. Dentro do plano metafórico existe o corpo político e o corpo religioso exercido ambos pela monarca. O corpo religioso representava a sua dominação como chefe suprema da Igreja Inglesa, e o corpo político sendo exercido pela autoridade como Rainha soberana. Essa análise nos explica a imagem icônica em torno da Rainha,

3 Discurso da rainha Elizabeth perante o parlamento, 10 DE FEVEREIRO DE 1559 in Marcus, L. S., Mueller, J., & Rose, M. B. **Elizabeth I: Collected Works**. Chicago: The University of Chicago. 2000, p.56

4 VIEIRA, Maria de Fátima de Sousa Basto. **O corpo da Rainha**: Contributos para uma leitura antiessencialista e espacial da iconografia Isabelina. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2004, p. 64

tendo em seu corpo político todos os elementos necessários para governar, pois ela precisava agir e tomar suas decisões políticas como um príncipe, de maneira objetiva, construindo um perfil de santidade e devoção religiosa como figura celibatária.

Enquanto para a Igreja Católica os três corpos da rainha - político, religioso e natural – foram invalidados com a bula de excomunhão “*Regnans in Excelsis*” (1559), para Olles (2022) “Apesar dos esforços vaticanos, a promulgação de *Regnans in Excelsis* fortaleceu a figura de Elizabeth I enquanto soberana que reunia sobre seu corpo natural feminino, os corpos político e religioso. Além disso, consolidou a imagem de uma Inglaterra protestante e independente, política e religiosamente.” (OLLES, 2022, p.544).

Diante desse cenário, as representações artísticas de Elizabeth I, sobretudo os seus retratos e as obras escritas, refletem a propaganda política construída em volta da sua imagem. Ao analisar a iconografia elisabetana é possível perceber a transição da corte e do Estado para um retrato mais alegórico passando a evidenciar diversos significados e temas. Assim, é possível identificar a estratégia da rainha para a elevação da sua imagem, a fim de que, através da manipulação da sua imagem beirando ao “mito”, seja possível então legitimar cada vez mais o seu poder. Exemplos como esse podem ser encontrados na obra “*The Monument of Matrones* (1582)” de Thomas Bentley, da qual discorreremos em análise a seguir.

The Monument of Matrons (1582) de Thomas Bentley

Pouco se sabe sobre a vida de Thomas Bentley além de sua obra. De acordo com John N. King, ele foi um estudante de direito na Gray’s inn (2005, p.216) e escreveu sua obra publicada por Henry Denham, na tentativa de conseguir apoio real, mas sem sucesso. Além disso, Bentley se tornou diretor na igreja St. Andrews Holborn com o apoio do bispo John Aylmer (1521-1594).

“O monumento das matronas: contendo sete lâmpadas da virgindade”, de Thomas Bentley, publicado em 1582 foi uma coleção de meditações e orações que visava fornecer material para as necessidades devocionais principalmente do público feminino. Sendo a primeira antologia publicada na Inglaterra a reunir em seu compilado escrito de mulheres, a obra é dividida em sete partes que o autor as chama de “Sete lâmpadas da virgindade” e contém 1.500 páginas.

A primeira lâmpada possui escritos sobre personagens bíblicas femininas do antigo testamento, como Agar, Sara, Mirian e Débora. A segunda lâmpada possui alguns escritos de Margarida de Navarra, Rainha Elizabeth I, Katharine Parr, e etc.

A terceira lâmpada foi dedicada inteiramente a Rainha, possuindo orações e devoções para ela. Já a quarta lâmpada reúne dezessete orações fazendo uma referência ao dia 17 de novembro⁵. A quinta e a sexta lâmpada possuem orações e meditações para as mulheres em sua vida pública e privada, e a sétima lâmpada reúne um compilado de mulheres bíblicas boas e más.

De acordo com Erzsébet Stróbl na obra “New Perspectives on Tudor Cultures” (2012). “A obra é dedicada a Rainha, no qual possui um lugar de destaque. Suas armas, lema e iconografia são usados para adornar o texto, e sua imagem aparece nas páginas de rosto dos primeiros cinco livros” (2012, p.199), desse modo, fica claro que o vislumbre dado a Elizabeth I na compilação é tão evidente que não se pode deixar de perceber sua importância nesse contexto religioso.

Segundo Stróbl, “as cartilhas foram imensamente populares durante a primeira metade do século XVI, houve dezenas de edições de cartilhas em latim, inglês-latino ou em inglês, tanto no continente quanto em Londres, até a década de 1560. A popularidade desse tipo de livro de orações parece ter diminuído na década de 1570, provavelmente por causa de sua associação com as “antigas formas católicas de oração”(2012, p. 204)⁶ A obra de Bentley se assemelhava as cartilhas católicas devido ao seu caráter “pedagógico” ao conter orações, salmos, e material devocional para mulheres, nesse sentido, a possível problemática estava no fato do monumento de Bentley poder se assemelhar as cartilhas. Sobre isso, o autor disse no prefácio da primeira parte:

5 O dia 17 de novembro era importante para os ingleses do século XVI pois era comemorado o dia da ascensão de Elizabeth I ao trono inglês em 1558. O dia da ascensão era visto como o dia em que a Inglaterra pode se livrar do regime católico de Maria I, portanto, tornou-se um símbolo de liberdade e estabilidade entre os protestantes ingleses. A exemplo disso, em 17 de novembro de 1640, Cornelius Burges(1589-1665) fez um sermão de dia de jejum para parlamentares em St Margaret's, Westminster, Burges observa “neste mesmo dia, 17 de novembro de 82 anos atrás, começou uma nova ressurreição deste Reino dentre os mortos, nossa segunda feliz Reforma da Religião pela entrada auspiciosa de nossa falecida Dêbora Real (digna de eterna lembrança e honra).” Cornelius Burges, *The First Sermon, Preached to the Honourable House of Commons now assembled in Parliament at their Publique Fast. Novemb. 17. 1640.* (London, 1641; Wing B5671), 66.

6 As cartilhas era textos impressos, pequenos livros que eram utilizados como um instrumento de ensino religioso. Nela continha orações, cânticos salmos e informações básicas sobre a doutrina cristã. Além disso, eram utilizadas como um meio de propaganda religiosa. Durante a pesquisa não foi encontrado exemplares de cartilhas que circulavam na Inglaterra durante o século XVI, a referência das cartilhas nesse período foi encontrada até o presente momento na obra: PINCOMBE, Mike. ALMÁSI, Zsolt. **New Perspectives on Tudor Cultures**. Cambridge Scholars Publishing. 2012.

“Não quero que você me interprete mal, digo, e julgue que meu propósito é de alguma forma prejudicar a oração comum ou interromper a administração da palavra e dos sacramentos na igreja. Devemos glorificar a Deus juntos com um só coração, espírito e boca, e não estar ocupados de outra forma, nem lendo nem rezando a menos que queiramos ser considerados meramente supersticiosos e, sob pretexto de devoção individual” (BENTLEY, 1582.)

Essa fala de Bentley denuncia que ele não quer que sua antologia seja confundida com as cartilhas, sobretudo quando o autor utiliza termos como “meros supersticiosos” e “não me interprete mal”. Ao citar os católicos como meros supersticiosos ele deixa claro sua inclinação ao protestantismo radical, além do mais sua relação com o teólogo anglicano John Aylmer também nos mostra isso. Pode-se dizer também, que a obra serviu como uma maneira de refutar o reformador escocês John Knox de suas acusações que rejeitavam a soberania feminina seguindo o pretexto bíblico, do mesmo modo que Aylmer.

O apoiador de Thomas Bentley, John Aylmer publica em 1559 o livro “*An harborowe for Faithfull and Trewe Subiectes*”. Nessa obra, teólogo e bispo anglicano aborda a importância da verdadeira fé e a necessidade de reforma na igreja. Ele defende também uma abordagem teológica centrada na bíblia criticando as abordagens teológicas do catolicismo que para ele, e para a maioria dos protestantes ingleses naquela época, assim como para Bentley, era repleta de crendices e elementos supersticiosos fugindo assim de uma fé cristocêntrica. Além disso, Aylmer refuta as acusações do também teólogo protestante, Knox, indicando a problemática em sua fala pois ela coloca em dúvida a legalidade da herança do reino britânico, de modo que questiona o regimento monárquico, podendo assim, possivelmente dar margem para rebeliões. De acordo com Erzsébet Stróbl, para sustentar o seu argumento, Aylmer utiliza como referência a própria bíblia e, possivelmente, a teologia calvinista lhe serviu como inspiração, pois em seu argumento ele diz que a autoridade feminina pode ser justificada com a eleição de Deus, que pode capacitar os mais fracos com sua glória. (2012, p.206)

Portanto, é correto afirmar que *The Monument of Matrons*, contém grande parte da teologia de John Aylmer, já que foi publicada através da aprovação do bispo anglicano. Sendo assim ele incorpora a defesa da capacidade intelectual das mulheres sob o pretexto da eleição de Deus, além de contribuir para que se estabeleça a memória santificada da monarca remodelando sua imagem para os contemporâneos em meio as práticas do culto a rainha e sua “eterna virgindade”. Como rainha renascentista, dado exemplo a sua formação intelectual, de acordo com Lisa Hilton,

“Elisabeth foi adepta de uma linguagem iconográfica, nesse sentido, os cortesãos que quisessem bajular, persuadir, celebrar (e também insultar) a rainha dispunham de um enorme campo de analogias iconográficas – clássicas, bíblicas, cosmográficas – como fonte de inspiração” (2016, p.300). A partir de 1580 quando a rainha estava com seus cinquenta anos ela já havia passado da idade de se casar e ter um herdeiro, desse modo o seu status de solteira foi mitificado para símbolo de virtude, sendo assim, é sob esse contexto que surge ‘The Monument of Matrons: Containing Seven Severall Lamps of Virginitie.’ (1582).

O título é sugestivo, e a palavra virgindade sugere sentidos ambivalentes sobre o seu significado. Para Lisa Hilton, Elizabeth possuía um forte comprometimento com sua imagem celibatária. Para que se mantivesse o simbolismo da sua virgindade, diversas vezes quis “manter suas damas de honra solteiras a fim de conservar seu próprio misticismo de virgem impedindo, com crueldade, que as damas se casassem” (2016, p.203). Além disso, a postura adotada com base na virtude e nos princípios cristãos era esperado de uma rainha, de acordo com Safiye, uma sultana contemporânea de Elizabeth I, a rainha possuía qualidades femininas essenciais para sua virtude, conforme ela diz em uma carta direcionada a rainha Elizabeth:

“A mais graciosa e gloriosa, a mais sábia entre as mulheres, e eleita entre as que triunfam sob o modelo de Jesus Cristo, a mais poderosa e rica governante, a mais rara entre as mulheres no mundo... Envio a Vossa Majestade tão digna e doce uma saudação de paz que todos os bandos de rouxinóis e suas melodias não poderão produzir igual.” (HILTON, 2016, p. 370).

Para Hilton, “o comprometimento de Elizabeth com a virgindade estava de acordo com o endosso do celibato afirmado por São Paulo – ao apóstolo Paulo -, o qual, embora reconhecesse a necessidade do casamento, afirmava que a virgindade estava em um nível superior de espiritualidade (2016, p.202).” Embora ao longo desta pesquisa não tenha encontrado outras referências que fazem alusão as cartas paulinas, a visão de casamento que Elizabeth tentou passar em seu discurso ao parlamento encontra nas cartas paulinas uma sustentação ao usar a metáfora de ser casada com o reino:

[...] quando a responsabilidade pública do governo do reino me foi atribuída, pareceume uma loucura imponderada sujeitar-me aos cuidados que podem advir do casamento. Em conclusão, já estou comprometida com um esposo, que é o reino da Inglaterra, e isso deve bastar-vos... (L.S. Marcus, J. Mueller e M.B. Rose apud LOADES, 2010, p. 226)

A virgindade, na visão de Paulo era vista como um estágio superior e mais avançado de santidade, além disso, a solteirice aproxima o indivíduo de Deus, isto é, quanto mais tempo sozinhos, mais tempo para o indivíduo se dedicar a Deus e suas obras, conforme ele explicita sua ideia na carta de I Coríntios 7:34: “A solteira cuida das coisas do Senhor para ser santa, tanto no corpo como no espírito; porém, a casada cuida das coisas do mundo, em como há de agradar ao marido”.⁷ Ou seja, o celibato, para o apóstolo Paulo, estava em um nível acima de santificação pois o indivíduo solteiro foca nas coisas santas e por consequência trará ele para mais perto de Deus. Elizabeth, possivelmente encontra nessa argumentação uma base para se manter solteira e se dedicar inteiramente ao reino da Inglaterra.

A partir disso, compreende-se que o conceito de virgindade era ambíguo, e Thomas Bentley não havia escolhido o seu título despretensiosamente. Para ele, a virgindade foi reinterpretada como uma virtude cristã que pode ser alcançada independentemente do seu estado civil, a virgindade para Bentley estava ligada a um estado de espírito que pode ser alcançado por todos conforme ele diz: “Que possamos viver e reinar na plena perfeição, santidade e pureza de sua virgindade [de Jesus], para bênção, louvor e glória de Ti.” (1582, p. s/n. Tradução Livre).

Além disso, as lâmpadas da virgindade fazem analogia a parábola das dez virgens e pode ser confirmada logo de início na capa de rosto do livro. Na posição central da borda inferior encontra-se a figura de uma virgem que segura uma tocha com sete velas e ao redor está escrito “Lâmpadas de amor são brasas de fogo e uma chama muito veemente do Senhor”, uma citação do livro de cânticos no antigo testamento. Na lateral esquerda da borda, está a figura de cinco virgens com suas lamparinas acesas ao encontro do noivo, que seria Jesus Cristo, enquanto na lateral direita da borda, mostra a figura de cinco virgens sem as suas lamparinas e queimando no fogo do inferno.

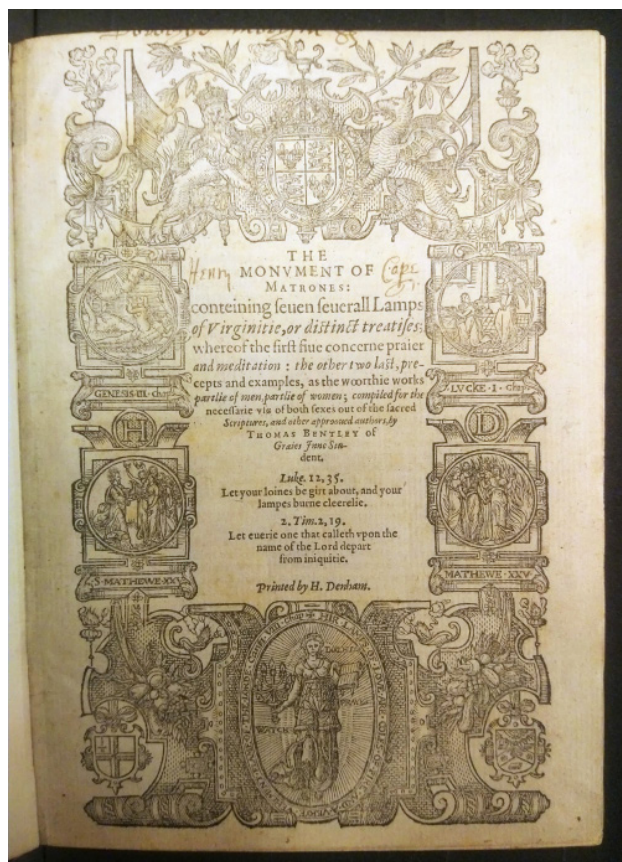
Contida no evangelho de Mateus a parábola das dez virgens usa dos elementos simbólicos para passar a sua mensagem:

“Então o Reino dos Céus será semelhante a dez virgens, que, tomando as suas lâmpadas, saíram ao encontro do esposo. Cinco delas eram insensatas, e cinco prudentes. As insensatas, ao tomarem as suas lâmpadas, não levaram azeite consigo, ao passo que as prudentes, juntamente com as lâmpadas, levaram azeite nas vasilhas. Como o esposo dormisse, cochilaram todas e adormeceram. Mas à meia-noite ouviu-se um grito: ‘Eis o esposo! Sai ao seu encontro!’ Então todas aquelas virgens se levantaram e prepararam as suas lâmpadas. As insensatas disseram

7 BÍBLIA, N.T. I Coríntios. In **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002

às prudentes: ‘Dai-nos do vosso azeite, porque as nossas lâmpadas estão se apagando’. As prudentes responderam: ‘De modo algum, pois de outro modo não haverá bastante para nós e para vós; ide antes aos que o vendem e comprei-o’. Ora, enquanto foram comprá-lo, chegou o esposo, e as que estavam preparadas entraram com ele para as núpcias. E fechou-se a porta. Mais tarde chegaram as outras virgens, dizendo: ‘Senhor, senhor, abre-nos’. Mas ele respondeu: ‘Em verdade vos digo, não vos conheço’. Vigiai, pois, porque não sabeis o dia nem a hora.”⁸

Title page of Thomas Bentley's *The Monument of Matrones*, 1582: British Library G.12047-49



A perícope de Mt. 25, 1-13, se contempla em seus múltiplos sentidos usando de representações simbólicas para transmitir a sua ideia principal. Tais símbolos, como as virgens tolas e sábias, o noivo, as lamparinas e o uso do tempo, são ferramentas para uma interpretação ética, espiritual e literal. Para Waldeir Gonzaga (2024) e Filipe Henrique de Araújo (2024) a interpretação da parábola é caracterizada por três tipos:

8 BÍBLIA. Tradução de **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002. Mateus 25:1-13.

(1) as virgens representam os cristãos e as lâmpadas acesas são a graça batismal; (2) o segundo tipo surge com Agostinho (LUZ, 2005, p. 241-242): as lâmpadas representam as boas obras; (3) por fim, a virgindade é compreendida como a abstinência sexual e o azeite seria a bondade, ou seja, não basta a ascese, é preciso as boas obras. (2023, p.280)⁹

Na folha de rosto da obra de Thomas Bentley, as sete lâmpadas seguradas pela virgem sábia que também segura um livro, nos conecta a virgindade de Elizabeth. Para Stróbl em sua análise, “Ao redor do desenho da borda há seis lâmpadas colocadas simetricamente, enquanto a sétima lâmpada aparece no topo da página, logo acima do brasão real da rainha, conectando visualmente a virgindade à virgem real, Elizabeth.” (2012, p.212) Nesse sentido, *The Monument of Matrones*, adota um discurso de representação da rainha como a própria noiva de Cristo, de maneira emblemática, contribuindo assim para a adoração do culto a rainha Elizabeth I, que soube como utilizar dos elementos simbólicos, em especial a alcunha de “rainha virgem” para elevar seu status de rainha soberana.

Ao não se casar, Elizabeth construiu uma imagem que representasse o sacrifício da vida pessoal em favor da nação inglesa, mesmo que a prática não representasse de fato isso. A legitimidade do seu poder provinha de sua imagem e dinastia e da sua figura metafórica, e não do território, a soberana nunca se casou, portanto, não aceitou dividir o seu poder e a sua glória com outra pessoa. À medida que Elizabeth envelhecia e se atestava que não lhe seria capaz de gerar um herdeiro, a rainha passa a investir na imagem de “mãe” da Inglaterra, o culto mariano católico é substituído pelo culto a rainha e sua era “Glorianna”. As imagens pintadas em quadros não retratavam a verdadeira fragilidade de seu corpo e de sua saúde, sempre sendo retratada de maneira gloriosa, conforme observa Burke “o segredo nos retratos é aumentar a beleza e emprestar grandiosidade, diminuir o que é feio ou mesquinho, ou até suprimi-lo, quando é possível fazê-lo sem incorrer em servilismo” (1994, p.36)

Sendo assim, o contexto no qual se consolidou o reinado da Rainha Elizabeth I, permitiu que ela construísse uma imagem baseada nos aspectos divinos, sendo importante para a execução e manipulação de sua imagem de rainha virgem, ainda que inconscientes delas o povo precisava de uma figura “heroica” e ao mesmo tempo “divina” para alimentar suas demandas e suas necessidades de modo que se

9 GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H. de. “O reino dos céus será semelhante a dez virgens”: análise de Mt 25,1- 13. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 39, n. 148, p. 271–283, 2024. DOI: 10.54260/eb.v39i148.1006. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/1006>. Acesso em: 29 out. 2024.

compreende que Elizabeth jamais conseguiria manter sua imagem soberana sem que houvesse a necessidade de um povo que estava diante de uma Inglaterra que passava por mudanças políticas e religiosas

Referências

Fontes

- BENTLEY, Thomas. **The Monument of Matrons**: Containing seven Severall Lamps of Virginitie. Londres: H. Denham, 1582.
- MARCUS, L. S., MUELLER, J., ROSE, M. B. (Eds.). *Elizabeth I: Collected Works*. Chicago: The University of Chicago. 2000.
- OLLES, L. TRA: *Regnans in Excelsis – bula de excomunhão de Elizabeth I – 1569*. Imagem: Revista de História da Arte, v. 1, n. 1, 2022. p.539

Bibliografia

- BAYCROFT, J. *O Jeito de ser anglicano*. Tradução: Ruth Barros. Recife: [s. n.], 2006.
- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 1967.
- BURKE, Peter. *A fabricação do rei. A construção da imagem pública de Luis XIV*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994
- CARTWRIGHT, Mark. *Reforma Inglesa*. Tradução de Ricardo Albuquerque. World History Encyclopedia, 13 jul. 2020. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-18916/reforma-inglesa/>. Acesso em: 10 nov. 2024.
- CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- GODOY, Juliano Bernardino de. *Os monarcas e a reforma inglesa – Política e religião em união, construindo uma nação* - Revista Científica Multidisciplinar - ISSN 2675-6218, [S. l.], v. 3, n. 5, p. e351355, 2022. DOI: 10.47820/recima21.v3i5.1355. Disponível em: <https://recima21.com.br/index.php/recima21/article/view/1355>. Acesso em: 22 nov. 2024.
- GONZAGA, W. ; ARAÚJO, F. H. de. “O reino dos céus será semelhante a dez virgens”: análise de Mt 25,1-13. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 39, n. 148, p. 271–283, 2024. DOI: 10.54260/eb.v39i148.1006. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/1006>. Acesso em: 13 jan. 2025.
- GONZALES, J L. *Uma história ilustrada do cristianismo*. São Paulo: Vida Nova, 1989. Vol. 5

- HILTON, Lisa. *Elizabeth I: uma biografia*. Tradução de Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- HUME, D. *História da Inglaterra: Da invasão de Júlio César a Revolução de 1668*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HUME, David. *Ensaio Político*. Org. Knud Haakonssen; Tradução de Pedro Pimenta – São Paulo: Martins Fontes, 2003 – (clássicos)
- KIRBY, Torrance. *The Elizabethan Church of England and the Origins of Anglicanism*. *Oxford Handbooks Online*, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199672806.013.5>. Acesso em: 13 nov. 2024
- MARCUS, L. S., MUELLER, J., ROSE, M. B. (Eds.). *Elizabeth I: Collected Works*. Chicago: The University of Chicago. 2000.
- OLLES, L. TRA: *Regnans in Excelsis – bula de excomunhão de Elizabeth I – 1569*. Imagem: Revista de História da Arte, v. 1, n. 1, 2022. p.539
- SHIRES, H. M. *The Conflict Between Queen Elizabeth and Roman Catholicism*. *Church History*, v. 16, n. 4, p. 221-233, 1947. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3160951>. Acesso em: [16/10/2024]
- STRONG, Roy (1999). *The Cult of Elizabeth: Elizabethan Portraiture and Pageantry*. London: Pimlic
- VIEIRA, Maria de Fátima de Sousa Basto. *O corpo da Rainha: Contributos para uma leitura anti-essencialista e espacial da iconografia Isabelina*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2004.
- WINGHT, Martin. *A política do poder*. TRA: Carlos Sérgio Duarte. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1978.

Identidade Cristã e Gênero na Primeira Idade Média: As referências na Vida de Macrina (Século IV)

Wendell dos Reis Veloso¹

Algumas primeiras palavras

Esse capítulo é parte das reflexões iniciais de um novo projeto de pesquisa, recém aprovado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e intitulado *Viriarcado e Poder Pastoral a partir de Hagiografias de Santas Durante o Contexto de Ascensão do Episcopado Monárquico na Primeira Idade Média Oriental (Séculos IV-VI)*. Nesse projeto estamos trabalhando eu e mais quatro alunos de iniciação científica, sendo um bolsista UERJ e os demais voluntários. A primeira das vidas com as quais eu estou trabalhando individualmente, do conjunto elencado em princípio, é a *Vida de Macrina*, hagiografia do século IV EC. A ideia é concatenar reflexões sobre o gênero e o poder no contexto de fortalecimento do monopólio episcopal reservado aos homens entre os séculos IV e VI do Oriente cristão. Uma introdução acerca das referências ao poder episcopal nesse texto hagiográfico em questão foi feita em texto anterior (Veloso, 2024) e o objetivo, portanto, é posteriormente conjugar tais ponderações às que se encontram nesse texto, o qual dedica-se, por sua vez, ao elemento do gênero na *Vida de Macrina*.

Dessa forma, nossa proposta de análise histórica da *Vida de Macrina* parte das contribuições dos Estudos de Gênero, esses, entendidos como um campo de estudo, podem ser caracterizados, tal como argumentado por Fernando Balieiro, como a consideração dos amplos aspectos históricos e sociais que moldam as relações afeti-

¹ Doutor em História. Professor Adjunto de História Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pesquisador associado ao PEM-UERJ/UFRJ; ao ATRIVM-UFMS; ao LabQueer-UFRJ; e ao Agios-UFF. wendell.veloso@uerj.br

vo-sexuais, colocando relevo na construção discursiva da sexualidade bem como de gênero (Balieiro, 2015). Ou seja, os Estudos de Gênero enquadram em uma trama histórica aqueles elementos que talvez sejam os mais caros, íntimos e *naturais* em nossas sociedades contemporâneas, nossos gestos cotidianos, ligados aos nossos corpos, aos nossos desejos, aos nossos prazeres e aos nossos modos de se estar no mundo.

Quanto aos aspectos teóricos, mais especificamente nos valem os argumentos de Judith Butler (2017) sobre a performatividade de gênero em *Problemas de Gênero* e daqueles de Olívia Gazalé (2017) em *Le Mythe de la Virilité* sobre o *viriarcado* para evidenciar os elementos do corpo e do gênero na constituição da identidade social cristã proposta pelo discurso analisado. Metodologicamente, a nossa opção foi nos basearmos no texto seminal *Gênero: uma Categoria útil para Análise Histórica* da historiadora Joan Scott (2019) para analisar a *Vida de Macrina* através da clássica versão crítica e bilíngue *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine: Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes et Index* por Pierre Maraval (1971). Os trechos transcritos em português foram traduzidos por nós.

Narrativa hagiográfica e os Estudos de Gênero: considerações teórico-metodológicas

A questão central de nossa discussão é que esses textos são construídos literários com características específicas, e como qualquer produto cultural, são atravessados por questões de gênero. Compreender como o gênero e literatura hagiográfica estão entrelaçados nos parece essencial para que possamos interpretar as visões sobre as mulheres que são veiculadas por meio destas obras e pensar sobre as tensões que permeavam a Igreja no que concerne à presença das mulheres nas instâncias da religião cristã em diferentes espaços e temporalidades do Alto Medievo (Mattana, 2024, p. 29).

A transcrição acima apresenta observações fundamentais para o trabalho historiográfico que se apoie em análises de dados oriundos de narrativas hagiográficas dedicadas às personagens femininas. Em primeiro lugar, sendo as comunidades cristãs do final do Império Romano e de inícios da Idade Média organizadas em torno do que convencionamos denominar de Patriarcado, entendido sumariamente como a organização da vida em torno de privilégios associados aos animais humanos machos que os distinguem como seres superiores, as narrativas hagiográficas são, portanto, atravessadas por *problemas de gênero*. Segundo, tais narrativas de san-

tidade ficcionalizam essas mulheres hagiografadas. E terceiro, tais discursos nos permitem aventar a desestabilização da ordem causada pelas personagens femininas no âmbito do cristianismo institucional e, portanto, patriarcal.

Como também observado por Clarissa Matanna de Oliveira (2022), não se deve perder de vistas que a autoria das hagiografias femininas é atribuída, grosso modo, a homens ligados ao clero, de modo que fornecem visões e expectativas desses homens, embebidas em teologia cristã, sobre as mulheres. Respeitando o contexto histórico que possibilitou as narrativas hagiográficas, o hagiógrafo precisava fazer escolhas e ao produzir o perfil de mulher santa do texto deveria considerar fundamentos teológicos; o ideal de vida religiosa feminina vigente; as intenções mais objetivas de produção do texto; o caráter de factibilidade frente à memória da personagem; os referenciais culturais e sociais das audiências. Em palavras diretas de Mattana:

Isso porque, segundo Margaret Cotter-Lynch, uma obra hagiográfica é o resultado de negociações entre reivindicações concorrentes, que estão localizadas em um dado contexto histórico e incluem fatos, convenções literárias, teologia, demandas políticas, ideias do hagiógrafo, e o imaginário coletivo a respeito do hagiografado (Mattana, 2024, p. 30).

Quanto as suas características mais gerais, o termo hagiografia, que advém das palavras gregas *hagio* (santo) e *grafia* (escrita), é utilizado desde o século XVII para designar o estudo crítico dos diferentes aspectos ligados ao culto aos santos e também os textos que têm como temática central os próprios cultuados. Quanto à tipologia desses escritos as possibilidades são plurais, pois a narrativa hagiográfica pode, por exemplo, ser apresentada como uma paixão; um tratado de milagres; relatos de viagens espirituais; e, o que nos interessa de modo mais objetivo neste texto, uma *vita*, narrativa sobre a vida do hagiografado em que são narradas suas virtudes a servirem de *exempla* (Silva, 2008, p. 7).

Izabel Velázquez ressalta a grande pluralidade de textos do gênero hagiográfico e a dificuldade em classificá-los dentro de subgêneros. Inicialmente, as narrativas sobre os santos se aproximavam mais de um processo no qual “acontecimentos” eram narrados de modo quase sempre cronológico, e quanto mais afastados no tempo é o relatado da sua narrativa, mais literárias são as hagiografias. Esta característica se apresenta, sobretudo, nos elementos maravilhosos dos textos. (Velázquez, 2005, p. 42-45)

Ainda sobre as características do texto hagiográfico, de acordo com Antonio Manuel Rebelo, a hagiografia, enquanto gênero literário, faz referência aos modelos clássicos daquilo que entendemos atualmente como uma biografia, do panegírico,

da saudação fúnebre e da apologia. No entanto, a hagiografia visa primordialmente glorificar a deidade cristã através da narração elogiosa da vida e obra do hagiografado (Rebelo, 2022).

Sistematizando, usamos hagiografia em seu sentido geral que é o de um escrito sobre algum ser considerado santo e, no caso mais específico de nossa proposição, entendemos a *Vita* como uma narrativa sequencial e que se pretende cronológica sobre alguém considerado santo. Já as observações de Clarissa Oliveira nos servem de advertência para atentarmos que, embora narrativas dedicadas às mulheres, esses textos são de autoria de homens e, portanto, nos dão indícios de suas agendas (Veloso, 2024, p. 13).

Acerca do que entendemos ser o gênero nos valem das reflexões da filósofa Judith Butler. Para essa, e em suas palavras diretas: “Como fenômeno inconstante e contextual, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes (Butler, 2017, p. 32-33).” A partir da concepção de poder assumidamente foucaultiana e refletindo sobre as sociedades dos séculos XX e XXI, Judith Butler argumenta que a dinâmica empreendida pela tecnologia de poder/gênero estabelece o sujeito, a referência confundida com os homens cisgêneros, e o Outro, compulsoriamente associado às mulheres cisgêneras, mas também aos despossuídos de virilidade, além de operar nas supostas estabilidade e coerência deste sistema binário e hierárquico que se pretende não interdependente.

Pensando o regime epistemológico que estrutura essa tecnologia de poder que é o gênero nas sociedades hodiernas a autora afirma ser necessário lançar luz sobre como o sistema de saber-poder-prazer cria fábulas de gêneros justificadas por meio de uma miríade de ficções - médicas, jurídicas, religiosas, acadêmicas, etc - através das quais se cristalizam as noções de mulher e de homem como um fato natural. É a Identidade resultante deste processo histórico que a teórica estadunidense chama de gênero inteligível. Em outras palavras, a metafísica dos gêneros inteligíveis, esse “solo firme” no qual pisamos cotidianamente, é uma falsa realidade abstrata; é tal qual um unicórnio, um ser que de fato não existe, mas que todos nós sabemos descrever e caracterizar (Veloso, 2019). Fica em xeque, portanto, o entendimento do gênero como a interpretação cultural de um corpo sexuado, o qual pressupõe o sexo binário estável de modo que os vocábulos homem e mulher fariam referências incontestes a corpos masculinos e a corpos femininos respectivamente. Nas palavras

da própria Butler: “A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito” (Butler, 2017, p. 26).

Como então seria a expressão de gênero idealizada no período histórico que aqui nos interessa? A partir das leituras teóricas e historiográficas, entendemos que a inteligibilidade de gêneros da Primeira Idade Média era uma *performatividade* idealizada, convencionada a partir da noção de hierarquia, gestada e outorgada a partir de múltiplas e concomitantes posições de exercícios de poder, mas centrada na noção de *virilitas*. Desse modo, não nos parece absurdo considerar a proposta da filósofa Olivia Gazalé (2017) para o enquadramento da cultura cristã medieval no que ela denomina de um *Sistema Viriarcial*, mais adequado, segundo a autora, do que conceitos como o de Patriarcado, por exemplo. Embora a sociedade medieval do século IV seja irrefutavelmente patriarcal, posto que se organiza em torno do poder do *pater*, assim como Gazalé, entendemos que a ênfase na *virilidade* traz o ganho deste atributo não estar fatalmente associado à fisiologia do animal humano macho, diferentemente do exercício do poder do *pater*. Dito de outra forma, é possível ser um *pater* e ser considerado destituído de *virilidade* em algum momento. E animais humanos fêmeas nunca puderam ser um *pater*, mas, alguns deles puderam acessar à *virilidade* de algum modo. Sendo assim, entendemos que a proposta do *sistema viriarcial* nos permite entender o exercício da *virilidade*, ou o seu reclame, como uma tecnologia do dispositivo de gênero na Primeira Idade Média.

A reflexão teórica sobre os gêneros pode ser utilizada como um enquadramento mais geral, como uma posição epistemológica, e, não necessariamente, implicar na aplicação do gênero como um conceito. Entretanto, nosso objetivo é utilizar o conceito de gênero a partir do proposto por Joan Scott (2019) no texto seminal *Gênero: uma Categoria útil para Análise Histórica*. Nele, a autora propõe que o gênero, tomado como elemento constitutivo das relações sociais, implica em quatro aspectos relacionados entre si: 1) símbolos culturalmente disponíveis; 2) conceitos normativos, 3) aspectos políticos e 4) identidade subjetiva.

Quanto aos conceitos normativos, o texto objetiva defender determinadas concepções de *cristã* e o de *santa*, ou *mulher santa*. O símbolo culturalmente disponível que nós elencamos é a *virilidade*. O aspecto político considerado é o processo histórico de estabelecimento do episcopado monárquico. A identidade subjetiva prescrita pelo hagiógrafo pode ser sintetizada na ideia de *boa cristã* e de *mulher santa*.

Problemas de Gênero na Vita Macrinae

A *Vita Macrinae* é uma hagiografia datada do século IV EC, cuja autoria é atribuída ao bispo Gregório de Nissa, e dedicada à sua irmã Macrina. Essa viveu na Ásia Menor provavelmente entre 325/327 e 379/380 EC (Costa, Zierer, 2001, p. 345; Salisbury, 2001, p. 201), no seio de uma família tradicional cristã em que variados integrantes ligam-se à História do cristianismo católico. Para se ter uma ideia, se confiarmos na narrativa hagiográfica dedicada à nossa personagem histórica, os avós de Macrina teriam sofrido ante as perseguições imposta aos cristãos ao ponto de seu avô materno ter mesmo sofrido o martírio (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XX, 2). **A avó**, Macrina, a Velha, é descrita como de suma importância para o desenvolvimento religioso de seus netos, os irmãos de Macrina. Inclusive, é em homenagem a ela que Macrina é nomeada (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, II, 1) e, por isso, também conhecida como Macrina, a Jovem.

Os quatro irmãos de Macrina destacaram-se todos como grandes religiosos. Os bispos, também conhecidos como Pais da Capadócia, Basílio de Cesaréia, Gregório de Nissa e Pedro de Sebasta; e o monge Naucratiús. Junto ao bispo de Cesaréia Macrina é figura fundamental do ascetismo oriental (Salisbury, 2001, p. 201). Conhecemo-la a partir do penejar de um homem, seu irmão Gregório, bispo de Nissa e autor da *vida* dedicada à sua irmã e redigida logo após a sua morte, entre 380 e 383 EC (Costa, Zierer, 2001, p. 346).

A partir desse momento passaremos a explorar os dados na narrativa hagiográfica que associamos ao gênero, mas, por conta do espaço, não de modo exaustivo. Daremos especial atenção a alguns trechos, os quais consideramos mais emblemáticos.

Como já argumentamos, compreendemos uma hagiografia como um escrito promotor de santidade, e, mais especificamente, uma *Vita* como uma narrativa sequencial e que se pretende cronológica sobre alguém considerado santo. Desse modo, a *Vita Macrinae* tem como um dos seus principais objetivos a promoção da santidade de Macrina, personagem objetivamente descrita como uma pessoa distinta das demais.

Ela teria superado a sua *natureza*, pois, já na introdução do texto, Gregório de Nissa afirma que a narrativa que leremos é sobre uma mulher e, embora ela de fato fosse uma mulher, talvez denominá-la assim não fosse o mais conveniente, posto que Macrina, de acordo com a narrativa, teria ultrapassado e muito o seu sexo (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, I, 1). Esse trecho é fundamental para os nossos argumentos, pois aponta para a conexão entre a *virilidade* e a santidade. O hagiógrafo

já inicia o texto em que advoga pela santidade de Macrina nos informando de que ela, embora fosse uma mulher de fato, teria ultrapassado com folga essa limitação. Na intenção de estabelece-la como uma *mulher cristã santa*, o bispo de Nissa associa nossa personagem aos elementos de *virilidade*, tal como desenvolveremos mais à frente. Neste momento nos interessa refletir sobre o que seria ser uma mulher de fato para esse eclesiástico.

Provavelmente Gregório de Nissa entendia ser mulher de fato como ser um animal humano fêmea, identificado assim pelos fenótipos associados a esses animais, sobretudo a vagina. No entanto, por que interessa ao hagiógrafo ressaltar que Macrina, embora fosse uma mulher, teria triunfado ante essa condição? Sabemos que na economia discursiva sobre os corpos, os das mulheres eram considerados como sendo de qualidade inferior. Ainda sobre isto já refletimos anteriormente:

O posicionamento social que era ser homem ocorria em uma estrutura masculinista e falocêntrica na qual o pênis seria o símbolo da perfeição alcançada no ventre materno, de modo que os *seres imperfeitos* já *sairiam perdendo* na corrida pela *virilidade*. É desta justificativa que se se parte para a relação entre a cidadania, o gozo do espaço público, e os corpos masculinos entendidos como perfeitos, excluindo assim as mulheres (Veloso, 2019, p. 226).

Contudo, parece-nos que as questões envolvendo os corpos e aquilo que nós associamos aos gêneros eram bem mais complexas. Tomando os argumentos de Thomas Laqueur (2001) como provocações temos defendido que os corpos na passagem da Antiguidade para o Medievo eram entendidos como epifenômenos, estariam mais relacionados às performatividades, ou seja, aos comportamentos, do que aos órgãos através de uma relação de fatalidade. Daí a importância de considerarmos central o elemento da virilidade, pois se o masculino estaria ligado aos fenótipos dos animais humanos machos, esses, embora potencialmente possibilitassem maior acesso à virilidade, não se ligam à virilidade através de uma relação de determinação inescapável. Já tratamos desse assunto em artigo dedicado à análise da Paixão de Perpétua e Felicidade (Veloso, 2022), um texto hagiográfico do século III EC, e também em um capítulo de livro que se debruçou sobre a hagiografia produzida pelo bispo Agostinho de Hipona e dedicada à sua mãe, Mônica, em fins do século IV EC (Veloso, 2024). A partir da análise desses textos sob a perspectiva dos Estudos de Gênero identificamos a possibilidade dos corpos, através da fé cristã, modificarem-se até mesmo materialmente. Perpétua diante do martírio, esse grande atribuidor de santidade dos primeiros séculos cristãos, teria se tornado homem, enquanto Mônica, por conta de sua piedade cristã, só poderia ser identificada como

uma mulher devido às suas vestes. Devemos considerar que esses dois relatos hagiográficos foram produzidos no contexto da África Romana, mas o que nos salta aos olhos é que, em se considerando o Oriente, contexto de produção da *Vida de Macrina*, as narrativas de transformação corporal são ainda mais abundantes.² Então cabe-nos retomar o questionamento do porquê o bispo de Nissa insistir que Macrina, embora uma mulher cristã santa, seria uma mulher de fato.

Nossa hipótese é a de que a Idade Média é palco de uma tensão dramática, a cultura do corpo como um acidente fundamental, mas não determinante, organizado por uma lógica de status gradativos de perfeição expressa na *virilidade* como uma virtude, ante a inovação proposta pelo cristianismo de matriz neoplatônica³, a saber, a organização da vida em torno de identidades que se pretendem fixas, estáveis e substanciais. Dessa forma, a literatura cristã dos primeiros séculos de nossa Era e da Idade Média nos possibilitam evidências acerca desse *sintoma mórbido*⁴, a tensão entre as identidades concomitantes, contextuais e contingenciais e aquelas que se pretendem metafísicas e perenes.⁵

O conceito normativo de *mulher cristã santa* que nós defendemos guiar a narrativa hagiográfica se estrutura em torno do símbolo cultural da *virilidade*. Acerca disso nos ocuparemos nos próximos parágrafos.

2 Verificar as informações apresentadas anteriormente em capítulo de livro dedicado à análise de narrativa hagiográfica dedicada à Tecla (Veloso, Santos, 2024).

3 Sobre a matriz neoplatônica do cristianismo, especialmente o católico, verificar artigo de nossa autoria (Veloso, 2014) e o livro de Ronaldo Amaral (2017).

4 A expressão *sintomas mórbidos* foi cunhada pelo filósofo e teórico político italiano Antonio Gramsci em seus escritos intitulados *Cadernos do Cárcere*. Ela se refere a um conceito que descreve os sinais de crise e decadência de uma ordem social ou política em declínio, mas que ainda não foi completamente substituída por uma nova. Gramsci usa essa expressão para analisar períodos de transição histórica, em que o antigo sistema está em crise, mas o novo ainda não se consolidou. O autor argumenta que, durante esses períodos de transição, surgem *sintomas mórbidos*, ou seja, fenômenos sociais, políticos e culturais que refletem a instabilidade e a desordem do momento (Gramsci, 2022). Somos cômicos de que Antonio Gramsci é um dos principais intelectuais associados ao *materialismo histórico*, contudo, entendemos que é possível o uso instrumental de alguns aspectos teóricos sem que as análises incorram em incongruência epistemológica.

5 Sobre as características das identidades tradicionais romanas e as tensões entre elas e o cristianismo que se pretendia ortodoxo se destaca a obra de Érica Rebillard, *Christians and their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE* (2012). Acerca dos corpos e a proposta estável dos cristianismos, a título de exemplo, podemos citar o bispo Agostinho de Hipona que em seu tratado *A Cidade de Deus* (c. 413-426) no Capítulo XXII do Livro XIV afirma categoricamente que as palavras homem e mulher não poderiam indicar algo existente em uma única pessoa, posto aquilo que se veria nos corpos dos seres de diferentes sexos.

A *virilidade* romana tradicional se relaciona de modo imperioso com a posse do outro, os não cidadãos, materializada no uso do falo para a penetração. No entanto, a *vida vivida* é marcada pela leniência dos diferentes arranjos sociais que negociam as normas. Craig Williams (1999), em sua obra clássica dedicada à sexualidade romana, aponta para outros elementos que seriam compensatórios. Sem desconsiderar o *modelo penetrativo*, Williams defende que o controle e o domínio de si seriam também fundamentais para que um ser fosse considerado *viril*.

Após a morte de um de seus irmãos, o monge Naucratiu, Macrina é descrita como equilibrada, resiliente, corajosa, firme e imperturbável, uma verdadeira fortaleza como indica o hagiógrafo. E teria sido através do exemplo de Macrina que, neste momento doloroso da perda de um filho, a mãe de Macrina teria, em palavras de seu filho Gregório, vencido a sua natureza para sofrer com discrição e não se comportar de modo descontrolado e feminino (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, X, 1-2). Mais uma indicação de que o pênis e a vagina não impõem um destino inexorável aos animais humanos machos e fêmeas, pois nem mesmo o ser mulher outorga o feminino aos seres de modo inescapável. A piedade cristã poderia, portanto, permitir o acesso à *virilidade*.

Ao abordar o local para onde Macrina e sua mãe teriam se mudado, provavelmente para fundar um mosteiro e experimentar a vida coletiva com outras mulheres devotas cristãs, a hagiografada é caracterizada como alguém ordenada e temente ao deus cristão de um modo que não seria possível expressar textualmente. No entanto, obviamente o hagiógrafo escolhe muitas palavras para se referir ao objeto de seu discurso. Optando por elencar o que Macrina não seria, ele afirma que ela não tinha vaidade, ira, inveja, soberba ou ódio; assim também como não almejaria coisas vãs ou glória (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XI, 2). Na verdade, de acordo com o Pai da Capadócia, Gregório de Nissa: “Seu prazer era a continência e a sua glória era passar despercebida, sua riqueza era ser pobre e ter se livrado de toda riqueza material tal como alguém sacode a poeira de seu corpo” (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XI, 2). Macrina estaria, portanto, regrada, regulada, pronta para imitar a *vita angelica* (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XI, 2). O hagiógrafo torna a argumentar a dificuldade de apresentar discursivamente a *vita Macrinae* e aproveita para ressaltar a grande espiritualidade da personagem: “Quais palavras humanas poderiam colocar diante dos olhos a perspectiva desse modo de vida, se, no caso dela, a existência se encontrava no limiar da natureza humana e da natureza incorpórea?”

(Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, XI, 3). Macrina é associada flagrantemente a elementos de *virilidade*, os quais a possibilitam a dignidade de ser considerada como *exemplar*, um modelo de *boa cristã* e de *mulher santa*.

Outro elemento estruturante da *virilidade* é a capacidade de aprender e ensinar. Ainda que Macrina fosse capaz de ensinar sobre a piedade cristã com os seus exemplos, a narrativa hagiográfica ressalta apenas a sua tendência ao aprendizado, sem mencionar a possibilidade da irmã dos Pais da Capadócia em ensinar sobre os mistérios da fé em termos formais. Inclusive, seu processo de aprendizado não teria envolvido o sistema educacional formal pelo qual seus irmãos bispos certamente passaram: “Ela não utilizou, no entanto, o método mundano de educação o qual utiliza a prática do uso de poesia como meio de treinamento nos primeiros anos das crianças” (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, III, 1).

Para terminar a análise dos dados que levantamos daremos atenção as referências à Tecla. Tecla, pelo que os indícios nos permitem especular, foi uma das mais populares personagens cristãs do período antigo e medieval. Tal popularidade é atestada por diversas menções, mesmo ela não sendo uma figura canônica, em variadas fontes da Antiguidade Tardia, como, por exemplo, os textos atribuídos aos autores da Patrística (Cavalcanti, 2021), tais como, Gregório de Nissa, João Crisóstomo, Jerônimo de Estridão, Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, dentre outros nomes, os quais a mencionaram especialmente como modelo para as mulheres as quais endereçaram epístolas (Pesthy, 1996).

A primeira menção à Tecla da qual se tem notícia se encontra em uma narrativa denominada *Atos de Paulo e Tecla*, comumente datada como da segunda metade do século II EC (Cavalcanti, 2021). Uma intertextualidade muito objetiva, por sua vez, é identificada em uma vasta gama de textos posteriores, dentre eles a hagiografia *Vida e Milagres de Tecla*, datada do século V EC.

A partir de tais narrativas inferimos que Tecla de Icônio teria sido uma nobre que estaria prometida a um homem de distinção social, mas que, após entrar em contato com a pregação paulina, opta por seguir Paulo, o que teria gerado tamanho descontentamento em sua família ao ponto de Tecla ser denunciada às autoridades como alguém que se opunha ao *mos maiorum*. Ainda de acordo com a narrativa, a companheira de Paulo terminaria por ser consagrada Apóstola depois de sucessivas provações, tornando-se posteriormente uma mártir e virgem de grande importância para a tradição cristã (Veloso, Santos, 2024, p. 106).

A distinção pretendida através da associação com uma personagem de santidade consolidada entre os eclesiásticos é posicionada logo no início da vida da hagiografada. Ao tratar do parto do qual nasceu Macrina, o bispo de Nissa elaborou:

Durante seu primeiro parto, ela se tornou mãe daquela de quem falamos. Quando chegou o momento do nascimento, que poria fim às suas dores, ela adormeceu. Pareceu-lhe então que segurava em seus braços o ser que ainda estava em suas entranhas, e uma figura, manifestando-se com uma aparência e postura mais majestosa que a de um homem, deu à criança que ela carregava o nome de 'Tecla', uma referência àquela cuja vida é famosa entre as virgens. Isso aconteceu três vezes. A aparição desapareceu de sua vista, mas não sem facilitar seu parto, de modo que, ao acordar, a mãe viu realizado o que havia sonhado. Tal era, portanto, o seu nome secreto. Acredito que a aparição não indicou esse nome para que a criança fosse chamada assim, mas para prever a vida da menina e mostrar, através da igualdade no nome, a identidade do tipo de vida que ela escolheria (Gregório de Nissa, *Vida de Macrina*, II, 3).

Como apontamos, Tecla seria Apóstola e seguidora de Paulo que, de acordo com o texto extra canônico *Atos de Paulo e Tecla*, pregava e batizava (Salisbury, 2001). Salta aos olhos, portanto, que, embora referida como uma espécie de Tecla, Macrina é distanciada de elementos apostólicos e/ou episcopais e a associação entre as duas personagens centrem-se no elemento da virgindade. É nesse momento que se torna urgente atentarmos para os aspectos políticos ligados à narrativa, a saber, o processo histórico de estabelecimento do *episcopado monárquico*.⁶

Temos referência da existência de presbíteras, diaconisas, bispas e até mesmo apóstolas ao longo dos séculos I e II EC especialmente, mas, provavelmente, durante os séculos II e III EC, nos quais verificamos o fortalecimento do poder dos bispos esse cargo foi paulatinamente cooptado pelas elites romanas. Fato é que no século IV, momento de elaboração da hagiografia que aqui analisamos, já encontramos bispos poderosos, esse cargo já é prestigioso e quase que exclusivamente masculino tal qual uma magistratura romana, embora não seja de fato uma magistratura romana. Ou seja, os bispos fazem parte do espaço público, espaço esse que tradicionalmente se confunde com o que nós denominamos de masculino, um espaço naturalizado como pertencente aos animais humanos machos.

Entretanto, as mulheres são fundamentais em muitos aspectos:

⁶ As reflexões e os argumentos que seguem foram anteriormente apresentados em texto dedicado integralmente ao elemento do episcopado (Veloso, 2024).

Temos evidências de que, considerando as mulheres ricas, elas continuam a liderar grupos religiosos, ainda que de modo informal, posto que as igrejas nesse período ainda se confundem com ambientes domésticos; elas financiam a construção de templos públicos dedicados à fé cristã, como basílicas; também financiam casas monásticas e, sobretudo, financiam e assim possibilitam a vida material da elite eclesiástica, bispos e monges. No entanto, considerando a alegada ortodoxia, elas não podem mais exercer nenhum cargo de modo formal com exceção do diaconato, cada vez mais afastado da jurisdição episcopal. Além disso, também não poderiam ser creditadas, por exemplo, em algum debate teológico (Veloso, 2024, p. 11).

Ao longo dos séculos da Era comum as mulheres paulatinamente perderam a possibilidade de agência nas comunidades cristãs. Concomitantemente à aproximação entre as instituições formais de poder romanas e a facção católica do cristianismo a possibilidade de ação das mulheres se tornou cada vez mais informal.

Em outras palavras, quando o cristianismo católico se estabeleceu no espaço público, as mulheres, que já não podiam fazer parte desse mundo público antes, também têm o seu espaço de ação diminuído, quando não são mesmo aliadas da dinâmica formal do cristianismo (Veloso, 2024, p. 11-12).

Algumas últimas palavras

O *sistema viriarcal* é uma técnica artificial baseada em um emaranhado de elementos, culturais, políticos, jurídicos, religiosos, etc, cujo principal objetivo é possibilitar aos homens o exercício dos poderes institucionais. Sendo ele, o *sistema viriarcal*, um artefato produzido em sociedade, muda de acordo com os diferentes tempos históricos, mas objetiva deixar em evidência a importância da *virilidade* na organização social.

E é essa plasticidade da *virilidade*, apontada acima, assim como dos corpos, que aponta para o seu caráter cultural e possibilita o seu reclame pelos animais humanos fêmeas. Como argumentado ao longo do texto, a *virilidade* não era um destino manifesto associado aos indivíduos com determinada fisiologia, e, embora não possamos ignorar que para os romanos a *virtu* era um valor ontológico, de existência metafísica, ninguém estaria determinado a ela.

Espera-se que os seres masculinos, os homens, sejam viris? Sim. Mas eles podem não o ser. Espera-se que os seres femininos, as mulheres, não sejam viris? Sim. Mas elas o podem ser. Como? Só as análises dos

diferentes processos históricos podem nos apontar. Nossa proposição é que essa diferenciação sublinha o caráter mitológico da *virilidade*, o seu papel estruturante nas sociedades antigas e medievais, e, sobretudo, o caráter histórico dos corpos e dos gêneros (Veloso, 2024, p. 243).

No caso da hagiografia que nós analisamos, a proposta de acesso à *virilidade* é proposta em associação aos conceitos normativos de *cristã* e o de *santa*, ou *mulher santa*, ou ainda o de *mulher cristã santa*, as quais deveriam cultivar, sobretudo, as características ligadas à continência. Esse comportamento de comedimento e de resiliência, como já ressaltamos, eram atributos que na Idade Média eram associados à *virilidade*, logo, seriam mais possíveis aos seres fisiologicamente machos, no entanto poderiam ser adquiridos pelos seres fêmeas através da fé no deus dos cristãos. Guardando a piedade correta essas mulheres associadas flagrantemente à virgindade, poderiam até mesmo aprender, contudo, não seriam capazes de ensinar e nem de officiar atos que já eram de monopólio episcopal, e, portanto, masculino, no século IV EC.

A proposta alternativa de aproximação das mulheres à *virilidade* que Gregório de Nissa formula, talvez, explique-se pela necessidade de maior demarcação do papel reservado às mulheres e aos homens na dinâmica formal do cristianismo católico. Lembremos que Gregório quando formulou a hagiografia aqui evocada já era bispo da cidade de Nissa e, portanto, advogava em causa própria ao distanciar as mulheres cristãs, mesmo as de santidade socialmente aceitas e, portanto, viris, das ações de ensino, apostolado e episcopado. Por isso o nosso argumento de que discursivamente era fundamental que Gregório de Nissa iniciasse a hagiografia afirmando que Macrina, embora tenha vencido à sua natureza, era de fato uma mulher. Diferente de Pepétua e Mônica, Macrina poderia ser viril, mas sem deixar de ser mulher e sem ter o seu corpo alterado.

Referências

Fontes

- GRÉGOIRE DE NYSSE. *Vie de Sainte Macrine: Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes et Index par Pierre Maraval* (Sources Chrétiennes, n°178). Paris: Edition du Cerf, 1971.
- SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: Contra os Pagãos*. 8ª ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). 2 v.

Bibliografia

- AMARAL, Ronaldo. *As Origens Platônicas da Cosmovisão Cristã: a Gênese do Universo e do Homem entre o Último Período Antigo e o Alvorecer da Cristandade*. Mato Grosso do Sul: Life, 2017.
- BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. Introdução. In: BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. *A Pedagogia do Sexo em o Ateneu: Gênero e Sexualidade no Internato da “Fina Flor da Sociedade Brasileira”*. São Paulo: Annablume, 2015, p. 23-34.
- BUTLER, Judith P. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CAVALCANTI, Juliana. *Mulheres nos Cristianismos Paulinos*. Rio de Janeiro: Editora Kliné, 2021.
- COSTA, Ricardo da; ZIERER, Adriana. “*Vida de Macrina: santidade, virgindade e ascetismo feminino cristão na Ásia Menor do século IV*”. *PHOÏNIX*, 7, p. 345-359, p. 2001.
- GAZALÉ, Olivia. *Le Mythe de la Virilité: um Piège pour les Deux Sexes*. Paris: Éditions Robert Laffont, 2017.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere (Vol. 1): Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- MATTANA, Clarissa. Hagiografias Femininas e Relações de Gênero no Ocidente Altomedieval: Considerações Teorico-metodológicas. In: BUENO, André da Silva; FORTES, Carolina Coelho; VELOSO, Wendell dos Reis (Orgs.). *Gênero e Sexualidade na Idade Média*. Rio de Janeiro: Sobre Ontens, 2024, p. 29-48.
- OLIVEIRA, Clarissa Mattana de. É Possível Escrever uma História das Mulheres a partir de Hagiografias Femininas Alto-Medievais (Séculos V a X)? In: *Sacralidades Medievais*. Goiânia, 24 jun. 2022. Disponível em: <https://sacralidades-medievais.com/textos-semanais/f/%C3%A9-possivel-escrever-uma-hist%C3%B3ria-das-mulheres>. Acesso em 30 jun. 2022.
- PESTHY, Monika. Thecla Among The Fathers Of The Church. In: BREMMER, Jan (coord.). *The Apocryphal Acts*. Kampen: Pharos Publishing House, 1996, p. 164-179.
- REBELO, António Manuel Ribeiro. Da Literatura Clássica à Hagiografia Medieval. In: *Sacralidades Medievais*. Goiânia, 10 jun. 2022. Disponível em: <https://>

sacralidadesmedievais.com/textos-semanais/f/da-literatura-cl%C3%A1ssica-%C3%A0-hagiografia-medieval. Acesso em 30 jun. 2022.

REBILLARD, **Éric**. *Christians and their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 49-80.

SALISBURY, J. E. Macrina the Younger. In: SALISBURY, J. E.. *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. California: ABC-Clio, 2001, p. 201-202.

SALISBURY, J. E. Thecla. In: SALISBURY, J. E.. *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. California: ABC-Clio, 2001, p. 348-350.

SILVA, Andreia, C. L. F. Introdução. In: SILVA, Andreia, C. L. F. *Hagiografia e História*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008. p. 7-15.

VELÁZQUEZ, Isabel. *Hagiografia y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005.

VELOSO, Wendell dos Reis; SANTOS, Cainã Lima Novaes dos. Uma Forma Alterada e um Pensamento Masculino: Perspectivas de Gênero na Vida e Milagres de Santa Tecla (Séc. V). In: BUENO, André da Silva; FORTES, Carolina Coelho; VELOSO, Wendell dos Reis (Orgs.). *Gênero e Sexualidade na Idade Média*. Rio de Janeiro: Sobre Ontens, 2024, p. 105-118.

VELOSO, Wendell dos Reis. Apontamentos Iniciais sobre Virilidade e Inteligibilidade de Gêneros na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona na Primeira Idade Média (Séculos IV e V). *BRATHAIR*, v. 19, p. 220-238, 2019.

VELOSO, Wendell dos Reis. ‘Mulher no Aspecto, mas Viril na Fé’: Corpo e Gênero a partir da Hagiografia de Agostinho de Hipona Dedicada à Mônica (Século IV). In: BALIEIRO, Fernando de Figueiredo; SILVA, Semíramis Corsi (Orgs.). *Gênero e Regulações do Sexo entre Antigos e Modernos*. Cachoeirinha: Fi, 2024, p. 225-247.

VELOSO, Wendell dos Reis. ‘Primeiro, fui despida; depois, fizeram-me homem’: corpo, gênero e identidade cristã na ‘Paixão de Perpétua e Felicidade’. *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, v. 20, p. 114-131, 2022.

VELOSO, Wendell dos Reis. O Poder Episcopal no Oriente Próximo da Primeira Idade Média. Debates a partir da Vida de Macrina (Séc. IV). In: André da Silva Bueno. (Org.). *Oriente 24: Estudos em Próximo Oriente*. 1ed. Rio de Janeiro: Orientalismo/UERJ, 2024, p. 9-17.

WILLIAMS, Craig A. *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.

Imaginário e Simbolismo acerca do milagre da Lança Sagrada durante a Primeira Cruzada

Yasmin Oliveira Santos¹

Introdução

A presente pesquisa estuda o imaginário coletivo na Idade Média a partir do relato bispal de Foucher De Chartres (1059-1127) em “*A 1ª Cruzada Um Relato de quem lá esteve*”² sobre o milagre do descobrimento da Lança Sagrada ocorrido na primeira cruzada (1096 a 1099), durante o cerco de Antioquia. O objetivo do estudo é observar o relacionamento dos medievais com a figura do sagrado e se essa relação se reproduziu durante a primeira cruzada.

Foucher De Chartres foi o único cronista que esteve presente na Primeira Cruzada no século XI, e acompanhou o exército cruzado como capelão³ de Estevão de Blois (1045-1102) e posteriormente de Balduíno de Bolonha (1058-1118). Foi também o único cronista presente no Concílio de Clermont-Ferrand em novembro de 1095.

De Chartres narra que no decorrer da expedição armada até Jerusalém, os cruzados tomaram algumas cidades. Dentre elas, Antioquia, uma cidade altaneira de suma importância para a cristandade medieval por simbolizar um local de peregrinação e por ter sido escavada junto à cidadela que se encontrava a monolítica de São Pedro, considerado o fundador da Igreja Cristã e o seu primeiro papa. No dia

1 Graduada em História pela Universidade de Brasília em 2024.

2 CHARTRES, Foucher de. *A 1ª Cruzada. Um relato de quem lá esteve*. São Paulo: INQUERITO, 2003.

3 Espécie de ministro religioso autorizado a prestar assistência e a realizar cultos em corporações militares e outras organizações ou corporações.

seguinte da tomada de Antioquia pelos cruzados, os turcos muçulmanos, chefiados pelo Emir Kerbogha, cercaram a cidadela sitiando os exércitos cruzados dentro da cidade de Antioquia.

Durante esse cerco, um monge francês de nome Pedro Bartolomeu (1075-1099), membro do exército provençal de Raimundo de Saint-Gilles (1045-1105), informa ao seu senhor que fora visitado pelo espírito de Santo André e recebido a revelação de que a Santa Lança estaria escondida na Catedral de São Pedro. De acordo com De Chartres, as escavações na Catedral iniciaram em 15 de Junho de 1098 seguindo as instruções reveladas à Pedro Bartolomeu até que no dia 18 de Junho do mesmo ano a Santa Lança foi encontrada.

Foucher de Chartres (1059-1127) deixa claro que o descobrimento do objeto dividiu opiniões entre o exército cruzado, ou melhor, entre a elite cruzada, sobre a legitimidade da lança. Entretanto, o pedaço de ferro encontrado foi tratado como a legítima relíquia perdida.

No contexto do cerco de Antioquia, aqueles que acreditavam na veracidade da relíquia consideraram que o seu descobrimento era um bom presságio e que Deus os ajudariam a vencer os turcos muçulmanos. Em 28 de Junho de 1098, o exército cruzado cercado na cidadela se dividiu em seis tropas para combater o exército inimigo. A Santa Lança foi levada pelo líder religioso bispo de Le Puy, Ademar de Monteil (1045-1098), na linha de frente da tropa e utilizada como estandarte simbolizando a provisão divina. Os cruzados venceram a batalha e a vitória cristã foi celebrada como milagre proveniente da relíquia sagrada encontrada.

Contextualização da Primeira Cruzada

É fundamental entender que as cruzadas não foram uma novidade para sua época, mas anterior e concomitante a elas. Houve várias outras guerras sacralizadas entre cristãos e os considerados pagãos, principalmente muçulmanos. Desde o século VIII havia expedições armadas contra os muçulmanos em territórios europeus, como por exemplo a Reconquista Espanhola, de 722 a 1492. A diferença é que as cruzadas, além de serem operações militarizadas sacralizadas e pregadas por um pontífice romano com vistas a proteger, a aumentar o patrimônio de São Pedro, a retomar territórios dos pagãos e a libertar igrejas, o objetivo principal era a reconquista da cidade santa e do túmulo de Cristo. Dessa forma, cruzada é uma guerra

santa que tem o objetivo a libertação de Jerusalém (FLORI, 2013, p.360). Um dos vieses da cruzada foi a peregrinação à Jerusalém como uma forma de penitência aos fiéis para a remissão de seus pecados.

É indispensável ressaltar que o termo “Cruzadas” não existia na época da primeira cruzada, o que havia era o termo “cruzado” que definia aqueles marcados pela cruz na expedição à Jerusalém.

Tendo como base a obra “Guerra Santa. Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão” de Jean Flori (1936-2018), entende-se que a Igreja usou os discursos de Santo Agostinho acerca de guerras no âmbito cristão para justificar a violência cometida pelos fiéis na defesa do império contra os bárbaros e na defesa da unidade da Igreja contra as heresias (FLORI, 2013). A guerra se tornava permitida e justa quando fosse uma resposta às guerras travadas pelo inimigo, como se fosse um modo de defesa.

A partir dos discursos religiosos que defendiam e muitas vezes incitavam certos tipos de guerras, e como uma manobra de controlar a violência ao seu favor, a Igreja passou a sacralizar as guerras ligadas à proteção da Santa Sé. Nisso, o pré-combate era imbuído de elementos sacralizadores como jejum, orações, cânticos, juras, procissões etc. Sacralizava-se também os guerreiros. Àqueles que morressem em combate eram transformados em “mártires”, assim chamados os cavaleiros mortos por inimigos ao lutarem pela fé, podendo ser beatificados posteriormente. Ainda se tinha a presença de alguns santos, os chamados santos militares que “quando solicitados, protegiam do alto do céu aqueles campeões armados das igrejas; às vezes, se misturavam aos combatentes, sacralizando um pouco mais suas guerras” (FLORI, 2013, p.126). Os santos mártires também atuavam por meio de suas relíquias, as quais eram transportadas como insígnia em combates.

Faz-se necessário contextualizar também a situação do Oriente no século XI. É válido destacar que desde o século VII havia uma certa coexistência de diversas religiões, crenças e culturas, dentre elas cristãos ortodoxos, monofisistas, jacobitas, zoroastristas, nestorianos, judeus, muçulmanos, árabes, palestinos, sírios, egípcios etc. (RUNCIMAN, 2002). A hostilidade entre muçulmanos e cristãos se intensificou com a dominação seljúcida em 1071 e fatímida em 1098 na cidade de Jerusalém.

Até o século XI, o Império do Oriente se transformou inúmeras vezes sendo dominado de maneira distinta e por povos diferentes. Em 1095, ano de convocação das cruzadas, o Império do Oriente tinha invasores por todo o seu território.

A partir de 1073, iniciou-se uma série de combates no interior e nas fronteiras do Império Bizantino, a começar pelas invasões destrutivas dos turcomanos na Ásia Menor, seguidas da tomada de várias cidades em 1078. O Império do Oriente quase não possuía controle sobre a Península Balcânica e sobre a Ásia. Várias cidades do interior estavam sob o domínio cristão, outras cidades sob o domínio turco, muitos estados da Capadócia foram cedidos aos príncipes armênios, as províncias orientais foram perdidas, o sul da Síria era controlado absolutamente pelos seljúcidas, havia ameaças de incursões bárbaras advindas do norte, além de constantes guerras contra os normandos. (RUNCIMAN, 2002).

Essa situação fazia com que o Imperador Aleixo Comneno (1048-1118) necessitasse constantemente da ajuda de mercenários estrangeiros. Por isso, com a finalidade de obter um contingente maior de soldados, ele buscou ajuda do Império do Ocidente em 1095.

Ao receber o pedido de ajuda de Aleixo Comneno para expulsar os invasores do território cristão no Oriente, o Sumo Pontífice da Igreja Romana, o Papa Urbano II (1042-1099), utilizando-se de todo o contexto ocidental e oriental, convocou todos os cristãos do ocidente a irem ao socorro de seus irmãos do oriente e a libertarem Jerusalém das dominações pagãs. Como a ideia de sagrado já permeava o imaginário social da época e os concílios papais representavam grande autoridade sobre a população, Urbano II reúne a cristandade ocidental em 1095 no Concílio de Clermont em Auvergne na França e discursou sobre a necessidade da peregrinação e libertação de Jerusalém sob a permissão divina.

Tanto a motivação quanto as recompensas prometidas são elementos sacralizadores das cruzadas. O chamado de Urbano II foi uma evolução de concepções já vigentes. Antes mesmo do pedido do basileu (1048-1118), o contexto em que a cristandade se encontrava já corroborava para o desencadeamento de guerras. A Primeira Cruzada ocorreu num momento de instabilidade ao longo das fronteiras da cristandade, que acarretava a oportunidade de pensar em campanhas de agressão, mesmo antes do pedido de ajuda do imperador do Oriente, em 1095 (TYERMAN, 2010, p.72).

É válido ponderar que a figura do sagrado já permeava o imaginário coletivo. No século XI, a evocação constante do sagrado já era comum nas sociedades cristãs, seja na reunião de concílios, na sacralização de guerras e de guerreiros, na justificação de novas ordens, no incentivo às peregrinações, e na motivação de busca e veneração de objetos santos, entre outros elementos. Sobre isso, Renata Cristina de Sousa Nascimento afirma que:

As narrativas, os lugares santos e os vestígios materiais fazem parte da memória da religião cristã. Este conjunto de lembranças comuns é fator identitário, sendo produto de uma tradição forjada, construída e gradativamente estabelecida. O desejo de aproximar-se do sagrado produziu um volume de corpos e objetos, reconhecidos como santos pelos fiéis. Sua posse foi valorizada, sendo fator atrativo para reinos e cidades, que fomentavam as rotas de peregrinos na Idade Média (ÁLVARES; NASCIMENTO, 2020 p.84).

A busca por esses objetos e locais considerados santos e o constante desejo humano em ver e tocar o sobrenatural associa-se às peregrinações medievais (NASCIMENTO; SILVA, 2019). Presente na cristandade desde a década de 330d.C. atingindo o auge da procura por Jerusalém no séc. V, a peregrinação se transformou em um ato de penitência pela crença difundida de que os lugares santos possuíam grande valor espiritual e conferiria a remissão dos pecados àqueles que os visitassem.

Nesse contexto, a Primeira Cruzada foi convocada a partir de uma estrutura religiosa, política e social já vigente em torno da figura do sagrado, no uso imagético de relíquias no imaginário coletivo, na prática peregrinatória, na noção de guerras santas e sacralizadas e na relevância da autoridade pontifícia, principalmente por meio de concílios.

Urbano II designou 15 de agosto de 1096 para a partida das tropas. E com o intuito de evidenciar que a expedição se encontrava sob o controle da Igreja, nomeou o Bispo de Le Puy, Ademar de Monteil, como líder espiritual. Um grande contingente da massa popular também atendeu ao chamado de Urbano II.

Dentre os senhores cruzados, destacam-se Raimundo de Saint-Gilles (1045-1105), Conde de Toulouse, e Boemundo de Tarento (1058-1111), conde de Tarento. Ambos almejavam a liderança laica dos exércitos e se acreditavam como merecedores do comando e da autoridade das tropas, ainda que por motivos diferentes.

Uma das primeiras cidades a ser conquistada foi Antioquia. Principal cidade da Ásia Menor, era o ponto fundamental de encontro comercial entre gregos e muçulmanos, além de ser considerada sagrada pelos cristãos pela fundação do primeiro episcopado de São Pedro consagrada como a primeira igreja da cristandade (RUNCIMAN, 2002). Tratava-se de uma cidade amuralhada, e em algumas de suas torres havia exércitos turcos.

Todavia, mesmo após a tomada de Antioquia pelos cruzados, ainda havia turco muçulmanos na cidadela. Os cruzados foram cercados dentro da cidade de Antioquia sob o comando do Emir Kerbogha em volta das muralhas na cidadela. De sitiados, tornaram-se sitiados. Nesse cenário, o moral dos peregrinos está no

ponto mais baixo. Era preciso um milagre oportuno para galvanizar as tropas (DE CHARTRES, 2003, p.149). É nesse âmbito de dificuldades que surge a crença no milagre como uma maneira de apelo ao sagrado, dentro da perspectiva do imaginário coletivo:

Em períodos de crise a busca pelo maravilhoso se intensifica, pois existe a necessidade imediata da manifestação divina. Mistério fascinante, o sagrado está ligado ao esforço do ser humano em construir um tempo de significados, de bênçãos e superação da dor; daí as preces intensas, penitências, ritos e peregrinações. Estas práticas exprimem o sentir espiritual, os pormenores do viver religioso da sociedade medieval (NASCIMENTO, 2023 p.49)

Narrativa do milagre da Santa Lança em Antioquia

Os cruzados ficaram por oito meses cercados em Antioquia pelos exércitos turco-muçulmanos. Durante esse período, os insumos se esgotaram, parte da cavalaria morreu de fome e o grosso do exército não possuía abrigo em tempos de chuvas (DE CHARTRES, 2003). Além disso, o medo e a ansiedade só aumentavam e desencorajam os cruzados, os quais já se encontravam desacreditados da vitória no interior das muralhas e entregues à ansiedade mais cruel que se possa imaginar (DE CHARTRES, 2003). A descoberta da santa lança se deu nesse âmbito de angústia e medo.

Santa Lança, Lança do Destino ou Lança de São Longuinho, segundo a tradição cristã, foi um artefato utilizado pelos romanos para perfurar o lado de Cristo a fim de verificar sua morte na crucificação.

De acordo com o evangelho de João da bíblia cristã “Contudo um dos soldados lhe furou o lado com uma lança, e logo saiu sangue e água.”⁴ Este ato não só simbolizou a morte de Jesus, mas também foi interpretado como um cumprimento das profecias do Antigo Testamento que dizia: “Porque isto aconteceu para que se cumprisse a Escritura, que diz: Nenhum dos seus ossos será quebrado.”⁵

Há algumas versões sobre como e onde a lança fora achada e conservada. Todavia, o que nos importa nesse estudo é analisar o relato de Foucher de Chartres sobre como o pedaço de ferro foi encontrado durante o cerco em Antioquia e como o episódio foi tratado pelos cruzados. Assim como muitos vestígios sagrados foram descobertos na Idade Média através de intervenções miraculosas como visões e

4 João, capítulo 19, versículo 34 disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/acf/jo/19>.

5 João, capítulo 19, versículo 36 disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/acf/jo/19>.

sonhos (NASCIMENTO; SILVA, 2019), também o foi com a Lança Sagrada. De acordo com De Chartres, ela fora revelada em sonho por Santo André a Pedro Bartolomeu (1075-1099), monge francês e membro do exército cruzado. De Chartres nos relata tal acontecimento em duas passagens. A primeira:

Dizia que a existência deste santo tesouro lhe fora revelada pelo apóstolo André, que este apóstolo lhe aparecera por três vezes e que, seguindo suas instruções, escavara o empedrado da Igreja exatamente no local designado pela sua visão, tendo encontrado esta lança, que talvez lá tivesse sabiamente escondido (DE CHARTRES, 2003, p.47).

A segunda passagem: “No dia 15 de Junho, são feitas escavações na catedral e nada é encontrado até que Pedro Bartolomeu, atirando-se para um buraco, dele tira “milagrosamente” um pedaço de ferro, que reconhece sendo o da lança” (DE CHARTRES, 2003, p.92).

Figura 1- Lança Sagrada conservada no Tesouro Imperial da Áustria, em Viena.



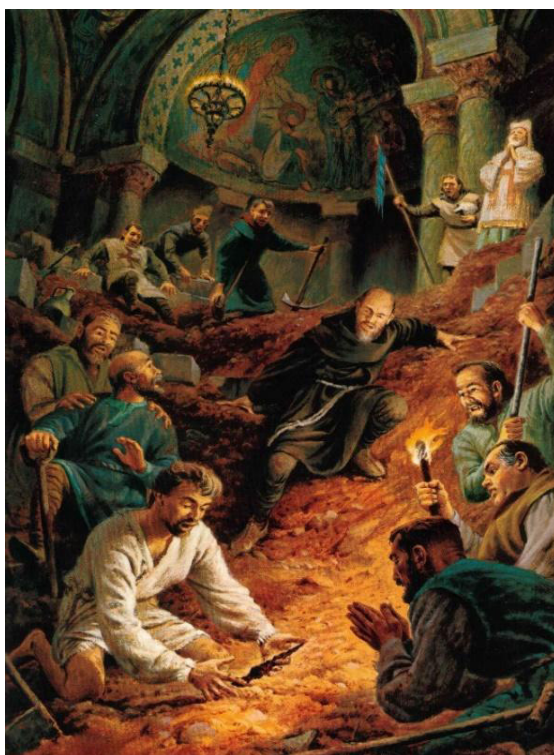
Fonte: (<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:W00087.jpg>)

Figura 2 - A Crucificação de Cristo (Crucificação de Kaufmann).



Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:14th-century_unknown_painters_-_Crucifixion__WGA23514.jpg.

Figura 3. Holy Lance, Antioquia, 1969.



Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Holy_Lance.jpg

A grande relevância do descobrimento da santa lança para os cruzados em condição de sitiados se deve ao fato de que estar próximo a um objeto sagrado se comparava a ser protegido por um escudo. Para os crentes, estes objetos protegem e defendem os homens de seus inimigos reais e sobrenaturais (NASCIMENTO, 2023). A veracidade das relíquias pouco importava aos fiéis.

Seguindo a narrativa de Foucher De Chartres, houve uma divisão entre a aristocracia: Raimundo de Saint-Gilles (1045-1105) prontamente acreditou na veracidade da lança, enquanto Boemundo, assim como o Bispo de Le Puy (1045-1098) e outros senhores, não acreditaram na veracidade do objeto encontrado. O próprio De Chartres deixa claro o seu posicionamento quanto a veracidade do objeto ao escrever “[...] que talvez lá tivesse sabiamente escondido” e “milagrosamente”. De imediato, houve uma divisão entre a aristocracia presente quanto a legitimidade das palavras de Pedro Bartolomeu e da lança sagrada. O que não ocorre nas camadas mais baixas da tropa que não duvidam do milagre.

Guiberto de Nogent (1055-1125), monge beneditino francês, também abordou o descobrimento da santa lança em sua narração da história da Primeira Cruzada (1096-1099) na obra intitulada *Dei gesta per francos* (As ações de Deus em favor dos francos)⁶, de 1108. Diferentemente de De Chartres (1059-1127), Nogent não esteve presente na expedição armada até Jerusalém. Mas também cita a aparição de Santo André a Pedro Bartolomeu e revelando o local do objeto:

Antes que a cidade de Antioquia fosse conquistada pelos cristãos, a figura de Santo André, o apóstolo, apareceu diante de um homem do exército chamado Pedro e lhe disse: “O que você está fazendo?” Pedro ficou espantado, não respondeu à pergunta e questionou quem estava em sua frente. A figura não lhe escondeu que era o apóstolo André e disse: “Tenha conhecimento, meu filho, que quando Deus abrir as portas da cidade aos virtuosos Francos e eles entrarem, você deve ir à Igreja de São Pedro, meu irmão e apóstolo como eu, neste local encontrará a Lança, que transpassou o lado do nosso Salvador Jesus Cristo, como foi escrito”³⁴⁴ [tradução livre].⁷

6 GUIBERT DE NOGENT. **Geste de Dieu par les Francs**. Histoire de la première croisade. Introduction, traduction et notes par Monique-Cécile Garand. Turnhout: Brepols, 1998.

7 “*Antequam quoque Antiochena civitas caperetur, cuidam de exercitu, Petro nomine, beati Andreae apostoli species apparuit, dicens: ‘Quid tecum agitur?’ Cui ille stupidus non ad interrogata respondit, sed, quis esset, quaesivit. Ille Andream apostolum se esse non tacuit. Noverisque, ait, fili, quia cum urbem, Deo aperiente, Francorum virtus intraverit, ad beati Petri coapostoli mei ac fratris Ecclesiam ibis, ibique tali in loco lanceam, qua Salvatoris nostri Jesu Christi perforatum legitur latus, invenire poteris.’*”. Ibidem, Livro V, Capítulo IV.

Apesar da divergência aristocrática quanto à legitimidade da relíquia encontrada, a lança sagrada foi venerada por cem dias pelo exército cruzado e foi usada como estandarte por Ademar de Monteil na batalha contra os turcos muçulmanos em 28 e Junho de 1098. O exército se dividiu em seis companhias e preparou-se para travar um combate sob a proteção da Santa Lança, oportunamente descoberta (DE CHARTRES, 2003, p.149).

Guiberto de Nogent também cita as dúvidas que surgiram sobre a legitimidade do sonho de Pedro Bartolomeu e consequentemente sobre a veracidade do objeto encontrado. Todavia, Guiberto acreditava que o fato de o Bispo Ademar (1045-1098) levar a santa lança como insígnia para a batalha já era o suficiente para se acreditar que realmente se tratava de uma relíquia sagrada.

Assim, quanto à Santa Lança, temos não somente a divergência entre os presentes no momento de seu descobrimento, como temos também a divergência de dois cronistas sobre o acontecimento.

Imaginário Social e Relíquias

A fim de promover uma análise mais profunda sobre o episódio, faz-se necessário discorrer sobre os conceitos de imaginário social e relíquias no medievo. Para isso, a presente pesquisa foi teoricamente embasada pelo estudo do imaginário coletivo da Idade Média, devido a relevância historiográfica de estudar civilizações passadas por meio de seus próprios sentidos, significados e simbologias.

Podemos entender o imaginário social como um sistema de imagens verbais e visuais articulado segundo lógica própria construído em volta das experiências humanas agrupadas às normas sociais estabelecidas a fim de representar, evocar e dar significado à realidade (PATLAGEAN, 2001).

A principal demonstração do imaginário social na Idade Média foi a Iconografia, estudo descritivo da representação visual de símbolos e imagens para além do valor estético (PATLAGEAN, 2001). A representação visual foi de extrema relevância no medievo ao transformar em concreto o abstrato que havia no imaginário coletivo e ao concretizar e trazer à realidade aquilo que antes era apenas imaginação, proporcionando que imagens, até mesmo as mentais, se tornassem realidades palpáveis:

A imagética social, portanto, permitiu o desenvolvimento de crenças, de componentes de identificação e de assentimento social, no qual a continuidade e a perpetuação do poder por meio da esfera religiosa figuram como consequência de uma mentalidade, de uma leitura da realidade social que deve ser comprometida (MENDONÇA, 2015, p. 54).

Essa representação visual das imagens possibilitava a materialização de costumes, de rituais e crenças, a partir de um sistema de valores com um elo de identificação entre a coletividade.

Tal sistema de valores é perpetuado pela memória coletiva e sua rememoração, sendo de extrema importância para o imaginário social já que ela retém do passado somente o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém (HALBWACHS, 2003).

Dessa forma, a fim de revisitar esse passado divino como uma maneira de manutenção da religião, surge a busca incessante pelo contato direto com o sagrado. Nesse âmbito, as relíquias surgiram a partir da busca por um sagrado que materializasse a fé cristã medieval, necessária para a manutenção e rememoração da religião:

As narrativas, os lugares santos e os vestígios materiais fazem parte da memória da religião cristã. Este conjunto de lembranças comuns é fator identitário, sendo produto de uma tradição forjada, construída e gradativamente estabelecida. O desejo de aproximar-se do sagrado produziu um volume de corpos e objetos, reconhecidos como santos pelos fiéis. Sua posse foi valorizada, sendo fator atrativo para reinos e cidades, que fomentavam as rotas de peregrinos na Idade Média (NASCIMENTO, 2019, p.84).

Nesse estudo, definiu-se relíquia como fragmentos corporais e objetos de personagens “especiais” como por exemplo os santos e os mártires. No entanto, trata-se de uma palavra muito mais complexa do que aparenta. As relíquias eram veículo de identidade cristã e de legitimidade política, funcionavam como delimitadoras de espaços especiais, tinham função cultural e de estruturação dos espaços cristãos (ÁLVARES; NASCIMENTO, 2020). Além disso, funcionavam como repositório portátil da memória e da história cristã. As relíquias proporcionavam a multiplicação espacial e social dos corpos e poderes dos santos e participavam da sacralização e legitimação do poder régio, sendo usadas como insígnia em ritos e cerimônias régias e clericais.

A partir do contato com os objetos sagrados, divindades e seus respectivos poderes celestiais estariam presentes. As relíquias no medievo representavam uma dupla importância: para os fiéis, a presença de quem a possuiu em vida e consequentemente seus poderes miraculosos e sua intervenção divina; para a religião, como um todo, representava a manutenção da fé a partir da rememoração de um passado divino por meio das celebrações, dos ritos, das cerimônias e das peregrinações.

Como realidades materiais necessárias na representação de um sagrado deslumbrante, as relíquias sacralizaram espaços, ritos, guerras e cerimônias na Idade Média. A posse desses objetos aumentava o prestígio religioso e acentuava seu status político. Assim como a figura do sagrado, elas foram objetos de disputas sociais, políticas e religiosas, e foram um dos elementos visuais mais importantes do imaginário coletivo.

A figura do Sagrado durante a Primeira Cruzada

O fio condutor deste estudo é a figura do sagrado inserido na mentalidade coletiva dos medievais na época da Primeira Cruzada. O universo simbólico medieval era permeado pela presença constante da espiritualidade, e da perspectiva do sagrado enquanto fator essencial na formação de significados e sensibilidades (NASCIMENTO, 2023, p.27). Partindo dessa perspectiva, não há como se discutir o imaginário coletivo medieval sem se discutir a religião, principalmente no que tange o aspecto do sagrado.

Para isso, recorreu-se a definição de sagrado do medievalista brasileiro Leandro Duarte Rust:

[...] o sagrado e a violência não são formas universais ou certas que atravessam os séculos inalteradas, de uma ponta a outra. São nomes que emprestamos a relações e a conteúdos históricos. São fenômenos abertos ao inesperado, constituídos por combinações imprevisas, inconscientes e reversíveis. Sempre inacabados, são inesgotáveis porque mutáveis. As realidades que esses conceitos batizam são incessantemente recriadas sob ação do tempo, seus significados são variáveis como a própria existência humana na correnteza dos séculos e suas variações não devem, de antemão, ser taxadas como exceção, desvio ou anomalia, pois cada uma delas pode dar origem a uma outra maneira de explicar o mundo com coesão, autenticidade e eficiência (RUST, 2018, p.18).

A partir dessa definição, entende-se que variados sentidos foram atribuídos ao sagrado, modificando-o no tempo e no espaço. A figura do sagrado estava diretamente atrelada à figura de poder e conseqüentemente à legitimação, perpetuação ou proibição de certas práticas e crenças (RUST, 2018). Logo, foi objeto de disputas papais, régias, monárquicas, clericais e aristocráticas. Eram os poderosos que modificavam os discursos em volta do sagrado para consagrar, legitimar, justificar, manter, guerrear, conquistar, matar, punir e vingar, de acordo com seus próprios objetivos.

Essa manipulação do sagrado ocorria entre a continuidade do passado com o presente criada a partir de uma memória produzida na coletividade acerca de um passado sublime forjado para legitimar a narrativa política e criar uma identidade social (NASCIMENTO, 2023). Essa memória se inseria no contexto do imaginário evoluindo e proliferando mecanismos complexos. Esse passado forjado era constantemente revisitado e reatualizado na memória coletiva a partir da perpetuação das lembranças de uma narrativa divina, funcionando como elo agregador entre os fiéis (NASCIMENTO, 2023).

O sagrado era uma qualidade que podia ser adquirida ou perdida, que podia habitar ou abandonar um objeto, lugar ou ideia. Historicamente, o sagrado é feito e refeito. (RUST, 2018). Dessa forma, o sagrado na Idade Média não se tratava de uma ideia fixa, um princípio preestabelecido, mas de uma crença manobrável conforme os conflitos, as metas e experiências de uma época, ajustável aos interesses e aos anseios pelas posições de poder (RUST, 2018). Diante disso, percebe-se que o sagrado no medievo não foi um fenômeno homogêneo, pelo contrário, foi um fenômeno com múltiplas facetas e que se contradizia com frequência.

A partir da narrativa de Foucher De Chartres (1059-1127) no que tange o descobrimento da Lança Sagrada durante a Primeira Cruzada no século XI, evidenciou-se um sagrado manipulável e de veracidade questionável, sendo objeto de conflitos aristocráticos. O sagrado durante a primeira cruzada foi objeto de poder que objetivou a dominação social, religiosa e política dos exércitos cruzados e que ao mesmo tempo cedeu à pressão da massa popular que necessitava de ajuda concreta no momento de desespero, evidenciando assim, diferenças sociais em torno do sobrenatural.

Pela análise feita sobre a escrita de De Chartres, entende-se que a aristocracia cruzadística pouco se importava com a veracidade ou não da santa lança. O crucial era convencer a camada mais baixa das tropas a aderir um posicionamento. Ao mesmo tempo, para as camadas mais baixas pouco importava também a veracidade do objeto, o que importava era a proteção que ele representava naquele contexto.

Isso mostra que o sagrado na Idade Média não era um assunto imutável. Pelo contrário, era mais um objeto de disputa de poder entre a aristocracia, passível de questionamentos e manipulações para além do valor verídico ou não de suas representações materiais. Ainda, o sagrado era constantemente moldado também a partir dos anseios e perspectivas das massas populares.

Esse episódio ilustra a complexidade das motivações que moveram os cruzados, em que a fé se entrelaçava com o desejo de conquista e poder, moldando a história da Idade Média e a percepção do sagrado na cultura ocidental.

O objeto encontrado foi tratado como uma verdadeira relíquia cristã e como um símbolo de autoridade divina e proteção, sendo associada à ideia de que quem a possuísse teria a proteção de Deus. Essa representação visual do divino por meio de um objeto cria e enfatiza um sistema de valores que produz um elo de identificação entre a coletividade.

Considerações Finais

Neste ponto, podemos afirmar que, independentemente das reais intenções por detrás dos discursos sobre o sagrado e independente da veracidade deles, a dominação coletiva pelos detentores de poder só ocorria efetivamente com a adesão popular. Era necessário que as imagens do sagrado fossem imprescindíveis no contexto social e fizessem sentido à coletividade. Por isso, era comum que o sagrado fosse evocado em épocas de crises.

Foucher De Chartres (1059-1127) menciona a adesão popular cruzadista ao milagre do descobrimento da santa lança e a posterior vitória cristã contra os turcos no cerco de Antioquia como sua consequência direta. E que a crença social surge num contexto propício e diante de uma situação específica que faça sentido, mantendo-se em locais onde o imaginário político e religioso é usado pelas classes dominantes.

O descobrimento da santa lança durante a primeira cruzada, por exemplo, operou de duas formas diferentes: por um lado, em relação as tropas cruzadistas, ela endossou as visões reveladas sobre a vitória cristã com a benção divina contra os muçulmanos que o cercavam. Por outro lado, em relação aos príncipes cruzados, ela serviu como mais um fator de disputas aristocráticas na liderança da Primeira Cruzada e consequentemente como um divisor na crença do sagrado.

A esse respeito, o imaginário da sociedade é direcionado e direciona os costumes políticos e religiosos. A disputa sobre a legitimidade da santa lança descoberta se deu principalmente entre os dois Condes mais poderosos da primeira cruzada, evidenciando-se, mais uma vez, que o sagrado na Idade Média foi utilizado como figura de poder e dominação social, a partir da adesão popular.

Na Idade Média, o sagrado foi a figura mais importante no imaginário social. A partir de suas significações e seus usos, a sociedade se mantinha e se modificava. E por ser tratar de um objeto de poder disputado pela aristocracia medieval, o sa-

grado não era unânime. Aquele que conseguisse dominar a massa social por meio do imaginário em volta do sagrado, conseguia alcançar o poder. E só se mantinha no poder, aquele que conseguisse trabalhar o imaginário coletivo para ganhar a adesão popular. A relação dos medievais com o sagrado era diferente de acordo com a camada social e tais diferenças se reproduziram durante a primeira cruzada.

Referências

Fontes

- ÁLVAREZ, Maria Raquel Alonso.; NASCIMENTO, Renata C.S. *A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média*. Curitiba: Editora CRV, 2020.
- BÍBLIA ON-LINE. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/jo/19>. Acesso em 2024.
- CHARTRES, Foucher de. *A 1ª Cruzada. Um relato de quem lá esteve*. São Paulo: INQUERITO, 2003.
- FLORI, Jean. *Guerra Santa: Formação da Ideia de Cruzada no Ocidente*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.
- MENDONÇA, A. K. B. de. *A Construção da Representação Política na Idade Média*. Revista Intertextos, 7(1), 48–68, 2015, p.54.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval. Emoções, Devoções e culto às Relíquias Cristãs*. Curitiba: Editora CRV, 2023.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa.; SILVA, Paulo Duarte. *Relíquias e Peregrinações na Idade Média*, In: *Ensaio de História Medieval: Temas que se renovam*. Curitiba: Editora CRV, 2019.
- NOGENT, Guibert de. *Geste de Dieu par les Francs*. Histoire de la première croisade. Introduction, traduction et notes par Monique-Cécile Garand. Turnhout: Brepols, 1998.
- RILEY-SMITH, Jonathan. *As Cruzadas: Uma História*. Campinas- SP: Ecclesiae, 1ª ed, 2019.
- RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas. A Primeira Cruzada e a Fundação do Reino de Jerusalém*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 2002
- RUST, Leandro Duarte. *Bispos Guerreiros: violência e fé antes das cruzadas*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.
- TYERMAN, Christopher. *A Guerra de Deus. Uma nova história das cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2010.

Bibliografia

- ÁLVAREZ, Maria Raquel Alonso.; NASCIMENTO, Renata C.S. *A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média*. Curitiba: Editora CRV, 2020.
- CHARTRES, Foucher de. *A 1ª Cruzada. Um relato de quem lá esteve*. São Paulo: INQUERITO, 2003.
- COSTA, Paula Pinto; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa: *A visibilidade do Sagrado: relíquias cristãs na Idade Média*. Curitiba: Appris, 2021.
- FLORI, Jean. *A Cavalaria: A Origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005.
- FLORI, Jean. *Guerra Santa: Formação da Ideia de Cruzada no Ocidente*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.
- FLORI, Jean. *Pedro el Eremitaño y el origen de las Cruzadas*. Barcelona: edhasa, 2006.
- FRANCO Jr., Hilário. *As Cruzadas*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Portugal: Editorial Estampa, 1994.
- LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa, Portugal: Lugar da História, 2020.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. *A Topografia Lendária dos Evangelhos na Cidade Santa- Estudo de Memória Coletiva*. Curitiba: antoniofontoura, 2024.
- MELLO, José Roberto. *As Cruzadas*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1989.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval. Emoções, Devoções e culto às Relíquias Cristãs*. Curitiba: Editora CRV, 2023.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa.; SILVA, Paulo Duarte. *Relíquias e Peregrinações na Idade Média, In: Ensaios de História Medieval: Temas que se renovam*. Curitiba: Editora CRV, 2019.
- NOGENT, Guibert de. *Geste de Dieu par les Francs. Histoire de la première croisade. Introduction, traduction et notes par Monique-Cécile Garand*. Turnhout: Brepols, 1998.

- OLDENBOURG, Zoé. *As Cruzadas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- RILEY-SMITH, Jonathan. *As Cruzadas: Uma História*. Campinas- SP: Ecclesiae, 1^a ed, 2019.
- RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas. A Primeira Cruzada e a Fundação do Reino de Jerusalém*. Rio de Janeiro: Imago Ed, 2002.
- RUST, Leandro Duarte. *Bispos Guerreiros: violência e fé antes das cruzadas*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.
- TYERMAN, Cristopher. *A Guerra de Deus. Uma nova história das cruzadas*. Rio de Janeiro: Imago, 2010.

Influxos pseudo-dionisiacos na defesa da plenitude potestatis papae (inícios do século XIV)

Eduardo Leite Lisboa¹

As fontes primárias com as quais trabalho no Doutorado exigiram uma investigação do recurso a Pseudo-Dionísio na teoria política de inícios do século XIV. Perspectivo com a Tese fornecer um estudo do pensamento político de Francisco de Meyronnes (c. 1285 - c. 1326) e uma rápida leitura dos tratados deste teólogo – alguns dos quais já tivemos a oportunidade de abordar nos dois últimos eventos organizados pelo grupo de pesquisa *Sacralidades Medievais* (LISBOA, 2022; LISBOA, 2023) – nos coloca diante de um sistema hierárquico dos poderes temporal e espiritual a partir das obras místicas de Pseudo-Dionísio. Para compreender a argumentação levada a cabo por este menorita provençal que atuou junto do Papa João XXII (1316-1334), foi necessário perscrutar a razão de ser, a maneira pela qual e o momento em que estes pressupostos passaram a figurar na literatura política do período. Intenciono com o presente texto, portanto, ofertar uma visão panorâmica da entrada e influência do *Corpus Dionysiacum* no Ocidente latino e na defesa da *plenitudo potestatis papae*.

O *Corpus Dionysiacum* compreende uma dezena de cartas e os tratados *Hierarquia Celeste*, *Hierarquia Eclesiástica*, *Nomes Divinos* e *Teologia Mística*, escritos, estima-se, entre fins do século V e início do século VI d. C. por um sírio que frequentou a escola neoplatônica de Atenas (fechada em 529 pelo imperador Justiniano I). Em todas as suas obras o autor utiliza como pseudônimo o nome de um dos convertidos pela pregação de São Paulo em Atenas, conforme narrado em *Atos dos apóstolos* capítulo 17, versículo 34: “entre os quais estavam Dionísio, o Areopagita”. Pseudo-Dionísio foi uma das principais vias de cristianização do neoplatonismo procliano, filosofia de orientação religiosa particularmente interessada na *constituição* e *recondução* dos seres a

1 Licenciado e Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Doutorando no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná, orientado pela Dra. Fátima Regina Fernandes. Bolsista do CNPq, projeto 403506/2022-0. E-mail para contato: eduardolisboa.his@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5428506342272992>.

partir do e para o “Uno” – o primeiro princípio –, do qual emanam o *nous* – intelecto divino – e as *almas* – mediadoras dos mundos inteligível e sensível. É deste manancial que emerge as (re)formulações dionisíacas sobre a procedência de todas as coisas a partir do Deus judaico-cristão, que compartilha – em maior ou menor incidência – Sua essência/luz com toda criatura, as quais desejam conhecê-Lo e regressar da multiplicidade à unidade da “Causa Primeira”, integração esta somente possível através de intermediários. A isso diz respeito a “hierarquia”, neologismo grego formado pelos radicais “hieró” (sagrado) e “arquía” (comando/governo) consensualmente atribuído ao próprio pseudo-Areopagita, que o define da seguinte maneira:

Pelo que entendo, a Hierarquia é uma ordem sagrada, um conhecimento e uma ação que se assemelham o mais possível ao divino, e que tendem a imitar a Deus na medida das luzes que recebem Dele. A beleza de Deus, tão simples, tão boa, origem de toda perfeição, carece em si absolutamente de toda dessemelhança, mas distribui a todos a Sua própria luz de acordo com a condição própria de cada um, e os aperfeiçoa com a perfeição mais divina de acordo com a forma como mais se assemelham a Ele. Efetivamente, o fim da hierarquia é alcançar a semelhança e união com Deus na medida possível, tendo-O como mestre de todo sagrado conhecimento e ação, e contemplar fixamente a Sua diviníssima beleza e, na medida do possível, imitá-Lo e fazer com que os seus membros sejam imagem de Deus, espelhos muito transparentes e imaculados, que recebem o raio da luz primeira e de Deus, e repletos do divino resplendor recebido, por sua vez o transmitam generosamente àqueles que os seguem na escala, conforme as leis divinas (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2007, p. 114-115).²

O objetivo da hierarquia é, em suma, a assimilação/identificação de toda criatura ao Criador (deificação) em um movimento contemplativo descendente-ascendente: aqueles mais próximos da Sua iluminação iluminam e integram os mais distantes. De acordo com Pseudo-Dionísio, a hierarquia celestial fornece aos humanos o conhecimento das realidades imateriais e um modelo organizacional tanto quanto possível à então chamada “nossa hierarquia”, isto é, a Igreja cristã.³ Nos capítulos VII, VIII e IX da *Hierarquia Celeste* é apresentada a hierarquia angélica, composta por três tríades subordinadas entre si conforme a proximidade com Deus e cujos nomes

2 A tradução é nossa. Optamos por esta edição espanhola por ser uma tradução direta do grego e por contar com ricas notas explicativas, mas há uma tradução do francês para o português publicada em 2004 pela editora Paulus.

3 O tradutor informa (e confirmamos) que a especificação “hierarquia *eclesiástica*” foi acrescentada *a posteriori*, uma vez que no texto original se encontra apenas a expressão “nossa hierarquia”.

em hebraico revelam suas propriedades angelicais: Serafins (associados à chama ardente das realidades divinas, são purificadores e emanam muita luz), Querubins (associados ao conhecimento de Deus, cuja sabedoria compartilha com os inferiores) e Tronos (associados à sua posição acima das coisas e paixões materiais) compõem a primeira tríade e contemplam diretamente a Luz superior; Dominações (associados à liberdade de vínculos terrenos, acima de qualquer servidão), Virtudes (associados à força inflexível de Deus) e Potestades (associados à disposição de receber os dons divinos) compõem a segunda tríade, intermediária; Principados (associados ao poder principesco que exercem ao guiar os inferiores), Arcanjos (associados ao intermédio que fazem entre os Principados e os Anjos) e Anjos (associados à presidência e transmissão das revelações divinas para as hierarquias humanas, mediando os mundos inteligível e sensível) compõem a terceira e mais inferior tríade (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2007, p. 125-142).

Da mesma maneira a Igreja deve estar organizada com o objetivo de elevar os fiéis através da subordinação escalonada àqueles que estão mais próximos da Fonte luminosa, tema da *Hierarquia Eclesiástica* (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2007, p. 104-105). A primeira das três tríades desta hierarquia corresponde não a seres, como sua superior, mas aos mistérios sacramentais do batismo, da eucaristia e do crisma; a segunda corresponde a dos “iniciadores”, aqueles encarregados de purificar e iluminar os convertidos dando-lhes acesso aos mistérios divinos por meio dos ritos litúrgicos, composta pelos bispos/hierarcas⁴, sacerdotes/presbíteros e diáconos/ministros; a terceira tríade compreende os “iniciados”, monges, leigos/bons cristãos (chamado de “povo santo”) e catecúmenos (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2007, p. 167-241). Jesus Cristo é o fundador e o elo das duas hierarquias devido sua dupla natureza, divina e humana; ademais, a própria “causa supraessencial de todos os seres” respeitou as disposições sagradas e somente contactou o Pai por intermédio dos anjos enquanto Encarnado (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2007, p. 122). A consciência e observância do lugar/papel que cada ser desempenha na(s) hierarquia(s) é imprescindível para a manutenção do ordenamento divino desejado para todas as coisas, configurando um sacrilégio qualquer usurpação, subversão ou insubordinação. Tal assunto é abordado ao longo de todos os escritos do Areopagita,

4 Pseudo-Dionísio define hierarca por “homem santo e inspirado, instruído na ciência sagrada” logo no início da *Hierarquia Eclesiástica* e aplica-o quase que exclusivamente aos bispos, porém não podemos empregá-lo como sinônimos ou enxergar na figura do bispo o cume da hierarquia, pois, como se verá adiante, acima deles estavam os apóstolos e os sucessores dos apóstolos. Nos textos dionisíacos devemos tomar por “hierarca” todo aquele que está encarregado dos ritos sagrados (LOMBERGER, 2014, p. 29-34).

entretanto, vemo-lo em termos práticos na *Oitava carta*, na qual se coloca a repreender o monge Demófilo por ter desrespeitado a um sacerdote sob alegação do mesmo ser ímpio e pecador, acreditando, com isso, estar sendo justo. Após explicar-lhe sobre o funcionamento hierárquico, Pseudo-Dionísio afirma que nada obstante a alegada falsidade do sacerdote, um monge jamais poderia censurá-lo posto a ordem sacerdotal ser superior a sua – algo tão incorreto quanto os homens atribuírem qualquer coisa aos anjos –, a fim de que não haja uma ordem contra a outra e cada um permaneça em estrato (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2007, p. 268-270).

O *Corpus Areopagiticum* foi integralmente traduzido para o siríaco já na década de 530; em 540 o bispo palestino João de Citópolis produziu uma edição com comentários e não tardaria muito para o importante pensador grego Máximo, o Confessor (580-662), fazer o mesmo; os ensinamentos de Dionísio sobre a hierarquia dos anjos foram reconhecidos no quinto Concílio de Constantinopla (553) e sua confirmação como autoridade teológica se deu no sétimo Concílio de Nicéia (787); traduções ao armênio antigo no início do século VIII, uma segunda ao siríaco no século IX, ao árabe no século XI (TREIGER, 2005, p. 219-240), ao georgiano no século XII e ao eslavo no século XIV atestam a vitalidade da obra dionisiaca no “Oriente” (EDWARDS et al., 2022, p. 155-157, 165-167, 180-182 e 492-493; TREIGER, 2005, p. 219-240). Importa-nos, porém, a trajetória e os usos latinos do “escritor apócrifo mais influente da história do pensamento ocidental” (MAINOLDI, 2018). O Papa Gregório Magno (590-604), considerado “pai da espiritualidade medieval”, descreveu e reformulou toda a hierarquia celestial na sua *Homilia XXXIV sobre os Evangelhos*. O convertido no Areópago de Atenas também serviu à ortodoxia no Sínodo de Latrão de 649. Em cerca de 835 Hilduino de Saint-Denis traduziu pela primeira vez o *Corpus* do grego para o latim. Valendo-se do esquema dionisiaco, um ex-aluno de Hinduino, Hincmar (806-882), arcebispo de Reims, defendeu o necessário respeito dos inferiores para com os superiores na hierarquia eclesiástica diante da tentativa de diminuição dos direitos dos arcebispos em relação aos bispos. A pedidos de Carlos, o Calvo, rei da *Francia*, João Escoto Erígena (810-877) traduziu novamente as obras do Areopagita e de Máximo, o Confessor. O texto deste irlandês foi revisado pelo secretário papal Anastácio Bibliotecário, a quem também se cogita a autoria de uma carta enviada pelo Papa Nicolau I (c. 800-867) ao imperador bizantino Miguel III em 835 tratando da deposição do Patriarca Inácio, na qual sugeriu a leitura da oitava epístola dionisiaca sobre a isenção de julgamento de um sacerdote por um inferior – no caso em questão, o sucessor de um apóstolo por um leigo (LUSCOMBE, 1979, p. 2-4). A partir das obras dos bispos Adalberão de Laon e Gerardo de Cambrai-Arras

às voltas do ano mil Georges Duby demonstra como Pseudo-Dionísio contribuiu ombro a ombro com Santo Agostinho e Gregório Magno para o imaginário da trifuncionalidade social do feudalismo, bem como sua importância para a monarquia capetíngia uma vez que passou a ser confundido com seu santo padroeiro e patrono da basílica de Saint-Denis⁵ – cuja renovação arquitetônica empreendida pelo abade Suger (1081-1151) buscou materializar a Luz da hierarquia celeste (DUBY, 1982).

Entretanto, foi a partir do século XII que as obras do Areopagita passaram a impactar diretamente as reflexões teológicas, de tal sorte que um “vocabulário dionisiaco” relativo à transcendência divina passou a ser assimilado e adaptado no latim medieval, por exemplo aquelas palavras com o prefixo *super*, tais como *superbonus*, *superprincipalis*, *supercaelestis*, *supermundananus*, *superdeus*, *superessentialis*, etc. O renovado interesse surge e se espalha especialmente por conta das aulas e dos comentários introdutórios de Hugo de São Vitor (1096-1141) à *Hierarquia Celeste* (c. 1125) (PORIEL, 2001, p. 151-176). Em por volta de 1167 João Sarraceno concluiu mais uma tradução do *Corpus* a pedidos de João de Salisbury, que estava insatisfeito com a versão de Erígena. Um exercício que atravessou esta centúria foi o de repensar/reapresentar a hierarquia humana, algo que parece ter começado com Honório de Autun (1080-1154) ao propor a existência de nove ordens de justos (patriarcas, profetas, apóstolos, mártires, confessores, monges, virgens, viúvas e casados) e nove ofícios eclesiásticos (bispos, sacerdotes, diáconos, subdiáconos, acólitos, exorcistas, leitores, ostiários e leigos). Alano de Lille (c. 1228-1202), por sua vez, relaciona os homens – não necessariamente eclesiásticos – com hierarquia angélica da seguinte maneira: Serafins com aqueles contemplativos e/ou enclausurados; Querubins com estudiosos da Sagradas Escrituras; Tronos com os que fazem justiça; Dominações com os que obedecem aos seus superiores e comandam os inferiores; Principados com os que governam com justiça os seus súditos; Potestades com os que defendem o bem contra o mal e instruem os outros a resistir contra as sugestões malignas; Virtudes com aqueles que podem fazer coisas maravilhosas; Arcanjos com os que pregam aos homens as coisas mais elevadas sobre Deus; Anjos com os protetores, professores e pregadores de verdades menores. Alano também sugere uma “antihierarquia” demoníaca que luta pelo homem contra as outras hierarquias. Em por volta de 1231-1236 Guilherme de Auvergne irá apresentar pela primeira vez uma hierarquia temporal, correlacionando o enfileiramento angelical com as nove ordens

5 “Denis”, em francês, *Dionysius*, em latim. A associação do Areopagita com o lendário primeiro bispo de Paris (meados do século III) tem início com Hilduino, tradutor referido acima. Hugo de São Vitor, de quem falaremos adiante, popularizou isso.

a serviço do rei (seu círculo mais próximo; sábios, juízes; magnatas; provinciais; capitães dos exércitos; centuriões; embaixadores; mensageiros), e outra a serviço do pontífice (cardeais; eruditos em assuntos divinos; juízes; primazes; arcebispos; bispos; arquidiáconos; arcipreste/arquiepiscopos; sacerdotes) – algo que também nos informa do fortalecimento institucional de tais figuras (LUSCOMBE, 1979, p. 8-26; LUSCOMBE, 2008, p. 15-23).

Em meados do século XIII o dispositivo hierárquico foi mobilizado em um importante conflito eclesiológico ocorrido na Universidade de Paris. No tratado *De periculis novissimorum temporum* (1255-1256) o professor de Teologia Guilherme de Saint-Amour se levanta contra os frades de São Domingos e de São Francisco afirmando que a mendicância representava um perigo para a Igreja, que o seu livre trânsito pela Cristandade e as prerrogativas de celebrar missas e ouvir confissões rompiam com a sagrada hierarquia eclesiástica, bem como elenca vários motivos para expulsá-los das fileiras universitárias, conclamando seus colegas parisienses para combatê-los. Surgidas, rapidamente expandidas e oficializadas pelo papado no decorrer do primeiro quinto deste século, as ordens mendicantes tinham como princípio a pregação e a renúncia voluntária de todos os bens individuais ou comuns (mantinham-se através de esmolas) em vista da perfeição evangélica dos tempos primitivos do cristianismo conforme vivido e ensinado pelos irmãos fundadores – a anunciar, para aqueles influenciados pelo milenarismo de Joaquim de Fiore, o desenlace da História da Salvação. Aos itinerantes franciscanos e dominicanos os Papas concederam privilégios pastorais de modo que exerciam o sacerdócio sem necessitar da anuência do clero regional (MIATELLO, 2015, p. 119-122), bem como licenças em Teologia e cátedras na Universidade – onde preferiam obedecer mais aos preceitos e superiores da ordem do que às determinações da corporação acadêmica, por exemplo não aderindo à greves, hostilizando e burlando a Faculdade de Artes e oferecendo um ensino gratuito enquanto a associação profissional estipulava a cobrança de elevadas taxas, atraindo, por conseguinte, um grande número de estudantes, não raro futuros noviços. Diante de uma nova recusa de paralisação em 1253 os mestres seculares excluíram os mendicantes da Universidade e enviaram uma carta com suas queixas para o bispo de Paris, ao que se seguiu um conflito com o próprio Papa Alexandre IV (1254-1261), que acabou por reintegrá-los (VERGER, 1990, p. 74-78). Emerge deste contexto o tratado de Saint-Amour, que para sustentar suas reivindicações retoma a hierarquia dionísia de “iniciadores” e “iniciados” tanto para situar estes novos monges abaixo dos tradicionais sacerdotes e bispos, de quem não poderiam usurpar prerrogativas, quanto para limitar a atuação do bispo de Roma, salvaguardando a

posição dos intermediários uma vez que seria vedado aos superiores influenciarem diretamente os inferiores; ou seja, o Papa não poderia conferir algo aos mendicantes sem passar pelo clero diocesano (CONGAR, 1961, p. 120).

Os oponentes reagiram à altura. Na última seção do famoso estudo de Yves Congar *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe* encontramos um levantamento do variado recurso a Pseudo-Dionísio pelos frades Tomás de York, Alberto Magno, Roberto Grosseteste (que traduziu novamente o *Corpus* entre 1239-1243 (CALLUS, 1947, p. 208)), Gilberto de Tournai, Tomás de Aquino e Boaventura, dentre alguns outros, para justificar o seu ministério, modo de vida, situação econômica, atividade de ensino e estudo. Aqui destacamos o argumento derradeiro: o Papa, *summus hierarcha* da Igreja, pode atuar diretamente em todas as esferas inferiores uma vez que é vigário de Cristo, causa hierárquica com direitos independentes sobre cada cristão (CONGAR, 1961, p. 132-138). Até 1261 todos aqueles em torno de Guilherme de Saint-Amour foram condenados por Alexandre IV e pelo rei Luís IX, monarca afeito aos novos religiosos. Ainda que a reflexão em torno desta matéria não tenha efetivamente cessado no transcorrer do século XIII – e muito menos depois, afinal, conforme uma das conclusões de Congar, podemos localizar nesta contenda universitária o gérmen do Galicanismo – naquela altura não só as ordens mendicantes saíram vitoriosas e fortalecidas, mas o próprio Papado. Os frades haviam garantido seu estatuto através de privilégios pontificais, portanto quando os mestres parisienses questionaram suas atribuições ou até mesmo sua existência, por extensão colocaram em questão a validade legal das determinações provenientes da Santa Sé. De acordo com Jürgen Miethke, a compreensão mendicante de Igreja unificada sob o vigário plenipotenciário de Cristo explica o protagonismo franciscano, dominicano e agostiniano nas discussões em torno da autoridade pontifícia durante a primeira metade do século XIV; nestas discussões, como também indica Miethke, é notável a incorporação da hierarquia dionisíaca (MIETHKE, 2011, p. 157-173). Vejamos durante aquele que é um dos mais conhecidos embates entre o poder temporal e espiritual da Idade Média.

Desde 1294 os reis Eduardo I da Inglaterra (1272-1307) e Felipe IV da França (1285-1314) estavam em guerra por territórios na Gasconha. Para a manutenção do conflito, ambos passaram a sobretaxar a clerezia de seus respectivos domínios e, com isso, a violar o 46º cânone do IV Concílio de Latrão (1215), que determinava uma necessária autorização pontifícia para tal. Em fevereiro de 1296 o Papa Bonifácio VIII entrou oficialmente no conflito com a bula *Clericis laicos*, na qual, sob pena de excomunhão, proibia tanto os senhores seculares de extorquir os clérigos quanto os

próprios clérigos de contribuírem com qualquer quantia (pessoal ou das possessões eclesiásticas) a pretextos não anuídos pela Sé Apostólica. Eduardo cede mas Felipe não apenas prossegue como também, em retaliação, no dia 17 de agosto daquele ano proíbe que metais preciosos ou itens de valor saíssem do reino em direção à Cidade Eterna, além de expulsar os banqueiros coletores das rendas da Cúria Romana. A partir de então tem início uma sequência de atritos entre ambos que resultaram na produção de alguns opúsculos na corte régia acerca da legitimidade do rei em impor exações ao clero reinícola e sobre os limites da autoridade papal em assuntos temporais. O clímax dessa história foi atingido no dia 18 de novembro de 1302 com a promulgação da bula *Unam Sanctam* (após um sínodo em Roma convocado para examinar o monarca) (DE BONI, 2016, p. 3-48). Nela visualizamos um compêndio de princípios considerados fundamentais e indiscutíveis do papado como pilar da comunidade cristã tradicionalmente entendida (ULLMANN, 2003, p. 175-218), uma clara resposta – por mais que não citando ninguém – aos esforços de Felipe IV em afirmar a independência e plenitude da sua autoridade dentro de seu reino. Encontramos no núcleo argumentativo do referido documento pontifício uma novidade em meio às várias sentenças já bastante conhecidas sobre o tema: é sustentado que a subordinação do gládio temporal ao espiritual obedece à *lex divinitatis* (“lei da divindade”) expressa por Dionísio, o Areopagita, em que os inferiores se reduzem aos superiores através de intermediários. Por conta das coisas espirituais ultrapassarem em dignidade e nobreza as coisas terrenas – tal como o espírito supera a matéria –, caberia à autoridade espiritual estabelecer a autoridade secular e julgá-la se errar, algo que não poderia acontecer ao contrário, pois o julgamento do poder espiritual competiria somente a Deus (PAPA BONIFÁCIO VIII, 1989, p. 26-27). Bonifácio retira essa formulação pseudo-dionisiaca do tratado *De ecclesiastica potestate* escrito pelo principal teólogo da Ordem de Santo Agostinho, Egídio Romano (c. 1245-1316).

Escrito entre março e agosto de 1302, o *De ecclesiastica potestate* foi, sem dúvidas, o principal alvo dos defensores da independência do poder temporal em relação ao espiritual no início do século XIV. Afirma-se logo nas primeiras linhas do prólogo que é competência do Papa dispor dos símbolos da fé e estabelecer aquilo que diz respeito aos “bons costumes” (entendido por “leis temporais”) (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 37). A referência ao contexto fica evidente. Uma rápida leitura dos títulos dos capítulos que compõem a edição moderna do longo tratado já deixa bastante claro os objetivos e o caminho argumentativo do autor: defender a plenitude do poder do Sumo Pontífice em toda a Igreja – esta entendida como a única realidade a se ter em conta uma vez que nela também reside o domínio universal sobre as

coisas temporais –, cujo gládio material detém e delega às autoridades terrenas sem que necessariamente perca a jurisdição neste âmbito. As linhas finais, por sua vez, revelam a radicalidade que toma as formulações egidianas: “[...] o sumo pontífice, que está no ápice da Igreja e pode ser chamado de ‘a Igreja’, deve ser temido e seus mandamentos devem ser observados [...]. E bastem estas coisas a respeito do poder eclesiástico, ou seja, do poder do sumo pontífice” (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 240). Luis Alberto De Boni na *Introdução* da tradução que fizera conjuntamente a Cléa Pitt Lejbman da supracitada obra chama a atenção para o “fato” dos argumentos e exemplos contidos no tratado serem “os mesmos” desde a Querela das Investiduras com o Império, todavia não mais dizendo respeito às relações do Papa com o Imperador dentro de uma única Cristandade, mas preocupado em reafirmar as atribuições da autoridade religiosa “supranacional” frente às reivindicações das autoridades civis “nacionais” (DE BONI, 1989, p. 13). Gostaria de insistir, entretanto, no recurso argumentativo assente em Pseudo-Dionísio, algo que figura, sim, como uma novidade na teoria política do período. Pulula em toda a obra a utilização de conceitos antagônicos com o objetivo de evidenciar a necessária subordinação do inferior para com o superior – tais como os já clássicos homem exterior/homem interior, corpo/alma, gládio temporal/gládio espiritual – enquanto uma ordem do universo estabelecida por Deus. Essa “lei da divindade” tomada diretamente do Areopagita já no começo do tratado (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 45) fundamentou-o por inteiro e foi transposta literalmente na *Unam Sanctam*.⁶

A hierarquia dionisiaca serviu ao frade para justificar a delegação do governo das coisas seculares pela espada espiritual a fim de que esta pudesse dedicar-se exclusivamente a situações mais nobres⁷, uma conveniência nada supérflua mas que não

6 Nas notas da Introdução Luís Alberto de Boni demonstra através de excertos o paralelismo da bula com o tratado (DE BONI, 1989, p. 28).

7 “[...] o ser do corpo e da alma é um só, e aquele gládio que está à frente das almas, não está à frente delas como se fossem separadas, mas como unidas aos corpos aos quais presidem. O gládio que está à frente dos corpos, preside-os enquanto unidos às almas e sujeitos a elas. Por isso, diz-se acima que um gládio está sob outro e um poder sob outro. [...] Se, na Igreja, há dois gládios, o espiritual e o material, não significa que a Igreja não tenha ambos os gládios, nem que o poder espiritual não se estenda às coisas corporais; mas, para que o poder espiritual possa dedicar-se mais às coisas divinas, a respeito das quais deve tomar o máximo cuidado, para que não haja defeito, fez muito bem em estabelecer um segundo gládio, que esteja à frente das coisas corporais. Quando dois poderes se comportam entre si de modo que um se estende a todas as coisas, às mais nobres e às menos nobres, mas, para que possa dedicar-se às mais nobres, se institui um segundo poder que trata especialmente das menos nobres, então é preciso que o poder constituído para tratar das coisas menos nobres esteja sob o outro poder, que seja instituído pelo outro e tenha o que tem por comissão do outro” (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 146-147).

anularia a sua capacidade de desempenhar as mesmas coisas que a espada temporal por pré-contê-la. A construção desse raciocínio começa refletindo sobre as necessidades de um rei para reinar. Se um rei quisesse governar um reino, diz Egídio, haveria a necessidade de três categorias de homens a cercá-lo: os diletos ou amigos seus, os sábios a assistirem-no e aqueles que promulgam suas decisões; posteriormente, haveria a necessidade daqueles que tratariam das questões do reino como um *todo*; por último haveriam aqueles voltados às várias *partes* do reino. O autor dá um exemplo de como atuaria esse organograma na construção de um edifício desejado pelo rei: as três categorias mais próximas saberiam qual espécie de edifício o monarca gostaria que fosse feito; depois viriam aqueles que tratariam do *todo* do edifício, também em três categorias, a saber, os arquitetos, os que trabalhariam na fundação e aqueles que removeriam os obstáculos para que não houvesse nenhum prejuízo; por fim viriam três categorias de operários inferiores – aqueles que se envolvem com as *partes* do edifício –, como os que fariam a parede ou o teto, os que cuidariam das pedras maiores e madeiras de melhor qualidade e os que cuidariam das pedras menores e madeiras de pior qualidade. Imediatamente é correlacionado esse principado com o dos anjos no governo do universo: os Serafins como os diletos de Deus, Querubins como os sábios que conhecem a Deus, Tronos como os anunciadores das decisões divinas, a segunda tríade de anjos (Dominações, Virtudes, Potestades) como aqueles que cuidam do todo do universo e a terceira tríade (Principados, Arcanjos, Anjos) como os operários inferiores que guardam as suas partes (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 156-158).

O fato de existirem muitas hierarquias de anjos e de que em qualquer hierarquia há muitas ordens, não significa que a primeira hierarquia não possa o que pode a segunda, e que a segunda não possa o que pode a terceira, embora não vice-versa, porque não pode a terceira o que pode a segunda, nem a segunda o que pode a primeira. O mesmo se dá nas ordens de qualquer hierarquia: o que pode a segunda ordem, pode a primeira, mas não ao contrário; o que pode a terceira, pode a segunda, mas não vice-versa. Os anjos estão coordenados e são divididos para nossa salvação e para o nosso bem, nem ficam sobrando para o regime do universo os anjos inferiores por existirem os superiores. Muito mais devem ser distintos os principados e os poderes entre os próprios homens [isto é, o espiritual e o corporal], porque se há anjos distintos e ordenados para o bem dos homens, os próprios homens, para o seu bem, com muito maior razão, devem ser divididos e ordenados. Não vai ficar sobrando o poder e o gládio inferior por haver o poder e o gládio superior, muito embora tudo que pode o gládio inferior, possa também o superior (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 159-160).

De acordo com Egídio, os homens por serem corpo e alma demandam para o seu bem um principado corporal e outro espiritual, cada qual com seus respectivos graus e ordens seguindo o exemplo do principado dos anjos. Isso é assim porque “[...] os eleitos ressurgirão de alma e corpo e terão aqueles mesmos corpos que agora têm, segundo *Jó* 19,26: ‘E na minha carne verei Deus, meu salvador, que eu mesmo e não outro verei’. Porém a carne sem a alma não poderia ver Deus, seu salvador” (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 161). Disso podemos inferir que a completude do homem diz respeito a Igreja, daí os dois gládios estarem em sua posse e os principados corporal e espiritual distinguirem-se apenas em termos de necessidade imediata pois suas finalidades coincidem teologicamente. O principado espiritual corresponderia à hierarquia eclesiástica, que se estrutura ternariamente em função do “vigário de Deus”, o Sumo Pontífice, e o principado corporal teria como primeiro o Imperador (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 161). Não esteve no horizonte do agostiniano arrolar sobre a estruturação dessas hierarquias senão para sustentar que não há poder no gládio temporal que não haja no gládio espiritual, sendo este, portanto, capaz de imiscuir-se na jurisdição daquele quando houver necessidade (principalmente em situações de pecado, questões matrimoniais, apelações jurídicas, etc.). A hierarquia dionisiaca explica, portanto, o ordenamento dos poderes dentro da Igreja, de fato universal e detentora de todas as coisas. Egídio dirá que uma vez renascido das águas do Espírito Santo o homem deixa sua antiga natureza carnal, geradora de principados injustos, para viver enquanto herdeiro dos bens celestiais e integrante do corpo de Cristo, única sociedade verdadeiramente justa e fora da qual não há salvação (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 105-110). Esta formulação, também incluída no final da *Unam Sanctam*, é considerada a mais original contribuição do autor na defesa da plenitude do “poder eclesiástico” (do Papa), afinal, oblitera o naturalismo político aristotélico e os argumentos independentistas dele derivado pelos teóricos régios (ULLMANN, 2003, p. 175-218).

Outro importante teólogo de Paris que escreveu no ápice do conflito entre Felipe IV e Bonifácio VIII foi Tiago de Viterbo (1275-1308), confrade e discípulo de Egídio, autor de *De regimine christiano* (1302). Com esta obra Tiago propõe uma via média que considera mais razoável (*uia media, que rationabilior esse uidetur*) no que diz respeito a instituição do reino temporal: de um lado, há quem sustente que o poder temporal deriva exclusivamente de Deus, portanto em nada dependeria do poder espiritual para instituir-se – argumento monarquista –; de outro, há aqueles que argumentam que o poder temporal só pode ser legítimo e justo quando associado ao poder espiritual na mesma pessoa ou por ela instituído – argumento papalista, como o de Egídio. O

autor defende, por sua vez, que o poder temporal tem origem tanto da organização *natural* dos seres humanos (TIAGO DE VITERBO, 2009, p. 9-11) quanto de Deus, haja vista a *natureza* ser obra Sua; no entanto, a graça aperfeiçoa e modela a natureza, não a suprime, de modo que o poder espiritual, por estar relacionado com a graça, não exclui o poder temporal natural, mas o molda e aperfeiçoa (TIAGO DE VITERBO, 2009, p. 210). Tiago de Viterbo adere ao aristotelismo político não apenas para reconhecer a legitimidade e justeza dos principados puramente materiais, mas para aplicá-lo mesmo a Igreja: sendo a monarquia a mais perfeita forma de governo para atingir o bem comum, a comunidade de fiéis em busca da bem aventurança eterna comporia um *regnum*, cujo rei é Cristo e o seu vigário.⁸ Define-se “rei” por aquele que detém a capacidade fundamentalmente de julgar, estabelecer leis e sentenciar; assim, haveria duas manifestações do poder real: uma sobre as coisas temporais, desempenhado ordinariamente pelos governantes dos assuntos seculares dentro de seus reinos, e outra sobre as coisas espirituais, exercido pelos clérigos em questões de pecado (TIAGO DE VITERBO, 2009, p. 149-155). Mas não estamos falando de duas autoridades equivalentes nas suas respectivas esferas de atuação.

Segundo Tiago de Viterbo, tudo o que pertence ao poder temporal pertence também ao espiritual, embora não da mesma forma, pois pertence-lhe de acordo com a autoridade e comando, enquanto que ao poder temporal pertence de acordo com o uso, ministério e serviço. Ao passo que leigos e clérigos estão sob o poder espiritual, somente os leigos estão sob o poder temporal. Todos os bens temporais que estão sujeitos ao poder temporal também estão sujeitos ao espiritual, estando alguns deles, inclusive, ligados diretamente à jurisdição espiritual, como certas propriedades, os dízimos, as primícias, as ofertas dos fiéis e outras doações à Igreja. Um leigo só poderia conferir benefícios ou dispor dos bens eclesiásticos quando consentido ou delegado pelo poder espiritual, do contrário perverteria a ordem do universo, qual seja, a de que um inferior não pode usurpar aquilo que pertence a um superior, “como o abençoado Dionísio mostra de muitas maneiras em uma carta a Demófilo” (TIAGO DE VITERBO, 2009, p. 231-233). Tiago também chama a atenção para o entendimento errôneo da expressão “*potestas spiritualis*”, haja vista este poder ser tanto espiritual quanto temporal, “pois coisas inferiores estão em superiores, e o que é diferenciado em inferiores é unido em superiores” (TIAGO DE VITERBO, 2009, p. 235). A qualificação “espiritual” seria apenas uma referência a função mais

8 Isso encontra-se anunciado já no título dos dois livros que compõem o tratado, sendo o primeiro *De regni ecclesiastici gloria* (“Sobre a glória do reino eclesiástico”) e o segundo *In quo agitur de potentia Christi regis et sui vicarii* (“No qual se trata do poder de Cristo Rei e de seu vigário”).

digna que exerce, pois o poder temporal pré-existe (*preexistere*) em si de maneira mais excelente e é de fato exercido quando dirige, aconselha e governa as coisas temporais na cooperação entre a graça e a natureza anteriormente referida. Não obstante, assim como Egídio Romano o viterbense dirá que a existência de príncipes com poder temporal dentro da Igreja não é supérflua, pois eles auxiliam na imposição e proteção da disciplina eclesiástica e desoneram das tarefas mais básicas e indignas aqueles que devem preocupar-se com assuntos mais elevados – algo também exigido a estes pela ordem dos poderes (TIAGO DE VITERBO, 2009, p. 235-237). Em síntese:

[...] pode-se dizer que o poder real sobre as coisas espirituais e sobre as coisas temporais não são dois poderes, mas duas partes de um único poder real perfeito, do qual apenas uma parte está nos reis terrenos, e de uma forma inferior, enquanto ambos estão naqueles que têm o poder espiritual, e de uma maneira mais excelente. Portanto, nos prelados da Igreja, e especialmente no prelado supremo [o Sumo Pontífice], há um poder real total, perfeito e pleno, enquanto nos príncipes do mundo ele está de forma parcial e diminuída. [...] possui a espada espiritual de acordo com o uso e a temporal de acordo com o comando, e isso é ter a espada de uma forma mais digna (TIAGO DE VITERBO, 2009, p. 295).

À guisa de conclusão, foi na altura do deterioramento da relação entre Bonifácio VIII e Felipe IV que a hierarquia dionisiaca passou a ser sistematicamente mobilizada a favor da plenitude do poder papal para além da esfera eclesiástica. A relevância do *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano está indiscutivelmente manifesta na bula *Unam Sanctam*, já a do *De regimine christiano* de Tiago de Viterbo verificamos na sua incorporação praticamente integral feita por Álvaro Pais (c. 1275-1353) ao longo dos artigos 51-59 e 61-63 do tratado *De Statu et Planctu Ecclesiae* (1330-1332/1340), conforme indicou Nicolas Iung (1931, p. 40) e subscreveram outros importantes estudiosos do bispo de Silves, a saber, João Morais Barbosa (1982, p. 114), José Antônio de Camargo de Souza e Armênia Maria de Souza (2014, p. 159-160, notas 7 e 10). (Interessante observar que no aparente “vácuo” do artigo 60 encontramos o emprego da *lex divinitatis* aos “dois gládios” em termos muito próximos aos

de Egídio).⁹ Franciscano formado em Direito Civil e Canônico, Álvaro Pais será confessor e um dos principais defensores do Papa João XXII contra os teóricos do Imperador Luís da Baviera na quarta década do século XIV, atestando a vitalidade tanto dos dois agostinianos quanto dos preceitos dionisiacos. Lado a lado com outras teorias já consagradas – quando não reforçando as mesmas, como no caso dos dois gládios, talvez a mais emblemática de todas –, o *Corpus Areopagiticum* percorreu um longo caminho até finalmente fornecer, dentre outras coisas, palavras-chaves para ordenamento propugnado pelos defensores da plenitude do poder papal. Este novo arcabouço, como já antecipado, continuará servindo a este propósito nas décadas posteriores ao contexto aqui explorado, algo que esperamos tatear em nossa Tese ainda em desenvolvimento.

Referências

Fontes

EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico*. Tradução de Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

PAPA BONIFÁCIO VIII. *Unam Sanctam*. In: *Ibidem*, p. 26-27, nota 2.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. Jerarquía celeste. In: MARTÍN, Teodoro H. (ed.). *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Traducción de Hipólito Cid Blanco e Teodoro H. Martín. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2007.

TIAGO DE VITERBO. *De Regimine Christiano*. Introdução e tradução de R. W. Dyson. Boston: Brill, 2009.

Bibliografia

CALLUS, D. A. The Date of Grosseteste's Translations and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Bélgica, v. 14, 1947, p. 208.

9 “Importa, porém, que um gládio esteja subordinado ao outro e que a autoridade temporal esteja sujeita ao poder espiritual [...]. E como inferior que é, não fosse elevado às coisas supremas por meio de outro. Na verdade, segundo S. Dionísio, é lei divina que as coisas ínfimas sejam elevadas às supremas por meio das coisas médias. Portanto, segundo a ordem do universo, todas as coisas são ordenadas, não igual e imediatamente, mas as mais baixas por intermédio das do meio, e as inferiores por meio das superiores. Ora impõe-se que confessemos com a maior clareza que em dignidade e nobreza o poder espiritual precede tanto qualquer terreno, quanto as coisas espirituais antecedem as materiais [...]” (ÁLVARO PAIS *apud* SOUZA, 2008, p. 175, nota 175).

- CONGAR, Yves. *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe*. Paris: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, v. 28, 1961.
- DE BONI, Luis Alberto. O Pontificado de Bonifácio VIII. In: SOUZA, José Antônio de C. R.; AZNAR, Bernardo Bayona. *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016.
- EDWARDS, Mark; PALLIS, Dimitrios; STEIRIS, Georgios (eds.). *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- IUNG, Nicolas. *Un Franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1931.
- JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Tradução e introdução Luis Alberto De Boni. Petrópolis Vozes, 1989.
- LISBOA, Eduardo Leite. A supereminência da autoridade pontifícia sobre o poder do imperador segundo Francisco de Meyronnes (c. 1285 - c. 1327). In: Armênia Maria de Souza; Renata Cristina de Sousa Nascimento. (Org.). *Ensaaios Historiográficos: Discursos, Conflitos e Sensibilidades*. Goiânia: Tempestiva, 2023..
- LISBOA, Eduardo Leite. 20 anos da tradução do “Tratado sobre o Principado Temporal”: apontamentos de uma pesquisa em andamento. In: Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva; Renata Cristina de Sousa Nascimento. (Org.). *Sacralidades Medievais: narrativas, memórias e representações*. Goiânia: Tempestiva, 2022.
- LOMBERGER, Samuel Arancibia. *La mediación del jerarca eclesiástico en las obras de Dionisio Areopagita*. Tese (Doutorado em Teologia), Facultad de Teologia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2014.
- LUSCOMBE, David Edward. Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century. In: Albert Zimmermann (ed.). *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*. Berlin-New York: De Gruyter, 1979.
- LUSCOMBE, David Edward. The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure. In: IRIBAREN, Isabel; LENZ, Martin (ed.). *Angels in medieval philosophical inquiry: their function and significance*. Farnham: Ashgate, 2008.
- MAINOLDI, Ernesto Sergio. *Dionisio Areopagita. El escritor apócrifo más influyente de la historia del pensamiento occidental*. Traducción de Cristina Campo. Barcelona: Salvat, 2018.
- MIATELLO, André Luis Pereira. O pregador e a sociedade local: a luta pelo poder

pastoral no seio das cidades da Baixa Idade Média ocidental (séc. XIII-XIV). *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 7, n. 2, 2015.

MIETHKE, Jürgen. Pseudo-Dionysius Areopagita in der politischen Ekklesiologie der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts. In: CANNING, Joseph (ed.). *Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages*. Brill, 2011

POIREL, Dominique. Le «chant dionysien», du IXe au XIIe siècle. In: GOULLET, Monique; PARISSE, Michel (dir.). *Les historiens et le latin médiéval*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2001.

SOUZA, Maria Armênia de. *Os pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e pranto da igreja e no Espelho dos reis do franciscano Galego D. Álvaro Pais (1270-1350)*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SOUZA, José Antônio de C. R. de; SOUZA, Armênia Maria. As fontes de Álvaro Pais no Livro I do Estado e Pranto da Igreja e na parte teórico-política do Espelho dos reis. *Theologica*, v. 49, n. 1, 2014.

TREIGER, Alexander. New evidence on the Arabic versions of the Corpus Dionysiacum. *Le Muséon*, v. 118, n. 3, 2005.

ULLMANN, Walter. La Bula *Unam sanctam*: visión retrospectiva y prospectiva. In: BERTELLONI, Francisco (org.). *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires: Eudeba, trad. Marcelo Barbuto, 2003.

VERGER, Jacques. *As Universidades na Idade Média*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 1990.

Interpretando a autoridade de uma rainha: o longo e turbulento reinado de Joana I de Nápoles (1343-1382)

Joseane Passos Ferreira¹

Introdução

Se depois que uma filha caríssima, de um homem preclaro, [possuidor de] tanta nobreza, tiver sido deixada em ruínas, pondo[-se] à disposição ao consolo, senhoril, *será conveniente unir-se de pronto em segundas núpcias*, [seja] *por tua magnificência, seja tanto mais para uma salutar posição do Reino, e não menos para nós, que obtemos o domínio direto e profundo deste mesmo reino*, de forma que tu completes com este matrimônio uma próspera posição, conforme nossa deliberação, com tal e tão superior homem, em relação ao qual zelamos por tua honra e de teu mencionado reino, e *que ele seja considerado idôneo ao regime deste mesmo reino e seja devoto à Igreja Romana*, o que é certamente. O Papa Clemente IV, nosso predecessor, prudentemente levou isso em consideração *nas convenções estabelecidas entre a referida Igreja Romana e o ilustre Carlos I, rei da Sicília*, nas concessões do Reino feitas pela mesma Igreja a ele. Entre outras coisas, ele expressamente quis que, *se por acaso faltassem descendentes homens e uma mulher solteira sucedesse no referido Reino, ela deveria se casar com uma pessoa que fosse idônea para o governo e a defesa do Reino*, desde que o Pontífice Romano fosse previamente consultado sobre isso, e *que ela se casasse com um homem católico e devoto à Igreja Romana*. E, *se isso fosse desrespeitado, o mesmo Pontífice Romano teria o direito de privá-la do Reino e das terras além do faro, sem qualquer julgamento*

¹ Mestranda em História (PPHR-UFRRJ), desenvolvendo pesquisa como bolsista CAPES. Vinculada ao Laboratório de Mundos Ibéricos (LAMI). Graduada em História (licenciatura) pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: jferreira1_@hotmail.com

formal e sem nenhuma solenidade jurídica, independentemente da idade em que ela se encontrasse, caso o Pontífice julgasse conveniente. (Cerasoli, 1896, p. 428, tradução e grifos meus)²

No final do mês de janeiro de 1343, o rei Roberto I, o sábio, faleceu em Nápoles, deixando o trono e, com isto, as responsabilidades governamentais do reino para a neta mais velha, Joana. Tal escolha de hereditariedade impactou a esfera política do período, marcando não apenas a dinastia Angevina-Napolitana, como também complexificando as relações sociais, de poder e gênero na Península Itálica do século XIV.

O rei medieval é um personagem histórico que se transformou constantemente ao longo destes mil anos – e a realeza, por extensão. No geral, vinculado em certa medida à Igreja e ao aparato político-administrativo, essa figura categoricamente masculina buscava reiterar sua soberania perante a sociedade, na tentativa de demarcar seu lugar de poder (Le Goff, 2017, p. 441-7). Analisando por outros ângulos, devemos questionar: e a rainha, qual era seu papel e lugar no governo? O processo de construção de autoridade feminino era o mesmo que o masculino? Verticalizando ainda mais a problemática: e a rainha reinante, quais os impactos e possibilidades deste título para ela?³ Partindo das lacunas que essas questões trazem, entendemos, desde já, que a rainha Joana I de Nápoles, de alguma forma, desestabilizou a dinâmica de poder e gênero da sociedade ao assumir o trono napolitano. Especialmente quando observamos que seu governo foi longo para os padrões medievais, durando cerca

2 No latim original: “Si postquam filia carissima viri tanta nobilitate preclari existis solatio permitte domino destituta volucris ad secundas nuptias convolare magnificentie tue ac statui salubri Regni plurimum et non minus nobis qui Regni ejusdem directum et altum obtinemus dominium dinoscitur expedire, ut tali et tanto viro precedente nostro consilio qui honorem tuum et Regni tui predicti zelamus statum prosperum coniugio compleris qui ad regimen ipsius Regni censeatur ydoneus, et Romane Ecclesie sit divotus quod quidem fe: re: Clemens pp. IIII predecessor noster prudenter attendens in conventionibus inter eandem Romanam Ecclesiam et cl: me: Carolum primum Regem Sicilie in concessione Regni ejusdem per ipsam Ecclesiam sibi facta initis et habitis illud inter cetera expressius voluit contineri quod si forte deficientibus masculis contingeret feminam innuptam in regno succedere memorato illa mariteretur persone que ad ipsius Regni Regimen et defensionem existeret ydonea, Romano tamen pontefice prius super hoc requisito nec nuberet nisi viro catholico et ecclesie Romane devoto, et si contra hec fieret quod liceret eidem Romano Pontifici contra ipsam. ad privationem Regni et terrarum citra farum sine figura iudicii. et absque omni juris solennitate in quacunque aetate ipsa consisteret procedere si hec expedire viderentur eidem.” (Cerasoli, 1896, p. 428).

3 Para ser considerada reinante, deve ascender ao trono diretamente por hereditariedade, sendo o caso de Joana (Wolf, 1993, p. 188). Diversas são as titularidades que uma rainha pode ter, como consorte, regente, mãe, viúva, *etc.* Os papéis simbólicos ou oficiais das rainhas medievais resultam do nível de poder e autonomia delas a depender do contexto, para compreender mais sobre estas e outras, ver: Föbel, 2013, p. 68-83.

de quatro décadas. E turbulento, marcado duplamente por crises político-históricas e também de caráter pessoal/público, principalmente no que concerne aos seus enlances matrimoniais.

Apresentando a rainha Joana I de Nápoles e seus quatro maridos

Primogênita de Carlos, duque de Calábria (1298-1328) e Maria de Valois (1309-32), estima-se que Joana teria nascido em 1326. Sua linhagem remonta a veneráveis reis e santos, figuras sacralizadas que reforçam a nobreza da rainha (Goldstone, 2010, p. 10), e subsequentemente, sua posição de classe perante esta sociedade. Entretanto, a ancestralidade atrelada ao seu lugar na hierarquia social não formara uma base consistente o suficiente para sustentar o poder régio de Joana por quatro décadas, se fazendo necessário outros artifícios para perpetuação deste longo reinado. O que torna ainda mais emblemática a construção de autoridade da rainha Joana foi sua trajetória não linear, tendo sua reputação instável ao longo dos anos,⁴ um processo desencadeado principalmente a partir do primeiro casamento – ou melhor, do fim dele.

A jovem ascendeu ao trono napolitano aos 17 anos, sendo a primeira mulher da dinastia Angevina-Napolitana a governar.⁵ No baixo medievo, ser nomeada herdeira direta, independente do sexo, era um dos critérios fundamentais para a permanência no trono, eliminando possibilidades disputas (Oakley, 2006, p. 1-2). O que, todavia, não impedia que conflitos ou indivíduos no entorno da rainha tentassem intervir em sua governabilidade. Além disto, segundo as históricas condições papais para o reino de Nápoles, uma mulher poderia assumir o trono apenas se estivesse casada com um homem “considerado idôneo ao regime deste mesmo reino e seja devoto à Igreja Romana” (Cerasoli, 1896, p. 428, tradução minha), como bem pontua o papa

4 Sendo ressaltado pelos seus próprios contemporâneos uma imagem negativa em diversas fontes escritas. Algumas delas são, por exemplo, cartas papais que mencionam preocupações com a reputação da rainha; em trechos na literatura do período como em *O Livro da Transformação de Fortuna* (1403) de Christine de Pizan, no *Compendio delle historie del regno di Napoli* (séc. XVI) de Pandolfo Collenuccio; até mesmo nas crônicas, como dos irmãos florentinos Villani (séc. XIV) ou de Jean Froissart (séc. XIV-XV).

5 Relevante pontuar que, Joana não ascende diretamente ao trono em 1343 por ser menor de idade. Foi instituída uma comissão regencial, tendo a rainha Sancha (1286-1345) – viúva do rei Roberto – como porta-voz do governo. Em 1344, porém, o reino fora colocado sob intervenção papal e governado por um legado durante alguns meses, quando Joana consegue reverter a decisão e governar plenamente antes do assassinato de André, em setembro de 1345 (Musto, 1985, p. 188).

Clemente VI três vezes no trecho que abre este capítulo. Por isso que, quando o rei Roberto falece, Joana já estava casada com André da Hungria há alguns anos,⁶ em um enlace que se sucedeu na tentativa de abafar as reivindicações ao trono napolitano pelo lado húngaro da família. O que, entretanto, gerou mais conflitos políticos, que a rainha precisou enfrentar até mesmo após a trágica morte do marido (Gaio, 2023, p. 31). A relação entre o casal fora marcada pela imaturidade e disputas acerca dos limites de poder governamental de cada, com intervenções da família de André, do papado e das facções cortesãs.

Neste cenário de tensão com os húngaros no pós-assassinato de André, outra figura masculina da família ganha destaque: Luis de Taranto. Acerca da reaproximação dos primos neste período, há lacunas sobre como exatamente isso teria se sucedido. O que importa, então, é ressaltar o ambiente de medo – com uma possível invasão húngara a Nápoles –, os rumores de assassinato – que desencadearam uma má reputação da rainha –, e a fragilidade que Joana se encontrava – visto que, a rainha estava nas últimas semanas de gravidez em 1345. Sendo uma conjuntura aproveitada por Luis para conquistar a jovem viúva, que precisava da proteção masculina. Não apenas porque o casamento era essencial em seu contexto particular, como também de um homem apto a defender o reino militarmente em seu nome, caso os húngaros invadissem. Sabemos que, a partir de 1346, Joana teria solicitado dispensas papais para se casar com ele, mas que não foram atendidas,⁷ optando por arriscar sua relação com o papado e, casar em segredo devido às necessidades da conjuntura política (Casteen, 2015, p. 48). Apesar das instabilidades com os húngaros que permearam os primeiros anos da relação conjugal, gerando inclusive, uma fuga do casal do reino, em 1350 eles conseguem reaver o trono, sendo coroados em conjunto com aval papal. O casamento com Luis foi o mais duradouro temporalmente de Joana, contudo, fora um período igualmente conflituoso para a rainha, devido à cooptação do poder régio dela pelo marido (Casteen, 2015, p. 77-100) – demonstrando como o processo de construção de autoridade de Joana foi instável como reinante.

6 O acordo fora selado quando Joana e André tinham menos de 10 anos, assim, a relação teria sido consumada apenas após o falecimento do rei em 1343, dado a idade imatura do casal, prezando pelo consentimento, segundo a normativa religiosa impunha sob a esfera laica (Goldstone, 2010, p. 63; 67-8).

7 A partir da análise das epístolas papais, encontramos três cartas que tratam sobre este pedido para se casar com Luis em 1346. Apenas em carta datada de novembro de 1347 que o papa Clemente VI autoriza o enlace, e somente em março de 1350 que é promulgada a dispensa legal que concerne aos graus de consaguinidade do casal, ver: Cerasoli, 1896 e 1897.

Após o falecimento de Luis, em 1362, abre-se um novo espaço para Joana. Considerado um período mais pacífico para o reino, observamos que a rainha tem sua autoridade mais estabilizada a partir do estreitamento dos laços de sociabilidade com o papado e com místicas contemporâneas. Ainda assim, um novo enlace matrimonial se fazia necessário, visando manter o trono e gerar herdeiros. Pois, aos 37 anos, todos os filhos que a rainha teve desde 1345, faleceram ainda na infância, e ela provavelmente, ainda poderia conceber. Entre os diversos pretendentes, a escolha de Joana recai, novamente, em alguém próximo às alianças familiares da dinastia: rei Jaime IV da Maiorca. O enlace foi celebrado pelo papa Urbano V em 1363, porém, pouco tempo depois os conflitos entre o casal eclodem. Segundo Nancy Goldstone (2010, p. 222), Jaime era considerado debilitado mentalmente, pois passara mais de uma década preso por Pedro IV de Aragão, tornando-se um homem agressivo com aqueles em seu entorno – inclusive, com a esposa. As disputas diretas com Joana pelo governo cessam em 1366, quando o rei Jaime parte em uma empreitada para tentar reaver seu reino por direito. Tal como os casamentos anteriores, a vida conjugal com Jaime é distante e conturbada para Joana, sendo findada apenas com o falecimento dele em fevereiro de 1375 (Goldstone, 2010, p. 259).

Por fim, o quarto e último matrimônio da rainha se sucede com Otto de Brunswick-Grubenhagen, um duque ligado à nobreza germânica. No período, Joana estava com quase 50 anos, deste modo, é possível que a perspectiva de gerar herdeiros não tivesse tanta influência na concretização deste laço. A relevância de manter o trono e, outro elemento, possivelmente, fora essencial: a competência militar de Otto. O qual, inclusive, lutou pelo papado de Gregório XI na Guerra dos Oito Santos (1375-8) em nome da rainha Joana. Diferenciando-se dos demais casamentos, o enlace com Otto pode ser caracterizado como pragmático. Apesar da escassez de fontes, Elizabeth Casteen (2015, p. 6) e Nancy Goldstone (2010, p. 266) concordam que Otto não teria tentado cooptar o trono de Joana. Pelo contrário, possivelmente manteve-se leal a ela ao longo de seu compromisso conjugal, lutando em seu nome até o destronamento da rainha em 1381.

Os quatro enlaces matrimoniais de Joana, que permearam seu reinado do início ao fim, tiveram suas particularidades impactadas por fatores conjunturais do período histórico e de aspectos inerentes aos próprios sujeitos com quem se casava, como: maturidade, saúde e ambição – tais marcadores não fogem a rainha também. O processo de construção de autoridade e gênero de Joana atravessa essas relações conjugais e seu vínculo com a Igreja. Por meio delas, observamos o amadurecimento da rainha e as tensões enfrentadas para manter sua soberania. Sendo uma problemática constante para

as rainhas reinantes, visto que em seus casos, há uma inversão orgânica dos papéis de poder – é o homem que se torna consorte de uma mulher, e não ao contrário, como comumente ocorre, delineando uma transformação na dinâmica social e de gênero. Desse modo, se apresenta como necessário uma análise respaldada em um conjunto teórico-metodológico que considere a mobilidade e as relações de poder que se desenvolveram para o contexto particular da rainha Joana I de Nápoles.

Gênero, poder e religiosidade para interpretar a autoridade de uma rainha

A História é um palco de disputas incessáveis, onde política e poder são elementos centrais, pois atravessam os sujeitos históricos que pesquisamos e a nossa própria prática do fazer historiográfico (Scott, 2023). A historiografia, desde as efervescentes décadas de 1970-80, vem propondo novos conceitos, teorias e metodologias que visam provocar o lado crítico do historiador e o seu modo de narrar a História. O resgate de temáticas até então marginalizadas passam a ser repensadas em consonância com a atualidade, potencializando a reflexão histórica, visto que o tempo é condição de possibilidade para o historiador. Donna Haraway (2009) propõe que devemos sempre localizar, ou seja, questionar as fontes que nos chegam, os indivíduos, discursos e saberes, de forma a problematizar o conhecimento que temos e fazemos – como historiadores, nesse caso. A partir deste movimento, observamos que a historiografia tem dado cada vez mais voz às múltiplas conexões, categorias e diferenças que se interseccionam nas relações entre os sujeitos históricos. Não à toa, têm-se expandido os estudos historiográficos que refletem acerca das questões de raça, classe e gênero por diversas áreas temáticas e periodizações, e a medievalística não foge a este movimento.

Ao refletirmos sobre a participação feminina no medievo, tendo o gênero como categoria de análise, podemos encontrar uma organização social mais dinâmica no que concerne as relações de poder e construções que atravessam os sujeitos, além de romper com as perspectivas homogêneas e cronicamente depreciativas sobre o período (Silva, 2019, p. 14). Indo de encontro aos questionamentos acerca dos papéis de gênero e poder no medievo, está outro conceito fundamental para essa pesquisa: o *queenship*. Em síntese, visa resgatar as rainhas das margens da narrativa histórica androcêntrica (Earenfight, 2017; Shadis, 2015). Ao (re)interpretar o espaço da rainha no governo, e como este atravessa diferentes aspectos – como a maternidade, linhagem, piedade, sociabilidade e outros – na construção de sua governabilidade e

autoridade, independente de sua titularidade simbólica ou oficial. Buscamos, então, entender a mulher/rainha medieval como um sujeito atravessado interseccionalmente por diversos marcadores – gênero, classe, religiosidade, casamento, linhagem, *etc* – que compõem sua experiência e seu lugar na sociedade histórica, sendo um processo orgânico de construção de si – sua autoridade e gênero – em paralelo com (e perante) o outro.

Verticalizando a reflexão, compreendemos que o sujeito é um devir, tal como sugere Judith Butler (2023, p. 69). Que se encontra inserido neste processo constante de construção de si, o sujeito nunca está completamente pronto, pelo contrário, está sempre no plano do provisório, atravessado por novos discursos e experiências que o moldam. Ao partirmos da premissa de que a autoridade e gênero da rainha Joana foram construídos gradualmente ao longo de suas quatro décadas sob o trono napolitano, podemos traçar uma conexão com a Teoria da Performatividade de Butler, a qual propõe que,

[...] a ação do gênero requer uma *performance repetida*. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; [...] essa “ação” é uma ação pública. [...] o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos* (Butler, 2023, p. 242, grifo da autora)

Para a filósofa, portanto, a construção da identidade de gênero ocorre por meio de uma sequência de atos performativos, os quais são reiterados por meio da repetição contínua das ações pelo indivíduo em uma performance. Este conjunto de ações fora produzido em uma matriz normativa, que visa organizar a sociedade, regulando os corpos ao condicioná-los a uma performance dos papéis de gênero e sexo – entendidos aqui como constructos culturais. Retornando a rainha Joana, observamos que seu reinado foi atravessado por turbulências e enlaces conjugais, onde a cada adversidade defrontada por ela, que buscava afastá-la do governo, era essencial delinear outras estratégias/ações consoante com a matriz normativa, e repeti-las a fim de reiterar seu direito a soberania. Logo, a “Performance, inserida nas relações poder, deve ser entendida a partir das múltiplas possibilidades de produção, reprodução e ruptura” (Barreiro, 2023, p. 139), ressaltando a agência, fluidez e tensão que compõe os processos de construções de autoridade e gênero.

As noções de gênero e sexo, como aponta Butler (2023, p. 21), são geradas pela lógica social inerente a um determinado período, sendo então, efeitos socio-históricos resultantes de discursos e leis imposta ao sujeito por uma instituição de

poder. Assim, emerge a necessidade de questionarmos as diferentes construções normativas e os marcadores, historicizando-os em nossa análise. Ao refletirmos acerca do medievo, Carolina Fortes (2019, p. 14) reitera que, para uma investigação efetiva, devemos ter em conta o contexto ocidental cristão, onde a religiosidade e política são esferas que se complementam e se sobrepõem. Ao pensarmos na Igreja, atuando no baixo medievo enquanto uma instituição de poder que agrega estes dois marcadores, expandindo-os por meio de discursos que compõe a mentalidade e moralidade (Vauchez, 1995), a religiosidade se torna, então, uma chave de leitura fundamental.

E a Igreja uma instituição coercitiva que organizava essa matriz normativa, a qual a rainha Joana estava, novamente, duplamente sujeita: por ser governante de um território que era um feudo papal e pelo casamento estar em processo de regularização no período. Derivado de um movimento reformista entre os séculos XII e XIII, sendo efetivamente concretizado apenas no Concílio de Trento (1545-63) quando se tornou um sacramento (Silva, 2019, p. 9-14). Nas cartas papais que datam do século XIV e dissertam acerca da temática do casamento para a rainha Joana, os ideais de indissolubilidade, consentimento e união físico-espiritual do casal aparecem, moldando um discurso normativo de gênero e poder. Mediante a análise de algumas dessas epístolas, poderemos compreender como os enlaces matrimoniais foram espaços essenciais para a construção de autoridade e gênero dessa rainha.

O processo de construção de autoridade e gênero de uma rainha através das relações conjugais e papais

A monarquia em formação no medievo, para Theresa Earenfight (2007, p. 4-5; 2013, p. 10-2), é relacional. A governabilidade não é um conjunto de poder fechado, além de não permanecer totalmente sob a posse de apenas um indivíduo. Sendo, o governo, impactado diretamente pelas relações sociais de um soberano com seu cônjuge. Concordamos com a proposição de Earenfight, contudo, devemos ter em conta que o reinado de Joana se delineia por meio de particularidades devido a sua titularidade de reinante e vínculo direto com a Igreja Romana. Para além dos quatro casamentos, Joana também precisou tecer boas relações com quatro papas ao longo do reinado a fim de se manter no trono. Assim, não podemos desprezar as influências destas conexões na prática régia e escolhas performáticas da rainha Joana, e consequentemente, em sua construção de autoridade e gênero.

As cartas no medievo eram um meio de comunicação essencial devido as longas distâncias entre os indivíduos, não à toa, a relação de Joana com os papas transcorreu

através da troca epistolar. Sendo um espaço fundamental para perpetuar alianças de poder e trocar conselhos, a escrita epistolar era uma ferramenta de persuasão política, estimada como uma arte com regras formalizadas pelos compêndios *dictaminis* (Witt, 2005, p. 68). Observemos o quadro que sintetiza o conjunto epistolar papal que analisaremos à frente:

Quadro I – Mapeamento das cartas papais enviadas à rainha Joana I de Nápoles

Papado	Temporalidade	Total de documentos no conjunto	Quantitativo das cartas endereçadas à Joana*
Clemente VI	1343-1352	230	194
Inocêncio VI	1353-1361	111	45
Urbano V	1363-1370	154	142
Gregório XI	1372-1377	174	141
			Total: 552 missivas

Fonte: quadro produzido pela autoria, a partir das publicações de Francesco Cerasoli no *Archivio Storico per le Province Napoletane*

*Contabilizamos também missivas enviadas para ela com outros remetentes em conjunto.

Este conjunto epistolar foi reproduzido por Francesco Cerasoli a partir das cópias arquivadas no Vaticano (Cerasoli, 1895, p. 72-3), assim, devemos ter conta alguns aspectos gerais acerca da fonte. Primeiro, as cartas endereçadas a Joana como remetente datam a partir de 1343 pelo papa Clemente VI, ano em que seu avô, rei Roberto, falece e ela assume. Ainda em período de regência e antes da coroação, Joana é elevada ao título de rainha pelo papa, o qual ao reconhecer seu direito ao trono, legitima a soberania da rainha. Segundo, nem todos os documentos que compõem o conjunto são epístolas para a rainha. Têm-se outras cartas que foram encaminhadas para esta chancelaria, as quais se referem a outros remetentes ao longo das quatro décadas, e também há alguns documentos expedidos em nome dela ou do reino, por isso a relevância de um mapeamento geral das missivas que nos interessam. E terceiro, deve-se ter em conta que, as temáticas das missivas variam entre as esferas do privado – com conselhos mais pessoais – e o público – referindo-se, a grosso modo, a questões governamentais –, e como analisaremos, os enlances conjugais de Joana se entrecruzam nessas esferas.

O primeiro casamento de Joana foi com seu primo, André da Hungria, em 1333. A relação do casal caracterizou-se pelo distanciamento e conflitos pelo poder, envolvendo as reivindicações da família dele ao trono napolitano (Gaio, 2023, p. 31-3). As disputas foram mediadas pelo papa Clemente VI, dado que, ele era considerado o

detentor dos limites territoriais do reino. Tanto os húngaros, quanto os napolitanos eram dinastias derivadas dos Angevinos, poderosas em termos financeiros e políticos, fazendo com que a mediação papal cedesse para ambos os lados, como podemos perceber no trecho:

E assim, o caríssimo em Cristo, *nosso filho André*, ilustre rei da Sicília, *teu esposo, de honra e posição honrável resplandece em ti sem sombra de dúvida, e são reconhecidos como contribuintes para o aumento da tua honra*, rogamos e encorajamos tua Regia Excelência, aconselhando-te paternalmente e de forma prudente, para que *sempre mantendas o referido rei, teu esposo, em reverência e honra, não o excluindo de modo algum do governo e outros atos que convêm a ele e à tua posição de excelência, desde que isso não possa redundar em prejuízo para ti ou para teus herdeiros e sucessores no futuro. Pois não é adequado que o marido, que é a cabeça da esposa, seja afastado por aqueles que buscam apenas a honra e o benefício, de modo que tu prudente e providencialmente administres tais questões e suas circunstâncias, de modo que a honra de ambos, a tua e a dele, seja preservada sem danos, mantendo o vínculo de amor e caridade [...]* persistam e permaneçam inabaláveis, reciprocamente entre vós, sem qualquer violação. (Cerasoli, 1896, p. 243, grifos meus)⁸

Nesta carta datada de novembro de 1344, Clemente VI pontua três aspectos centrais para a rainha Joana: a relevância da linhagem do marido, destaca o vínculo afetivo no matrimônio e reitera o status de reinante dela. A mobilização da linhagem é um dos elementos cruciais para um consorte – independente de homem ou mulher – selar um casamento. Podendo ser mobilizada por ambos os lados dos cônjuges em prol de um espaço de governabilidade. E como papa recorda a Joana, a linhagem de André é considerada honrada, afetando **não apenas a ele, como a ela também**, sendo fundamental na construção da autoridade de uma rainha. Apesar do casamento entre nobres ser considerado uma mera aliança, o discurso de Clemente VI transmite um ideal de afabilidade com respeito mútuo, desenvolvendo uma noção moral e espiritual do casamento, que no século XIV estava ganhando contornos institucionais (Silva, 2019). Ainda que, sem perder totalmente o caráter de poder

8 No latim original: “Cum itaque carissimi in Christo filii nostri Andre Regis Sicilie Illustris viri tui honor et status honorabilis in te procul dubio refulgeant, et in tui honoris augmentum cedere dinoscantur Excellentiam tuam rogamus et hortamur Regiam paterno sanoque tibi consilio suadentes quatenus eundem Regem virum tuum semper habeas in reverencia et honore, ipsum a regimine alisque actibus que sui ac tui status decent excellentiam, dummodo in tuum ac heredum et successorum tuorum nequeat futuris temporibus redundare prejudicium, nullatenus excludendo. Non enim convenit quod vir qui caput est uxoris ab illis qui utriusque honorem et commodum promovent repellatur, sic te prudenter et provide super hiis et eorum circumstantiis habitura quod tuo et suo honore in hac parte servato illeso, amoris et caritatis vinculum [...] qualibet persistant firmiter et remaneant inconcussa [...]” (CERASOLI, 1896, p. 243).

desta relação, não à toa, o homem estaria acima da mulher no matrimônio. Mesmo que o papa reconheça, neste cenário em específico, que os papéis estão mais inversos do que a dinâmica social priorizava.

Outro aspecto interessante nesta passagem é como Clemente VI instrui a rainha a lidar com as reivindicações de mais espaço para André no governo. Aconselhando Joana a ceder com limitações, sendo este um meio que o papa encontrou de reconhecer a posição de reinante de Joana, logo, o status régio e poder superior dela ao marido. Ao passo que, também estaria cedendo aos húngaros, ainda que fosse um espaço limitado. Supomos que o interesse do papa Clemente era manter Joana no trono. Ao analisarmos as cartas relativas aos dois primeiros anos de reinado, observamos uma relação de sociabilidade se consolidando. Um exemplo é o papa ter cedido a rainha, retirando o reino de uma interdição que durou cerca de seis meses, e dando aval para que Joana governasse antes mesmo da coroação. E como, provavelmente, almejava evitar conflitos maiores com os húngaros, o papa também deveria ceder a eles, o que significava balancear e recusar algumas solicitações da rainha. Tanto que, após meses de negociação, ele exige que ela seja coroada em conjunto com André, cedendo a ele poderes como consorte – o que não ocorre dado o assassinato do príncipe húngaro. Isso demonstra como a relação de Joana com o papa Clemente também era um território de disputas, ela necessitava de sua aprovação constante, e deveria fazer concessões em prol de seu título. Mesmo que, na conjuntura geral, podemos considerar que foi uma relação benéfica a ela.

A cada novo papa e marido, Joana precisava se legitimar como reinante perante esses homens em um cenário constante de disputas. Construindo outras relações de poder e performances de gênero, a fim de se encaixar na matriz normativa (Butler, 2023). A rainha Joana atravessa as primeiras duas décadas de reinado em instabilidade no que concerne a sua autoridade e papel de gênero, especialmente após o assassinato de André. No segundo enlace matrimonial, com o também primo, Luis de Taranto, tal instabilidade da **posição de poder da rainha** se torna perceptível com o cerceamento de sua soberania, e logo, ao seu silêncio (Casteen, 2015). Isso se torna mais evidente na curta carta do papa Inocêncio VI à rainha em 1354:

Saibas que estamos *escrevendo ao nosso caríssimo filho em Cristo, Luis, ilustre Rei da Sicília, teu marido*, por meio de outras cartas, de acordo com a forma que consta no documento aqui incluído. Portanto, *rogamos atentamente a Vossa Serenidade para que, junto ao referido Rei, intercedas para garantir as preces anuais, assim como consta no conteúdo das referidas cartas, oferecendo teus esforços eficazes, por reverência a Deus e em consideração a nossa intervenção*. Assim,

por meio da tua favorável interposição, esperamos obter o efeito real de nossa petição, e seremos ainda mais gratos a ti por isso.⁹ (Cerasoli, 1897, p. 366, grifos meus)

Aqui, o papa faz um pedido a rainha: para utilizar do seu poder de intercessão com seu marido, em benefício para algo demandado pela Igreja. E, claro que, Joana deve buscar fazê-lo, pois, a obediência ao papado – não apenas como um superior a ela, em questões de vassalagem, como principalmente, a figura clerical que exige maior respeito – é um aspecto central na construção de autoridade de uma rainha, especialmente, uma cristã. Faz parte de seu papel como governante cristã de um feudo papal atender diligentemente aos pedidos da instituição pontifícia, almejando manter-se consoante a normativa religiosa que rege sua conduta. Vide que sua posição de poder sob o trono, atravessa um processo progressivo de legitimação perante essa instituição.

Para além disso, o trecho evidencia a inversão dos papéis de gênero e poder novamente. Agora, porém, com Joana como subordinada a Luis, em um cenário oposto ao casamento anterior. Luis fora coroado em conjunto com Joana, em teoria, um se tornou consorte do outro, facilitando os termos para que o marido conseguir ter mais acesso ao poder régio. E isso é atestado por Inocêncio VI, ao solicitar que ela interceda com o rei, reiterando como ele que tem a palavra final no que concerne as questões governamentais. Outro fator que dá suporte a essa hipótese é a própria relação complexa deste papa com o casal.¹⁰ Como observamos no quadro acima, as cartas de Inocêncio VI para Joana, em comparação com os demais, é quantitativamente menor – ainda que tenhamos contabilizado as cartas em conjunto com Luis, se retirássemos estas, se tornaria ainda mais discrepante os números. Em contraposição, no mesmo conjunto, encontramos missivas endereçadas diretamente para Luis acerca de assuntos públicos – que concernem ao reino –, demonstrando uma preferência no reconhecimento do papa a ele por ser um primoroso militar, em detrimento de Joana. Compreendemos haver uma questão de gênero na preferência do papa Inocêncio,

9 No latim original: “Noveris quod carissimo in Christo filio nostro Ludovico Regi Sicilie Illustri viro tuo per alias nostras litteras scribimus juxta formam quam continet cedula presentibus interclusa. Ideoque Serenitatem tuam attente rogamus quatenus apud eundem Regem quod nostris super contentis in eisdem litteris annua precibus dare velis pro reverentia Dei et nostre interventionis obtentu opem et operam efficaces. Ita quod per tue favorabilis interpositionis studium nostre super hoc petitionis realem consequamur effectum et nos tibi proinde ad gratiarum merita propensius teneamur.” (CERASOLI, 1897, p. 366).

10 Nos primeiros anos, o papa entra em disputa com o casal, inclusive excomungando-os pelos atrasos no pagamento do tributo anual a Igreja (Cerasoli, 1897 e 1898).

dado que, a dinâmica na relação favorece um homem viril no poder, dando suporte também a normativa do casamento em processo institucionalização – como Clemente VI apontou acima, o homem é considerado a cabeça da mulher na vida conjugal. Mesmo que este homem esteja cooptando o poder régio de sua rainha durante os anos de matrimônio com um aval indireto do papa.

O terceiro casamento de Joana ocorre na década de 1360, um período de transformações de sua autoridade, marcado especialmente pelo elemento da religiosidade, em um movimento de aproximação com o papado de Urbano V. Entre 1362-3, a rainha escolheu se casar com o rei Jaime IV da Maiorca, um enlace que também impactado por conflitos (Goldstone, 2010). A boa relação da rainha com o papa teria sido fundamental neste cenário, como observamos no trecho de uma missiva que Urbano V envia ao rei Jaime em 1364:

Sabes, de fato, que *a nossa caríssima filha em Cristo, Joana, Rainha da Sicília*, tua ilustre consorte, do Reino da Sicília, que é conhecido por pertencer a nós e à Igreja Romana, concedido a ela em feudo, *uniu-se a ti em matrimônio mesmo procurada por certos príncipes do mundo. Vossa Serenidade, embora menos poderoso, foi escolhido* por suas virtudes, que a fama pública proclamava, com uma prudente consulta, como então se acreditava. E, *no momento do contrato matrimonial celebrado entre vós, foram estabelecidos certos pactos, entre os quais o de que não deverias de forma alguma te intrometer na administração do referido Reino*, nem dos Condados da Provença e Forcalquier, mas que *a referida administração deveria permanecer inteiramente nas mãos da própria Rainha*. Posteriormente, *com quanta alegria ela te recebem e com quanta magnificência, conforme suas capacidades, considerou que deveria ser honrado, além disso, tratou-te com reverência e humildade e afeto no vínculo conjugal [...]* (Cerasoli, 1895, p. 177-8, grifos meus)¹¹

O papa Urbano ressalta dois aspectos relevantes para nossa análise: a autoridade da rainha Joana e sua performance de gênero no matrimônio. A inversão dos papéis de gênero e poder aparece aqui tal como no primeiro caso – no matrimônio com André –, onde a posição dela é superior a dele, causando uma disrupção na ordem

11 No latim original: “Nosti si quidem quod carissima in Christo filia nostra Johanna Regina Sicilie illustris consors tua ad quam Regnum Sicilie quod a nobis et Romana Ecclesia tenet in feudum dinoscitur pertinere preceptis mundi principibus procurantibus cum ea matrimonialiter copulari serenitatem tuam licet minus potentem attentis tuis virtutibus quas fama publica prodicebatur provida ut tunc credebatur consultatione delegit et tempore contractus invicem matrimonij tecum habuit quedam pacta inter alia continencia quod de administracione dicti Regni ac Comitatum provincie et forcalquerii te intrmittere quomodolibet non deberes, sed penes ipsam Reginam in solidum eadem administratio remaneret et deinde cum quanta te alacritate receperit quantaque magnificencia juxta posse suum duxerit honorandum ac reverenter et humiliter affectu tractaverit conjugali [...]” (CERASOLI, 1895, p. 177-8).

social e de gênero. Urbano V reitera que Joana detinha o poder de escolha sobre com quem se casaria, e optou por Jaime, apesar (ou plenamente consciente) do status de poder e classe inferiores ao dela. A questão do contrato matrimonial também é fundamental, o acordo fora selado reiterando a autoridade de reinante de Joana sob seu marido, que juridicamente não pode interferir no aparato governamental, sendo um espaço de jurisprudência apenas da rainha. O qual, fora conquistado por ela ao se adequar performaticamente à matriz normativa, legitimando seu lugar de poder perante o papa. Percebemos isso pelo comportamento de Joana no casamento com Jaime. Quando Urbano recorda ao marido da rainha que ela o teria tratado com benevolência e afeto, apesar da inferioridade dele perante ela. Demonstrando, então, uma performance da rainha dentro dos parâmetros morais recorrentemente estabelecidos entorno do casamento como uma instituição moral-religiosa. Em conformidade com seu papel de gênero na vida conjugal, ao passo que, adaptando o mesmo papel de gênero no governo, como uma figura de autoridade perante seus súditos – dentre eles, seu terceiro marido.

O quarto enlace matrimonial de Joana foi com o duque Otto de Brunswick, este, dera continuidade a essa inversão e dualidade dos papéis de gênero da rainha na matriz normativa, onde a autoridade dela se sobressaía a do cônjuge. Importante destacar que, entre 1371-8, a rainha também perpetuou uma relação benéfica com o papa Gregório XI, especialmente ao dispensar auxílios financeiros a guerras e custos com o retorno da corte papal à Roma. Acerca da relação conjugal com Otto, o conjunto epistolar que utilizamos como fonte, se encontra permeado por lacunas acerca da questão e outras temáticas, inclusive, de caráter temporal.¹² Ao sermos guiados pela historiografia, Casteen (2015) e Goldstone (2010) enfatizam a lealdade de Otto, reiterando nossa hipótese de que: em seu quarto matrimônio, Joana se encontrava em um (curto) período de estabilidade no seu processo de construção de autoridade e gênero perante seu cônjuge. E mesmo após 1378, com a eclosão do Cisma e início de um período de tensão entre ela e o papado, desestabilizando sua autoridade perante a Igreja, no âmbito privado do casamento, os marcadores de gênero, classe e poder teriam sustentado essa inversão de seus papéis.

12 As cartas do período de Gregório XI iniciam sua datação a partir de 1372 – intitulado como o *anno primo*, o que não foi, e sim 1371 – e indo até 1377. O papa, porém, falece apenas em março de 1378 e não há vestígios que nos levem a crer que a relação entre Joana e Gregório estava fragilizada no fim de sua vida. Corroborando com a hipótese que levantamos, de que há uma lacuna nos arquivos reproduzidos por Francesco Cerasoli (1898; 1899; 1900).

Algumas considerações finais

Mediante uma breve análise epistolar das relações conjugais entre a rainha Joana I de Nápoles e seus quatro maridos – André, Luis, Jaime e Otto –, podemos concluir que o casamento, para ela, fora um espaço de disputas. A partir das missivas, observamos que, em três dos seus quatro matrimônios, a rainha entrou em conflito com os esposos, por tentarem cercear seu poder régio, e um deles conseguiu fazê-lo. Nesse sentido, o processo de construção de autoridade e performatividade gênero da rainha Joana, não pode ser compreendido de forma desvinculada dos seus enlaces conjugais.

Outro aspecto que pontuamos ao longo, se refere a necessidade de legitimação de Joana em suas relações de poder. Tanto perante aos maridos (e sobrepondo-se a eles), quanto perante o papado. E como apontamos, para o caso desta rainha, as relações de sociabilidade perpetuadas com os quatro papas – Clemente VI, Inocêncio VI, Urbano V e Gregório XI – foram cruciais para seu processo de autoridade e gênero. Visto que, sua posição de soberania estava submetida à instituição pontifícia, reiterando a necessidade de uma exímia relação com eles para permanência no trono. E Joana o fez através da performance de gênero vinculada a uma normativa de religiosidade, reproduzindo, por exemplo, os ideais morais de uma esposa cristã no âmbito privado, e uma governante vinculada a Igreja na esfera pública. Apenas a partir da década de 1360 que a rainha, enfim, equilibra os papéis de gênero em um processo que se iniciou em 1343. Invertendo a ordem social de poder, ao reiterar sua posição de reinante e ressaltando a fluidez dos papéis de **gênero no medievo**.

Referências

Fontes

- CERASOLI, Francesco. Clemente VI e Giovanna I di Napoli. Documenti inediti dell'Archivio Vaticano. *Archivio Storico per le Province Napoletane*, v. 21, 1896; 1897.
- CERASOLI, Francesco. Gregorio XI e Giovanna I regina di Napoli. Documenti inediti dell'Archivio Vaticano. *Archivio Storico per le Province Napoletane*, v. 23; 24; 25, 1898; 1899;1900.
- CERASOLI, Francesco. Innocenzo VI e Giovanna I regina di Napoli. Documenti inediti dell'Archivio Vaticano. *Archivio Storico per le Province Napoletane*, v. 22; 23, 1897; 1898.
- CERASOLI, Francesco. Urbano V e Giovanna I di Napoli. Documenti inediti dell'Archivio Segreto Vaticano (1362-1370). *Archivio Storico per le Province Napoletane*, v. 20, 1895.

Bibliografia

- BARREIRO, Carolina Niedermeier. *Desestabilizando gêneros: a construção fluída da identidade de gênero por mulheres da família Paston no século XV (Inglaterra)*. 2023. 312f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Trad.: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023 [1990].
- CASTEEN, Elizabeth. *From She-Wolf to Martyr: The Reign and Disputed Reputation of Johanna I of Naples*. New York: Cornell University Press, 2015.
- EARENFIGHT, Teresa. Medieval Queenship. *History Compass*, v. 15, p. 1-9, 2017.
- EARENFIGHT, Teresa.. *Queenship in Medieval Europe*. Washington: Palgrave, 2013.
- EARENFIGHT, Teresa.. Without the Persona of the Prince: Kings, Queens and the Idea of Monarchy in Late Medieval Europe. *Gender & History*, v. 9, p. 1-21, 2007.
- FÖBEL, Amalie. The Political Traditions of Female Rulership in Medieval Europe. In: BENNETT, Judith; KARRAS, Ruth (eds.). *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 68-83.
- FORTES, Carolina Coelho. Estudos de Gênero, História e a Idade Média: relações e possibilidades. *Revista Signum*, n. 1, p. 7-21, 2019.
- GAIO, Adrielle Chiesa. *Culturas políticas e representação de Joana de Nápoles crônicas dos Villani (1343-1364)*. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.
- GOLDSTONE, Nancy. *Joanna: The notorious queen of Naples, Jerusalem e Sicily*. London: Weidenfeld&Nicolson, 2010 – Edição do Kindle.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 2009 [1988].
- HURLBURT, Holly S. . Women, Gender, and Rulership in Medieval Italy. *History Compass*, v. 4, p. 528-535, 2006.
- LE GOFF, Jacques. Rei. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário analítico do Ocidente medieval* – vol. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017 [1999], p. 441-464.
- MUSTO, Ronald G. . Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans. In: KIRSHNER, Julius; WEMPLE, Suzanne (eds.). *Women of the Medieval World: Essays in honor of John H. Mundy*. Oxford: Basil Blackwell, 1985, p. 179-214.

- OAKLEY, Francis. *Kingship: The Politics of Enchantment*. Cambridge: Blackwell Publishing, 2006.
- PARSONS, John Carmi (ed.). *Medieval Queenship*. New York: St. Martin's Press, 1993.
- SCOTT, Joan. A escrita da História como crítica. *Revista Teoria da História*, v. 26, n. 2, p. 121-140, 2023 [2007].
- SILVA, Andréia Cristina L. Frazão da. Considerações sobre o uso da categoria gênero nos estudos sobre o medievo. *Signum*, v. 20, n. 2, p. 11-23, 2019.
- SILVA, Carolina Gual da. *Até que a morte os separe: o casamento cristão na Idade Média*. São Leopoldo: Ed. Oikos, 2019.
- SHADIS, Miriam. Queenship. In: GIBBONS, Michael T. *The Encyclopedia of Political Thought*. Malden: Wiley, p. 1-3, 2015.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental – séculos VIII a XIII*. Trad.: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- WITT, Ronald G. The arts of letter-writing. In: MINNIS, Alastair; JOHNSON, Ian (eds.). *The Cambridge History of Literary Criticism* - vol.II. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 68-83.
- WOLF, Armin. Reigning Queens in Medieval Europe: When, Where, and Why. In: PARSONS, John Carmi (ed.). *Medieval Queenship*. New York: St. Martin's Press, 1993, p. 169-188.

La peregrinación de Carlomagno: imaginário e narrativa: notas introdutórias¹

Ana Caroline de Abreu Santana

Introdução

Relatos fictícios ou não, a literatura de viagens engloba gêneros bem distintos. Pelos itinerários revelam-se caminhos e desejos, que nos aproximam dos homens de outras épocas. Nesta pesquisa temos o objetivo destacar os lugares sagrados da Palestina através da narrativa literária *La Peregrinación de Carlomagno*. Fonte célebre que nos conduz à Jerusalém dos patriarcas e reis e à Terra Santa dos cristãos, sempre idealizada como berço de relíquias. A análise cuidadosa destas fontes reflete a aproximação sempre possível entre história e literatura, entre o real e o imaginário, entre o concreto e o fantástico. As regiões menos conhecidas do Oriente e a geografia sagrada da Palestina exerceram grande fascinação entre os viajantes, constituindo uma espécie de topoi. Estes locais evocam reações emotivas em uma sociedade dominada pelo pensamento simbólico, e por práticas culturais intensas. Um mundo distante, em que os homens tentavam interpretar seus mistérios. Dois conceitos centrais permeiam a pesquisa: O conceito de narrativa e imaginário, sendo nossa principal fonte de análise a narrativa literária *La Peregrinación de Carlomagno*.

A Idade Média é um período profundamente marcado por narrativas que articulam poder, religiosidade e o imaginário coletivo, onde figuras como Carlomagno se destacam pela sua importância histórica e simbólica. *La Peregrinación de Carlomagno*, escrita por Isabel de Riquer, é uma obra que explora esses elementos de maneira densa e significativa, apresentando a peregrinação do imperador ao Oriente

¹ O presente texto se refere a um projeto de pesquisa que está ainda em fase de construção.

não apenas como uma viagem física, mas como um percurso simbólico que reflete as complexas relações entre o Ocidente cristão e o Oriente muçulmano. Este texto se insere num contexto de literatura medieval que, embora em muitos casos ficcional, desempenha um papel essencial na formação das identidades culturais europeias e na percepção das fronteiras culturais e religiosas.

A obra de Riquer é especialmente relevante para entender como o mito de Carlomagno foi utilizado para consolidar ideias de poder e sacralidade no Ocidente. A narrativa da peregrinação do imperador se entrelaça com as representações de autoridade divina e imperial, servindo como um espelho das aspirações e das ansiedades de uma Europa medieval em constante confronto e diálogo com o Oriente. Além disso, a obra permite explorar as tensões entre o sagrado e o profano, conceitos que permeiam não só a narrativa de Riquer, mas também grande parte da produção literária e simbólica da Idade Média.

O estudo de *La Peregrinación de Carlomagno* é, portanto, uma oportunidade de investigar as múltiplas camadas de significados presentes na narrativa medieval, onde a história, o mito e a religião se entrelaçam de maneira complexa e indissociável. Ao analisar esta obra, este projeto busca não só compreender a figura de Carlomagno e seu simbolismo, mas também revelar como a literatura medieval contribuiu para moldar as percepções e os imaginários culturais que perduram até os dias de hoje.

Justificativa

A importância deste projeto de pesquisa reside na necessidade de aprofundar a análise das narrativas medievais que, embora muitas vezes de caráter fictício, desempenharam um papel crucial na construção das identidades culturais e na definição das fronteiras simbólicas entre o Ocidente e o Oriente. A figura de Carlomagno, tal como apresentada em *La Peregrinación de Carlomagno*, é um exemplo paradigmático de como os líderes medievais eram representados não apenas como figuras políticas, mas como encarnações de ideais espirituais e culturais.

Além disso, o estudo dessa obra permite uma reflexão sobre como o imaginário medieval contribuiu para a formação das narrativas de poder e sacralidade que influenciaram tanto a política quanto a religião na Europa. A peregrinação de Carlomagno ao Oriente, ainda que imaginária, é uma narrativa que reflete as tensões, as trocas culturais e as percepções do Outro que marcaram a relação entre o Ocidente cristão e o Oriente muçulmano durante a Idade Média.

A pesquisa também se justifica pela necessidade de confrontar a obra de Riquer com outras representações de Carlomagno, como as de Liseanu-Popa e Jean Favier, e com as reflexões teóricas de autores como Mircea Eliade e Umberto Eco. Essa comparação permitirá uma compreensão mais ampla e crítica da construção do imaginário medieval e de sua influência duradoura na cultura ocidental.

Finalmente, a relevância do tema da peregrinação, tanto real quanto imaginária, para a construção da identidade medieval ocidental, torna este projeto essencial para os estudos de história medieval, literatura e cultura. A pesquisa sobre *La Peregrinación de Carlomagno* não só enriquecerá a compreensão acadêmica sobre o tema, mas também contribuirá para o debate sobre o legado cultural e simbólico da Idade Média na contemporânea.

Objetivo Geral

O objetivo geral deste projeto de pesquisa é analisar a construção narrativa e simbólica da peregrinação de Carlomagno ao Oriente em *La Peregrinación de Carlomagno* de Isabel de Riquer, destacando sua importância na formação do imaginário medieval ocidental e na articulação simbólica entre o poder político e o poder espiritual na Idade Média.

Objetivos específicos

Investigar a representação de Carlomagno como um herói sagrado e político na obra: Este objetivo visa explorar como a figura de Carlomagno é construída na narrativa de Riquer, não apenas como um líder político, mas também como um representante dos ideais sagrados que permeiam o imaginário medieval. A pesquisa irá focar em como essa dupla representação contribui para a legitimação do poder imperial na Europa medieval e como essa figura é utilizada para reforçar a ideia de uma unidade cristã em oposição ao Oriente muçulmano.

Analisar a interação simbólica entre o Ocidente e o Oriente na narrativa: Este objetivo busca entender como a obra de Riquer articula as relações entre o Ocidente cristão e o Oriente muçulmano, utilizando a figura de Carlomagno como um mediador simbólico entre esses dois mundos. A pesquisa examinará como essa interação é representada na narrativa e como ela reflete as tensões culturais e religiosas da época.

Comparar as representações de Carlomagno na obra de Riquer com as de outros autores como Liseanu-Popa e Jean Favier: Este objetivo pretende ampliar a análise ao confrontar a obra de Riquer com outras representações de Carlomagno, explorando as diferenças e semelhanças na forma como esses autores abordam a figura do imperador e sua peregrinação. A pesquisa buscará identificar os elementos comuns e os divergentes, contribuindo para uma compreensão mais ampla e integrada da construção do mito de Carlomagno.

Examinar o papel das peregrinações (reais e imaginárias) na construção da identidade cultural europeia durante a Idade Média: Este objetivo visa explorar a importância das peregrinações na Idade Média, tanto as que realmente ocorreram quanto as que foram imaginadas, como a de Carlomagno. A pesquisa analisará como essas peregrinações contribuíram para a formação da identidade cultural europeia, moldando as percepções sobre o sagrado, o poder e o espaço geográfico.

Avaliar a influência do sagrado e do profano na narrativa, utilizando o referencial teórico de Mircea Eliade: Este objetivo pretende aplicar as teorias de Mircea Eliade sobre o sagrado e o profano à análise de *La Peregrinación de Carlomagno*, explorando como esses conceitos são articulados na narrativa e como eles contribuem para a construção simbólica da figura de Carlomagno e de sua peregrinação.

Problemas de Pesquisa

Como Isabel de Riquer utiliza a figura de Carlomagno para explorar as relações entre o Ocidente e o Oriente? Este problema de pesquisa busca entender as motivações e as estratégias narrativas utilizadas por Riquer para representar a figura de Carlomagno como um mediador simbólico entre o Ocidente e o Oriente, explorando as implicações culturais e políticas dessa representação.

De que forma a narrativa de *La Peregrinación de Carlomagno* reflete as tensões culturais e religiosas da Idade Média? Este problema de pesquisa investiga como a obra de Riquer captura e representa as tensões entre o cristianismo ocidental e o islamismo oriental, e como essas tensões são articuladas na narrativa de maneira a reforçar ou questionar as concepções ocidentais de poder e sacralidade.

Em que medida a obra contribui para a construção do imaginário medieval sobre a peregrinação e o poder? Este problema de pesquisa examina a influência da obra de Riquer na construção do imaginário medieval em torno da figura de

Carlomagno e da ideia de peregrinação, analisando como a narrativa contribui para a legitimação do poder imperial e para a consolidação de uma identidade cultural europeia em oposição ao Oriente.

Hipóteses

A narrativa de *La Peregrinación de Carlomagno* serve como uma metáfora para as cruzadas e para as tensões entre o Ocidente cristão e o Oriente muçulmano: Esta hipótese sugere que a peregrinação de Carlomagno, embora fictícia, reflete as motivações e as dinâmicas das cruzadas, representando o desejo de expansão e de controle do Ocidente sobre o Oriente.

A obra reflete uma visão idealizada do Oriente, projetada para reforçar as concepções ocidentais de poder e sacralidade: Esta hipótese propõe que a narrativa de Riquer constrói uma imagem idealizada do Oriente, que serve para legitimar as concepções ocidentais de poder e de superioridade cultural e religiosa.

A peregrinação de Carlomagno é representada como um ato de unificação entre o poder terrenal e espiritual, destacando a figura do imperador como um mediador entre esses dois mundos: Esta hipótese sugere que a narrativa de Riquer utiliza a peregrinação de Carlomagno para articular a ideia de que o imperador é um mediador entre o poder terreno e o poder divino, unificando os dois em uma figura que simboliza tanto a autoridade política quanto a sacralidade religiosa.

Referencial Teórico

O referencial teórico deste projeto é fundamentado em autores que oferecem uma base sólida para a análise do sagrado, do imaginário medieval e da figura de Carlomagno. Esses teóricos serão utilizados para embasar a análise crítica da obra de Isabel de Riquer e para ampliar o entendimento das dinâmicas culturais e simbólicas presentes na narrativa.

Mircea Eliade: Como um dos principais teóricos do sagrado, Eliade oferece uma perspectiva essencial para compreender as articulações entre o sagrado e o profano na narrativa de *La Peregrinación de Carlomagno*. Sua obra “O Sagrado e o Profano” será central para a análise das dimensões simbólicas e religiosas da peregrinação de Carlomagno, especialmente no que diz respeito à unificação do poder terreno e espiritual. “O sagrado e o profano são categorias que permeiam toda a experiência humana, especialmente na construção dos mitos e ritos que fundamentam a peregrinação” (ELIADE, 1992, p. 35).

Umberto Eco: Conhecido por seu trabalho sobre semiologia e sobre a construção do imaginário medieval, Eco será utilizado para entender como *La Peregrinación de Carlomagno* utiliza símbolos e narrativas para construir uma visão específica do Oriente e do Ocidente. Sua análise dos “lugares lendários” será especialmente útil para explorar como a peregrinação de Carlomagno ao Oriente se insere no imaginário medieval. “A peregrinação imaginária é uma forma de mapear um espaço simbólico que transcende a geografia real e penetra no imaginário coletivo da cristandade medieval” (ECO, 2010, p. 112).

Liseanu-Popa e Jean Favier: Esses autores serão fundamentais para a comparação das representações de Carlomagno em diferentes narrativas. A obra de Liseanu-Popa sobre “As pegadas de uma peregrinação imaginária: Carlomagno no Oriente” oferece uma perspectiva comparativa que ajudará a entender as diferentes abordagens sobre a figura de Carlomagno e sua peregrinação “Este mito de uma viagem ao Oriente serve como um espelho das ambições e das complexas interações entre o Ocidente cristão e o Oriente islâmico” (LISEANU-POPA, 1991, p. 50). Já a obra de Jean Favier sobre Carlos Magno permitirá explorar a representação histórica e simbólica do imperador na literatura medieval. “A construção da imagem de Carlomagno como peregrino e protetor da fé foi essencial para consolidar a sua figura como o símbolo da unidade cristã no Ocidente” (FAVIER, 2004, p. 234).

Renata Cristina do Nascimento: Para a análise das peregrinações e de sua importância na Idade Média, a obra de Renata Cristina do Nascimento será utilizada como base para entender a relevância das peregrinações, tanto reais quanto imaginárias, na construção da identidade cultural europeia. Sua pesquisa sobre peregrinações e relicários na Idade Média fornecerá insights valiosos para a análise da narrativa de Riquer. “A peregrinação medieval era um complexo fenômeno que envolvia devoção, poder e status social” (NASCIMENTO; FRANÇA; LIMA, 2017, p. 89).

Metodologia

A metodologia adotada neste projeto de pesquisa será multidisciplinar, combinando análise crítica, comparativa e histórica para explorar a complexidade da narrativa de *La Peregrinación de Carlomagno* e suas implicações culturais e simbólicas. A abordagem metodológica será dividida em três etapas principais:

- **Leitura e Análise Crítica:** A primeira etapa consistirá na leitura detalhada e análise crítica da obra de Isabel de Riquer. Nesta fase, serão identificados e examinados os principais temas e símbolos presentes na narrativa, com foco especial

na representação de Carlomagno, na articulação entre o sagrado e o profano, e na construção simbólica do Oriente. A análise crítica será guiada pelos conceitos teóricos de Mircea Eliade e Umberto Eco, permitindo uma compreensão aprofundada das dimensões religiosas e culturais da obra.

- **Comparação com Outras Representações de Carlos Magno.** A segunda etapa envolverá a comparação da obra de Riquer com outras representações de Carlomagno, especialmente as de Liseanu-Popa e Jean Favier. Esta fase da pesquisa buscará identificar as diferenças e semelhanças nas narrativas, explorando como cada autor constrói a figura de Carlomagno e como essas representações refletem diferentes perspectivas culturais e históricas. A comparação permitirá uma análise mais ampla e integrada da construção do mito de Carlomagno e de sua peregrinação.

- **Revisão Bibliográfica e Contextualização Histórica:** A terceira etapa consistirá na revisão bibliográfica de obras que tratam das peregrinações na Idade Média e da construção do imaginário medieval. A pesquisa de Renata Cristina do Nascimento será fundamental para contextualizar a narrativa de Riquer no contexto mais amplo das práticas religiosas e culturais medievais. Além disso, esta fase incluirá a análise de fontes secundárias que abordam as relações entre o Ocidente e o Oriente na Idade Média, permitindo uma contextualização histórica da narrativa.

- **Síntese e Conclusão:** A última etapa do projeto será a síntese das análises realizadas nas etapas anteriores, resultando em uma conclusão que articule as principais descobertas da pesquisa. Esta conclusão será baseada na integração das diferentes perspectivas teóricas e comparativas, oferecendo uma visão crítica e abrangente sobre *La Peregrinación de Carlomagno* e sua contribuição para a construção do imaginário medieval ocidental.

Conclusão

Este projeto de pesquisa propõe uma análise aprofundada de *La Peregrinación de Carlomagno* de Isabel de Riquer, explorando como a narrativa constrói e articula o imaginário medieval sobre Carlomagno, o poder e a peregrinação. Ao longo do projeto, serão examinadas as representações simbólicas e culturais da figura de Carlomagno, sua peregrinação ao Oriente, e as tensões entre o Ocidente cristão e o Oriente muçulmano.

A pesquisa buscará não só compreender a contribuição da obra de Riquer para a construção do imaginário medieval, mas também explorar como essa narrativa reflete e reforça as concepções ocidentais de poder e sacralidade. Através da aná-

lise crítica, comparativa e histórica, este projeto espera oferecer uma contribuição significativa para os estudos sobre a Idade Média, a literatura medieval e as relações culturais entre o Ocidente e o Oriente.

Em última análise, este projeto visa não só enriquecer a compreensão acadêmica sobre La Peregrinación de Carlomagno, mas também contribuir para o debate mais amplo sobre o legado cultural e simbólico da Idade Média na contemporaneidade, destacando a importância das narrativas medievais na formação das identidades culturais europeias.

Referências

- ASSMANN, A. Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.
- BUTLER, F. “*A Woman of Words: Pagan Ol’ga in the Mirror of Germanic Europe*”. Slavic Review, Vol. 63, No. 4, 2004. p. 771 – 793.
- FRAZÃO, A. C. L. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). *Caderno Espaço Feminino*, v. 11, n. 14, jan.-jul. 2004.
- GRIFFIN, S. *The Liturgical Past in Byzantium and early Rus*. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. Trad. Laís Teles Benoit. São Paulo: Centauro, 2004.
- HOMZA, M. *Mulieres suadentes – Persuasive Women Female Royal Saints in Medieval East Central and Eastern Europe*. Leiden; Boston: Brill, 2017.
- KOVALEV, R. K. *Grand Princess Olga of Rus’ Shows the Bird: Her ‘Christian Falcon’ Emblem*. Russian History, v. 39, n. 4, p. 460-517, 2012.
- LEVIN, E; PUSHKAREVA, N. *Women in Russian history: From the tenth to the twentieth century*. Routledge, 1997.
- MACEDO, J. R. *A mulher na Idade Média*. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2002.
- MORUJÃO, I.; TEIXEIRA, G., ed. e coord. *Poética das Lágrimas. Olhares Cruzados Sobre Textos e Contextos Femininos*. Porto: CITCEM, 2023.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de S. (2021). Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, (20), 130–142.

PERVUSHIN, M. (2020). Two views on Olga of Kiev in the Ancient Rus' hymnography. *Litera*. 18-27. 10.25136/2409-8698.2020.10.33861.

ZAJAC, T. The Social–Political Roles of the Princess in Kyivan Rus', ca. 945–1240. In: WOODACRE, Elena (Ed.). *A Companion to Global Queenship*. Leeds: Arc Humanities Press, 2018. p. 125-14

Maria Madalena: Mitos, Relíquias e Peregrinações na França Medieval

Maurício Melo Taveira¹

Mariosan de Sousa Marques²

A Jornada de Maria Madalena na Devoção Medieval Francesa: Entre Relíquias Sagradas e Lendas Veneradas

Considerações iniciais

Maria Madalena tem sido uma figura de grande impacto na tradição cristã, cuja presença se estende dos relatos evangélicos à construção de cultos e práticas devocionais na Igreja primitiva e medieval. Nos evangelhos canônicos, ela aparece como a primeira testemunha da ressurreição de Cristo, o que a coloca em uma posição de destaque e respeito dentro da comunidade cristã nascente. A partir do século VI, no entanto, interpretações e sermões eclesiásticos começaram a associá-la a outras figuras femininas, como a mulher pecadora de Lucas, consolidando uma imagem que obscureceu aspectos de sua identidade e minimizou seu papel na propagação da fé cristã.

Este trabalho analisa a construção e evolução das tradições devocionais em torno de Maria Madalena, explorando como sua figura foi reinterpretada ao longo dos séculos e consolidada como um símbolo de fé em locais de peregrinação na

1 Graduando em Licenciatura em História pela PUC – Goiás. mauriciotaveira.historia@gmail.com

2 Doutor em ciências da religião pela PUC – Goiás. mariosansousa@hotmail.com

França medieval. Com base em fontes históricas e hagiográficas³, o estudo investiga a importância de santuários como Vézelay e Saint-Maximin-la-Sainte-Baume, onde relíquias e relatos miraculosos associados a Maria Madalena atraíram devotos e moldaram práticas culturais e religiosas da época. Ao fazer isso, busca-se compreender o papel dessa devoção na reafirmação de valores espirituais e na revalorização do papel feminino na história do cristianismo.

A Proeminência de Maria Madalena no Cristianismo Primitivo

Maria Madalena é uma figura que transcende as páginas dos evangelhos, emergindo como uma presença marcante e influente nos eventos-chave da vida de Jesus e na história da comunidade cristã primitiva. Embora não seja explicitamente designada como uma líder eclesiástica⁴ nos relatos canônicos, sua importância e influência são indiscutíveis, revelando-se através de uma série de episódios significativos, sendo eles descritos tanto nos livros oficiais da Igreja quanto nos livros apócrifos.

A participação de Maria Madalena como testemunha da ressurreição de Jesus ocupa um lugar central e marcante nos evangelhos canônicos, constituindo-se em um dos eventos mais significativos da narrativa cristã. Nos relatos evangélicos, Maria Madalena é consistentemente retratada como a primeira a encontrar o túmulo vazio e a vivenciar um encontro direto com o Cristo ressuscitado, um acontecimento que lhe confere notável destaque e importância na tradição primitiva. Cada evangelista, no entanto, oferece uma perspectiva distinta sobre essa cena. Em Mateus, Maria Madalena vai ao túmulo acompanhada por “a outra Maria” (Mt 28:1); Marcos, por sua vez, relata que ela estava acompanhada por Maria, mãe de Tiago, e Salomé (Mc 16:1-2); Lucas amplia a comitiva, mencionando também Joana, Maria, mãe de Tiago, e outras mulheres (Lc 24:1,10). Apenas João descreve Maria Madalena indo sozinha ao túmulo e sendo a primeira a testemunhar o ressuscitado (Jo 20:1). Apesar das variações nos relatos, todos os evangelistas concordam em apresentar Maria Madalena como testemunha ocular da ressurreição de Cristo, conferindo-lhe uma posição de autoridade singular e uma voz de grande respeito dentro da comunidade cristã primitiva.

3 Textos que contam a vida de santos ou pessoas religiosas importantes. Elas falam sobre as coisas boas que essas pessoas fizeram, seus milagres e como inspiraram outras pessoas a terem fé.

4 Autoridade ou liderança dentro de uma instituição religiosa, especialmente dentro da estrutura da igreja cristã.

Ao ser encarregada pelo próprio Cristo de anunciar aos discípulos a notícia da ressurreição (Mt 28:8-10; Mc 16:9-10; Lc 24:9-10; Jo 20:17-18), Maria Madalena se torna a portadora da esperança e da renovação que emanam da ressurreição. Essa atribuição não apenas a eleva a uma posição de relevância na narrativa evangélica, mas também evidencia seu papel fundamental na disseminação dos princípios essenciais do Cristianismo, consolidando sua importância na história da fé cristã.

Além disso, a presença contínua de Maria Madalena ao lado de outras mulheres durante o ministério de Jesus na Galileia sugere sua participação ativa na comunidade que cercava o Mestre. Sua fidelidade inabalável, coragem e compromisso com Jesus são traços que ecoam os atributos de liderança espiritual. Enquanto as mulheres seguiam Jesus, ela se destacava como uma figura de respeito e inspiração, cuja devoção e determinação serviam como exemplo para os outros discípulos.

Embora os relatos dos evangelhos canônicos não a identifiquem explicitamente como uma líder eclesiástica, a presença marcante e a participação ativa de Maria Madalena nos eventos cruciais do Cristianismo primitivo são testemunhos de sua importância e influência na comunidade cristã inicial. Em Lucas 8:2, ela é mencionada como uma das mulheres curadas de espíritos malignos e doenças, indicando seu envolvimento direto no ministério de Jesus. Comumente, os “sete demônios” referidos nessa passagem são vistos como uma metáfora que ilustra um estado de opressão espiritual ou aflição que Maria Madalena vivenciou antes de seu encontro com Jesus. Em vez de serem interpretados como uma contagem literal de entidades demoníacas, essa expressão sugere uma libertação espiritual abrangente realizada pelo poder transformador de Cristo. De maneira mais ampla, os “sete demônios” podem simbolizar diferentes formas de sofrimento espiritual, como medo, dúvida, culpa, angústia, vícios, sofrimento emocional e outras adversidades que poderiam ter atormentado Maria Madalena antes de sua transformação. Sua lealdade é evidente durante a crucificação, conforme registrado em Mateus 27:55-56 e Marcos 15:40, onde ela estava entre as mulheres que acompanhavam Jesus desde a Galileia.

Além disso, o Evangelho Apócrifo de Maria retrata Maria Madalena recebendo ensinamentos profundos de Jesus e se destaca quando, após a ressurreição, ela diz aos discípulos: “Não vos lamentais nem sofrais, nem hesiteis, pois sua graça estará inteiramente convosco e vos protegerá. Antes, louvemos sua grandeza, pois Ele nos preparou e nos fez homens” (ATELIER, 2004 p. 154). Isso revela sua posição como portadora de revelações e desafia a visão tradicional de liderança masculina. Sua história ressoa através dos séculos, inspirando fiéis e estudiosos a contemplar o significado de sua contribuição para a história do Cristianismo e a reavaliar o papel

das mulheres na formação da fé cristã. Ao anunciar aos discípulos a ressurreição de Jesus em João 20:18, Maria Madalena se torna a primeira mensageira da nova vida em Cristo, sublinhando sua relevância. Discutir a tradição de Maria Madalena no Cristianismo Primitivo implica trazer ao século XXI uma reflexão sobre a presença da mulher na igreja, não apenas como cooperadora em um papel secundário, mas assumindo o chamado e a responsabilidade de apóstola e discípula para proclamar o Reino de Deus. Esse papel de Maria Madalena, no Cristianismo Primitivo, foi historicamente tentado a ser abafado pela Igreja (SANTOS, 2007, p. 1).

Convém destacar que os livros apócrifos, cuja datação remonta aos séculos II e III d.C., não foram escritos pelas figuras históricas que lhes são atribuídas. Em vez disso, esses textos representam fragmentos de uma tradição oral transmitida por gerações até ser finalmente registrada. A própria natureza da tradição oral, marcada por esquecimentos e acréscimos inevitáveis, compromete a precisão histórica desses escritos, afastando-os de uma verdade absoluta.

Na obra “A invenção das tradições”, os autores afirmam que “as práticas tradicionais existentes – canções folclóricas, campeonatos de ginástica e de tiro ao alvo – foram modificadas, ritualizadas e institucionalizadas para servir a novos propósitos nacionais” (HOBSBAWN; RANGER, 1997, p. 8). Embora a análise da obra se concentre na história moderna, ela é aplicável ao contexto dos apócrifos: é plausível que eles não sejam transcrições exatas das tradições originais associadas às figuras bíblicas, mas registros influenciados pelas circunstâncias religiosas e culturais da época em que foram escritos. Esses textos, que foram compostos por comunidades gnósticas, parecem compilar e reinterpretar tradições orais, o que pode ter resultado em narrativas reformuladas para expressar visões específicas sobre a figura de Cristo e seus seguidores. Mais do que meras tradições inventadas, esses grupos possivelmente ajustaram o conteúdo para atender a seus próprios propósitos.

Karen L. King (2003), renomada historiadora da religião e professora na Harvard Divinity School, destaca a necessidade de reavaliar as interpretações convencionais sobre Maria Madalena e, por extensão, o papel das mulheres na religião. Historicamente, Maria Madalena foi retratada de maneira reducionista e frequentemente errônea. A partir do século VI, influenciado pela homilia 33 do Papa Gregório Magno, que afirmou que “aquela a quem o evangelista Lucas chama de mulher pecadora é a Maria da qual são expulsos os sete demônios, e o que significam esses sete demônios senão todos os vícios?” (BLANCO, 2018, n.p.), Maria Madalena foi amalgamada

com outras figuras femininas dos Evangelhos, sendo rotulada como uma prostituta arrependida. Tal afirmação não apenas distorceu sua verdadeira identidade, mas também diminuiu seu papel significativo nos primórdios do cristianismo.

Wilma Steagall De Tommaso (2020) também aponta que a imagem de Maria Madalena começou a sofrer alterações substanciais a partir do século XVIII, culminando no século XIX, quando, na Inglaterra, o nome “Madalena” passou a ser associado a conotações de prostituição, uma associação ausente em períodos anteriores. Essa transformação evidencia um processo histórico de reinterpretação e distorção da figura de Maria Madalena, refletindo um distanciamento de seu papel original, possivelmente influenciado pelas posturas e discursos proferidos por líderes eclesiais, tanto naquela época quanto em períodos anteriores.

Adicionalmente, Michael Haag (2018) complementa essa análise ao argumentar que a Igreja, de maneira deliberada, construiu a narrativa de Maria Madalena como uma prostituta arrependida, buscando diminuir o poder e o mistério que ela havia adquirido por meio de sua conexão espiritual com Jesus. Haag enfatiza que essa comunhão direta com o divino era percebida como uma ameaça à estrutura apostólica. O Jesus retratado nos evangelhos é uma figura divina, o Filho de Deus que ascendeu aos céus; qualquer associação com aspectos mundanos poderia, portanto, comprometer essa concepção. Nesse contexto, a tentativa de redirecionar a atenção para uma Maria Madalena imbuída de conotações mais profanas visava preservar a pureza da representação divina de Jesus.

Esse processo de transformação da imagem de Maria Madalena reflete as dinâmicas de poder e controle dentro da Igreja, que buscou moldar a narrativa sobre sua figura e regular sua influência. Além disso, como observa King (2003, p. 109), “o Evangelho de Maria questiona a validade da sucessão e autoridade apostólicas; não é de se admirar que teólogos ortodoxos posteriores, que fundamentaram sua própria autoridade na confiabilidade apostólica, condenassem o Evangelho de Maria como heresia.” Assim, a imagem de Maria Madalena se tornou um campo de disputa teológica e cultural, onde suas características e relevância foram reconfiguradas para atender aos interesses e agendas da Igreja ao longo do tempo, frequentemente em detrimento da verdade histórica e espiritual.

King tem se dedicado a estudar figuras marginalizadas na história do cristianismo, especialmente através de textos apócrifos. Em sua obra “O Evangelho de Maria Magdala: Jesus e a Primeira Mulher Apóstola” (2003), King analisa o “Evangelho de Maria,” um texto gnóstico e apócrifo descoberto no final do século XIX. Este evangelho oferece uma visão radicalmente diferente de Maria Madalena, apresen-

tando-a como uma discípula próxima de Jesus, que recebe ensinamentos profundos dos quais Cristo não compartilha com os demais discípulos e exerce liderança entre os apóstolos. “Claramente, Maria é espiritualmente mais avançada do que os discípulos homens; porque ela não temeu por sua vida na partida do Salvador e não hesitou ao vê-lo em sua visão, ela é capaz de assumir o papel do Salvador e ensinar os outros.” (KING, 2003 p. 56). Nos textos gnósticos, Maria Madalena aparece como uma figura de autoridade, discutindo questões espirituais complexas e desafiando os discípulos homens em suas interpretações das palavras de Jesus.

O trabalho de King revela que Maria Madalena foi uma figura central e influente no cristianismo primitivo, desafiando a visão tradicional que a marginaliza. Este novo entendimento não apenas corrige a injustiça histórica cometida contra ela, mas também abre caminho para uma reconsideração mais ampla do papel das mulheres na formação das tradições religiosas. “Maria claramente alcançou a pureza de espírito necessária para ver o Salvador e conversar com ele. A visão é um sinal dessa pureza e de sua proximidade com Deus.” (KING, 2004 p. 67). Se Maria Madalena, uma das figuras mais importantes da Bíblia, foi injustamente retratada, é plausível que muitas outras mulheres também tenham tido suas contribuições minimizadas ou apagadas ao longo da história. Além disso, essa reinterpretação possui implicações significativas para a compreensão contemporânea do papel das mulheres na espiritualidade, incentivando uma reflexão mais profunda sobre suas experiências e ensinamentos na tradição religiosa. Assim, ao revisitarmos a história, somos convidados a reconhecer a riqueza da contribuição feminina à fé cristã.

Portanto, a pesquisa de Karen L. King, assim como este trabalho, serve como um convite para revisar e reavaliar as narrativas tradicionais sobre figuras femininas na religião. Ao fazer isso, não apenas corrigimos percepções errôneas do passado, mas também pavimentamos o caminho para uma abordagem mais inclusiva e equitativa no presente e no futuro da prática religiosa. Esta reavaliação pode inspirar mudanças que reconheçam e celebrem a contribuição vital das mulheres na história religiosa e espiritual, promovendo uma visão mais rica e diversificada da fé e da comunidade espiritual. A obra e a pesquisa de Karen L. King são fundamentais para esta reconceptualização⁵, oferecendo uma base acadêmica sólida para repensar o papel das mulheres na história religiosa.

5 Refere-se ao processo de reformular ou reavaliar conceitos existentes a partir de novas perspectivas ou informações. É uma maneira de reconsiderar e redefinir ideias previamente estabelecidas, levando em conta novas evidências, interpretações ou entendimentos que podem mudar a visão tradicional sobre um assunto.

Peregrinações, Milagres e a construção do culto a Maria Madalena

Após a ressurreição de Jesus, segundo algumas tradições, Maria Madalena teria emigrado para a França, onde uma relíquia associada a ela, localizada na catedral de Vézelay, era considerada capaz de realizar milagres. Durante a maior parte da Idade Média, que se estendeu aproximadamente do século V ao século XV, a França enfrentou uma série de conflitos armados significativos. Nesse contexto, o Rei Carlos II (823 - 877 d.C.) autorizou a construção de um mosteiro beneditino em 878 d.C., visando fortalecer a influência religiosa e cultural na região.

O testemunho mais antigo sobre as relíquias de Santa Maria Madalena em Vézelay remonta ao século XI, quando um monge chamado Badilon teria levado partes do corpo de Madalena de Jerusalém para lá. No entanto, os *Gestes des évêques de Cambrai* de 1092 a 1138 (1880) mencionam Badilon, abade de Leuze, como o agente responsável por trazer o corpo de Maria Madalena de Jerusalém para a Borgonha, especificamente para a cidade de Vézelay. Além disso, surgem duas narrativas distintas sobre como as relíquias de Maria Madalena chegaram a Vézelay vindas da Provença. De acordo com uma versão, Adelelmus (Aleaume), irmão do abade Eudes de Vézelay, trouxe as relíquias da Provença por volta de 882-884. A segunda versão relata que o monge Badilon trouxe as relíquias de Aix-en-Provence para Vézelay por ordem de Gerard de Roussillon (VERHOEVEN, 2016).

Um relato antigo descreve que, após a morte de Jesus, alguns de seus seguidores, incluindo Maria Madalena, foram forçados a embarcar sem leme e abandonados no mar devido à perseguição na Terra Santa. Segundo essa versão, todos sobreviveram graças à intervenção divina, e Maria Madalena viveu seus últimos dias no sul da França. Margaret Starbird (2006, p. 45) apresenta uma versão semelhante: “A exilada *Magdal-eder*, a refugiada Maria que procura asilo no Sul de França, é Maria de Betânia, a Madalena.” Ela descreve uma lenda francesa em que Maria Madalena, acompanhada de Marta e Lázaro, chega à costa da Provença em busca de refúgio.

Quando se trata de relíquias sagradas na Idade Média, há uma fronteira tênue entre o real e o imaginário ou fictício, e em algumas versões a lenda acaba prevalecendo. Esse período na Europa foi marcado por guerras, fome, perseguições e fanatismo. A localização estratégica do mosteiro no topo das montanhas e seus altos muros serviram como refúgio para famílias, levando gradualmente à formação de um vilarejo.

A capacidade do mosteiro de abrigar uma relíquia associada a uma das figuras centrais do cristianismo transformou-o imediatamente em local de peregrinação. Isso provocou uma mudança radical na economia local, impulsionando o turismo e transformando o pequeno vilarejo em um dos lugares mais importantes da França.

No início do século XII, a fama de Vézelay atingiu seu auge, tornando-se o principal centro de peregrinação da França. Esse prestígio foi impulsionado pelo grande movimento de peregrinação do século XI, quando o abade Geoffroi convenceu o Papa Leão XI de que as relíquias ali presentes pertenciam a Santa Maria Madalena. As festividades, procissões e peregrinações geravam considerável riqueza para Vézelay, pois, na Idade Média, nenhum destino de peregrinação poderia subsistir sem a manifestação do poder local através de eventos inexplicáveis e milagres numerosos. Peregrinos de diversas regiões da França e da Europa acorriam à igreja para venerar o túmulo de Maria Madalena, buscando cura, graças e até mesmo exorcismo. Com o tempo, os moradores locais passaram a lucrar com a peregrinação, transformando suas residências em pensões e estabelecendo restaurantes para atender aos visitantes.

Como observa Helena Barbas (2008, p. 101), “dá-se início ao primeiro grande surto de peregrinações a Vézelay — que demora vinte anos a instaurar-se e irá necessitar de mais um pequeno empurrão propagandístico.” Esse impulso foi favorecido por uma crônica de Vézelay, escrita entre 1030 e 1040, que integra a narrativa dos milagres ao espaço local: é então que Santa Maria Madalena começa a realizar milagres para apoiar a ação de Geoffroi, e o cronista assume o papel de hagiógrafo⁶. Esses rumores se espalham pela região e, com os primeiros milagres realizados em favor de prisioneiros — provavelmente cruzados — libertados de suas correntes (BARBAS *Aput* AXER, 1959), o santuário se enriquece com as oferendas deixadas pelos fiéis. Como destacado por Barbas, Vézelay também estava situada em uma das rotas de peregrinação para Santiago de Compostela e se tornaria um marco para a cristandade europeia: “foi ali que São Bernardo, em 31 de março de 1146, pregou a necessidade de uma nova cruzada à Terra Santa, diante do rei Luís VII, o Jovem (1120-1180), da dinastia capetiana, e de sua esposa, Leonor de Aquitânia (1122-1204).” (BARBAS, 2008).

Em Vézelay e em outros locais de peregrinação dedicados a Maria Madalena, os fiéis não apenas buscam intervenções miraculosas ou curas físicas, mas também uma ligação profunda com o divino. A figura de Maria Madalena, muitas vezes vista como uma testemunha privilegiada da ressurreição de Cristo e uma mensageira da

6 Aquele que escreve a vida de santos, destacando suas virtudes e milagres. Esses textos, chamados hagiografias, promovem devoção e fortalecem o culto religioso em torno de figuras sagradas.

fé, representa uma ponte entre o terreno e o espiritual. Sua devoção oferece aos peregrinos uma oportunidade de encontrar significado e consolo espiritual em meio às vicissitudes⁷ da vida cotidiana.

Além disso, a devoção a Maria Madalena em lugares como Vézelay pode ser vista como uma expressão da busca humana por transcendência. Em um mundo marcado pela incerteza e pela impermanência, muitos indivíduos buscam algo maior do que o mundo material, algo que ofereça esperança, propósito e um sentido de conexão com o divino e com outros seres humanos.

Portanto, a devoção a Maria Madalena em locais de peregrinação como Vézelay não é apenas sobre pedidos de milagres ou curas físicas, mas também sobre uma busca mais profunda por espiritualidade e transcendência. Ela representa um ponto de encontro entre o terreno e o sagrado, onde os fiéis podem encontrar conforto espiritual, inspiração e um sentido renovado de propósito em suas vidas.

No ano de 1146, o mosteiro que futuramente se tornaria a Basílica de Vézelay foi escolhido pelo Papa Eugênio III como o local de encontro dos exércitos cristãos para a Segunda Cruzada. Este movimento militar, que havia começado algumas décadas antes com a intenção de retomar Jerusalém, sob domínio muçulmano, recebeu forte apoio de São Bernardo de Claraval. Seus discursos inspiradores atraíam grandes multidões, que vinham também para venerar as relíquias de Maria Madalena. O fervor religioso era palpável, e pode-se reconhecer a presença de São Bernardo e a adoração a Maria Madalena como evidências da sacralidade daquele lugar, intensificando a devoção à santa.

Segundo Pereira (2011, p. 70), a narrativa de Leonor de Aquitânia entrelaça-se com a veneração a Maria Madalena na região do Languedoc, Provença. Embora tenham vivido em períodos diferentes, a devoção a Maria Madalena era intensa durante a época de Leonor, que se dizia descendente de sua linhagem. Antes de embarcar para a Segunda Cruzada com seu esposo, o rei Luís VII, o Novo, em 1147, Leonor de Aquitânia visitou Vézelay para prestar sua homenagem à santa, acompanhada por São Bernardo de Clairvaux e pela nobreza da França e da Flandres. Aproximadamente cem mil pessoas compareceram à cerimônia religiosa naquele dia (PEREIRA, 2011 *Apart* GARDNER, 2006).

⁷ Refere-se às mudanças, alternâncias ou reviravoltas frequentes que ocorrem na vida, geralmente associadas a situações difíceis, desafios ou adversidades. Essa palavra descreve os altos e baixos, as variações e os eventos imprevisíveis que uma pessoa ou uma situação pode enfrentar ao longo do tempo. Em essência, as vicissitudes são as flutuações naturais e inevitáveis da vida que afetam as circunstâncias, as emoções e as experiências humanas.

Em 1190, o local voltou a desempenhar um papel significativo quando Filipe Augusto, o rei francês, e Ricardo Coração de Leão, monarca da Inglaterra e filho de Leonor, partiram de Vézelay rumo à Terra Santa para a Terceira Cruzada. O lançamento dessa nova expedição, que ocorreu junto ao túmulo de Maria Madalena, gerou um entusiasmo comparável ao da cruzada anterior, reforçando a relevância simbólica de Vézelay na cristandade medieval (PEREIRA, 2011 *Apart* GROUSSET, 1998).

Após anos de conflitos internos, questões políticas e atritos com a comunidade local, a peregrinação a Vézelay começou a diminuir gradativamente, tornando a autenticidade das relíquias presentes uma preocupação central. Os monges, então, recorreram ao Rei Luís IX, conhecido como São Luís, um devoto cristão e colecionador de relíquias que trouxera a coroa de espinhos de Jesus da Terra Santa e nutria um afeto especial por Maria Madalena. Em 1267, durante uma cerimônia elaborada para impressionar os fiéis, as relíquias foram expostas e transferidas para um novo relicário de prata (SOUSA, 1763). O rei distribuiu parte dessas relíquias entre os membros proeminentes da multidão presente, reservando a maior parte para si.

No sul da Provença, os monges de São Maximin protestaram, pois, em outubro de 1265, Gui de Mello e Pierre de Baniás foram enviados a Vézelay para confirmar a autenticidade do santo espólio. Essa ação, marcada por encenações, visava disfarçar o caráter pré-fabricado das relíquias, sob a supervisão do abade Jean d'Auxerre. A motivação para isso era o declínio das romarias e o aumento das desconfianças dos peregrinos (BARBAS, 2008 p. 101). A obra de Helena sustenta, com base em suas fontes, que a tradição em torno das relíquias e das lendas de Maria Madalena é, na verdade, uma construção intencional da Igreja, projetada para consolidar seu poder na região. Com uma análise cuidadosa, ela questiona a veracidade das narrativas sobre a santa, sugerindo que elas foram elaboradas para fortalecer a autoridade da Igreja e atrair peregrinos.

Posteriormente, um golpe abalou a reputação de Vézelay, levando a Basílica ao esquecimento por muitos anos. Em 1279, surgiu a notícia da descoberta do corpo completo de Maria Madalena na cripta da Igreja do mosteiro de São Maximin, na Provença. Essa descoberta questionou a autenticidade das relíquias guardadas em Vézelay, uma vez que a presença de um corpo não pode ser atribuída a duas localizações distintas ao mesmo tempo, levantando sérias dúvidas sobre a veracidade das tradições associadas àquelas relíquias. O reaparecimento do corpo incorrupto reforçou as dúvidas sobre as relíquias de Vézelay, que eram baseadas na lenda de sua vida posterior.

Os monges de São Maximin invocaram uma carta do rei Carlos, o Calvo, da dinastia carolíngia, datada de 858, para legitimar suas reivindicações. Em 1295, conse-

guiram que a Santa Sé certificasse a reinvenção das relíquias, alegando que eram autênticas. Essa certificação teve como testemunhas Carlos II, rei de Nápoles, e o Papa Bonifácio VIII, um grande devoto de Maria Madalena, que concedeu uma bula e privilégios a São Maximin (BARBAS, 2008 p. 104). Após uma disputa sobre a posse das verdadeiras relíquias de Maria Madalena entre Borgonha e Provença, a Provença saiu vitoriosa.

A narrativa inicial sobre o transporte das relíquias para Vézelay refere-se ao fenômeno conhecido como *furtum sacrum*, ou o roubo de relíquias sagradas. Sob ordens do Conde Girardo, duque da Borgonha, o monge Badilon teria subtraído as relíquias de Maria Madalena do sul da França para protegê-las das ameaças sarracenas (BARBAS, 2008, p. 100). Quando Maria Madalena morreu, Lázaro (S. Máximo) colocou-a num sepulcro de alabastro na Capela de S. Maximus em 63 d.C. O seu corpo foi séculos mais tarde transladado para a Igreja de Vézelay por causa das invasões árabes no sul de França (PEREIRA, 2011 *Apud* GARDNER, 2003). É importante notar que houve outros episódios de roubo de relíquias em São Maximin. Abaixo, apresenta-se uma tradução de uma crônica provençal escrita em occitânico:

“No ano acima (1505), no dia 17 de janeiro, que foi uma sexta-feira, cerca das 10 horas da manhã ou mais, vinda do sábado, foi roubada a cabeça de Maria Madalena na igreja de São Maximin. O referido roubo foi cometido por certos irmãos da ordem dos pregadores do convento de São Maximin, que eram italianos, incluindo um chamado irmão Andreas. E, conforme a vontade de Deus e da gloriosa Madalena, a cabeça foi levada... e depois foi levada para São Maximin, onde estava o mensageiro do parlamento que liderou a ação, junto com outros dois irmãos em Aix, na prisão. No ano seguinte, no dia 16 de junho, que foi um dilúvio, o irmão Andreas justificou o roubo da cabeça de Maria Madalena, como mencionado acima; e ele foi condenado, e após a sentença, eles foram colocados em uma torre chamada Torre da Bomba, onde então sofreram as consequências do mal.” (CHABANEAU, 1886).

Vézelay não resistiu às adversidades e caiu no esquecimento. Durante as guerras religiosas entre católicos e protestantes na França em 1567, foi tomada pelos Huguenotes⁸, resultando na destruição de estátuas e desaparecimento das relíquias. Após a Revolução Francesa (1789-1799), tornou-se uma simples igreja paroquial.

8 Membros de uma comunidade protestante na França durante os séculos 16 d.C. e 17 d.C. Eles eram seguidores da Reforma Protestante, particularmente influenciados pelas ideias de João Calvino. Os Huguenotes enfrentaram perseguições e conflitos religiosos significativos, especialmente durante as Guerras de Religião na França, que foram marcadas por lutas entre católicos e protestantes. Muitos Huguenotes acabaram emigrando para outros países, como a Inglaterra, os Países Baixos e as colônias francesas na América do Norte, em busca de liberdade religiosa.

Algumas relíquias de Maria Madalena foram transferidas para a Catedral de Sens no século XIII. Somente no século XIX a igreja foi restaurada pelo arquiteto Viollet-le-Duc (VERHOEVEN, 2016) e incluída na lista de monumentos históricos da França antes de se tornar Patrimônio Mundial da UNESCO⁹.

Em 1876, o arcebispo de Sens decidiu devolver as relíquias de Maria Madalena à Basílica de Vézelay. Atualmente, a Basílica abriga em seu relicário ossos que se acredita terem pertencido ao corpo da Santa. Esses ossos foram doados pela Basílica de Aix-en-Provence para substituir os originalmente guardados lá.

Giovanna Gomes (2023) relata que o crânio, amplamente considerado uma relíquia de grande valor, encontra-se armazenado em uma caixa lacrada na Igreja de Saint-Maximin-la-Sainte-Baume. Segundo a autora, análises realizadas em 1974 não forneceram conclusões definitivas sobre a autenticidade dessa relíquia. Os pesquisadores, na ocasião, sugeriram que o crânio poderia pertencer a uma mulher do século I, que teria falecido por volta dos 50 anos. Além disso, as análises indicaram que essa mulher apresentava cabelos castanho-escuros e não era originária do sul da França.

Gomes também menciona outras relíquias associadas a figuras bíblicas que merecem destaque. O osso do pé, considerado o primeiro a entrar no túmulo de Jesus após a ressurreição, é mantido na Basílica de San Giovanni dei Fiorentini, na Itália. No Mosteiro Simonopetra, situado no Monte Atos, a mão esquerda de Maria Madalena é preservada como uma relíquia incorruptível, famosa por sua fragrância encantadora e por diversos milagres atribuídos a ela. Ademais, uma relíquia adicional, um dente que se acredita ser da discípula, está atualmente em exibição no Museu Metropolitano de Arte, em Nova York. (GOMES, 2023)

Atualmente, Vézelay é visitada por cristãos, católicos, pesquisadores, teólogos, historiadores e admiradores de Maria Madalena. Para muitos desses visitantes, mais importante do que a autenticidade das relíquias é lembrar o papel fundamental desempenhado por Maria Madalena como discípula de Cristo até o seu último momento.

A padroeira da Provence¹⁰, Santa Maria Madalena, figura como uma presença emblemática no contexto da tradição cristã, sendo reconhecida por sua misteriosa

9 A UNESCO, sigla em inglês para United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), é uma agência especializada das Nações Unidas, fundada em 16 de novembro de 1945. Seu objetivo principal é promover a paz e a segurança por meio da cooperação internacional em educação, ciência e cultura. A organização busca promover o diálogo entre as nações, preservar o patrimônio cultural e natural do mundo e fomentar o desenvolvimento sustentável por meio da educação e do intercâmbio científico.

10 Região no sudeste da França.

chegada ao litoral francês em uma jangada sem remos. Acompanhada por São Máximo, Santa Maria Jacobé, Santa Maria Salomé e Santa Sara, a santa padroeira dos ciganos, Maria Madalena teria fugido da Palestina após a crucificação de Jesus (STARBIRD, 2006). Segundo a tradição, desembarcaram na cidade de Saintes-Maries-de-la-Mer, onde uma igreja foi erguida em homenagem a Santa Sara, e há também outra hipótese que sugere que Santa Sara teria acolhido os santos desembarcados. Após sua chegada à França, Maria Madalena e São Máximo percorreram juntos a região provençal realizando um intenso trabalho de evangelização, difundindo os ensinamentos de Jesus Cristo.

Ao finalizar sua intensa jornada de evangelização na região provençal, Maria Madalena escolheu recolher-se no coração da colina de Sainte Baume, onde passou seus últimos anos em reclusão e contemplação. Esse período de reclusão é envolto por diversas lendas e tradições que acrescentam mistério e significado à sua presença na região.

Segundo relatos tradicionais, Maria Madalena viveu em uma gruta natural na colina, dedicando-se à oração, meditação e penitência. Durante seu recolhimento, acredita-se que ela tenha sido sustentada milagrosamente por anjos, que lhe providenciavam alimentos enquanto se dedicava à elevação espiritual. O episódio da elevação aos céus e da alimentação angélica de Madalena é atestado como tendo ocorrido no sul da França, especificamente em Saint-Baume, que em provençal significa “santa caverna” (BARBAS, 2008, p. 101).

Ao retirar-se para um local ermo, geograficamente situado na Provença, reforça-se a valorização da vida contemplativa de Maria Madalena, estabelecendo uma segunda ligação com o sonho, a revelação e o êxtase, que podem ser considerados pouco ortodoxos, possuindo influências cátaras ou gnósticas. O fato de Madalena ser levada aos céus para se alimentar diariamente pode ser interpretado como uma forma de evitar que sua penitência fosse associada ao vegetarianismo e ao jejum característicos dos cátaras, assim como para prevenir que o êxtase fosse relacionado às visões próprias da revelação gnóstica. (BARBAS, 2008, p. 94).

Durante a Idade Média, Maria Madalena foi considerada uma figura que realizava uma série de eventos milagrosos, como devolver a visão aos cegos, a fala aos mudos e o movimento aos paralíticos, milagres que também são atribuídos a Cristo. Assim, acreditava-se que, por meio dela, os fiéis poderiam encontrar cura, libertação dos pecados, amor divino, lágrimas e remissão (SILVA, FORTES, CARVALHO, PEREIRA, FREITAS, 2002 p. 23). Além disso, há registros de milagres atribuídos a Maria Madalena durante seu período de reclusão, que incluem curas de enfermos e

conforto espiritual aos necessitados. Uma tradição associada à sua imagem representa-a como uma mulher de longos cabelos, que a cobriam, simbolizando humildade e penitência (BARBAS, 2008 p. 120).

SILVA, FORTES, CARVALHO, PEREIRA e FREITAS (2002, p. 29) descrevem que, na *Legenda Áurea*, durante trinta anos, os anjos levavam Maria Madalena ao céu sete vezes por dia para assistir aos ofícios celestiais. Ao final desse relato, é descrito que Maria Madalena, ao sentir que a morte se aproximava, dirige-se a uma igreja para comungar antes de se reencontrar com o Senhor. De acordo com essas tradições, ela teria recebido uma revelação especial sobre o momento de sua morte, o que seria uma manifestação da graça divina concedida a ela em razão de sua proximidade espiritual com Deus.

A colina que abriga a gruta está localizada a 21 km ao sul da cidade de Saint-Maximin-la-Sainte-Baume, onde se encontra a imponente basílica de Santa Maria Madalena na Provence, reverenciada como o terceiro santuário do cristianismo e importante local de culto para os devotos da santa.

Considerações finais

Ao concluirmos este estudo sobre Maria Madalena e sua presença marcante na devoção medieval francesa, é possível observar como sua figura vai além dos relatos evangélicos, consolidando-se como um símbolo poderoso de fé, redenção e espiritualidade. Sua trajetória, reinterpretada ao longo dos séculos, reflete uma busca por valores espirituais e uma revalorização do papel feminino no cristianismo. Maria Madalena não apenas testemunhou a ressurreição de Cristo, sendo a primeira a anunciar a nova vida, mas também personificou o amor e a perseverança, qualidades que a elevaram a uma posição de respeito dentro das tradições cristãs.

Além disso, a devoção a Maria Madalena em locais de peregrinação como Vézelay e Saint-Maximin-la-Sainte-Baume revela o poder feminino na experiência religiosa, promovendo uma imagem de mulher forte, espiritualizada e próxima do divino. Esses locais, impregnados de lendas e milagres, transformaram-se em pontos de encontro entre o terreno e o sagrado, onde a presença de Maria Madalena oferecia aos devotos um elo tangível com o mundo espiritual e uma fonte de inspiração. A contínua veneração a este ícone marcante atesta a força e a resiliência do poder feminino na fé, além de desafiar as narrativas tradicionais que tendem a minimizar a importância de sua participação ativa no ministério de Jesus.

Este trabalho reafirma a relevância de Maria Madalena como uma apóstola e discípula, resgatando seu legado e promovendo uma visão que enaltece o papel feminino na formação e disseminação dos valores cristãos. Dessa forma, Maria Madalena emerge não apenas como um ícone religioso, mas como uma representação duradoura da força e profundidade do sagrado feminino, cuja presença intemporal desafia os séculos e reafirma o poder espiritual das mulheres na história, inspirando gerações na busca por transcendência e compreensão do divino.

Referências

- ANÔNIMO. *Vie de Sainte Marie Madeleine en Vers Provençaux*. In: CHABANEAU, Camille (Ed.). *Sainte Marie Madeleine dans la Littérature Provençale*. Paris: Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, Libraires Éditeurs, 1886.
- ATELIER, Agnaldo Burgos. *Apócrifos da Bíblia*. Aureum Seculum Redivium, 2004.
- BARBAS, Helena. *Madalena - História e Mito*. Lisboa: Editora Esquilo Edições e Multimédia, lda. 2008.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, SP: Paulus, 2002.
- BLANCO, Patrícia. *Maria Madalena era “uma mulher rica”, não uma prostituta*. El País, 03 agosto 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/02/cultura/1533237261_768771.html . Acesso em: 04 maio 2024.
- CÁCEGAS, Frei de Luís de. *Vida de Frei Bartolameu dos Mártires*. Tomo I. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1763.
- DOS SANTOS, Ana Pinheiro. *Maria Madalena no Cristianismo Primitivo*. Anagrama, v. 1, n. 1, p. 1-18, 2007.
- GOMES, Giovanna. *Do Crânio ao Osso do Pé: As Relíquias de Maria Madalena*. Aventuras na História. 2023. URL: <https://abrir.link/bAzXo> Acesso em: 04 jan. 2024.
- HAAG, Michael. *Maria Madalena: Da Bíblia ao Código Da Vinci: companheira de Jesus, deusa, prostituta e ícone feminista*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 1997.
- King, Karen L. *O Evangelho de Maria Madalena: Jesus e a Primeira Mulher Apóstola*. Santa Rosa: Polebridge Press, 2003.
- PEREIRA, Maria Fernando Birrento. *Maria Madalena e o feminino na construção da Igreja Católica*. 2011. Dissertação (Mestrado em Estudos sobre Mulheres) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011.

- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; FORTES, Carolina Coelho; CARVALHO, Fabrícia Angélica Teixeira de; PEREIRA, Maria Cristina Correia Leandro; FREITAS, Shirlei Cristiane Araújo. *Vida de Santa Maria Madalena: texto anônimo do século XIV*. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- SMETH, Ch. de. *Gestes des évêques de Cambrai de 1092 à 1138*¹. Paris: Société de l'Histoire de France, 1880
- STARBIRD, Margaret. *Maria Madalena e o Santo Graal: a mulher do vaso de alabastro*. 1. ed. Rio de Janeiro: Sextante/GMT, 2004.
- TOMASSO, Wilma. *Maria Madalena: História, Tradição e Lendas*. São Paulo: Paulus Editora, 2020.
- VERHOEVEN, M. C. J. *Appropriation and Architecture: Mary Magdalene in Vézelay*. 2016.

Narrativa e Historiografia: uma análise do relato da Cidade de Goiás no século XIX na visão do viajante Saint-Hilaire

Pollyana Custódia Ferreira Santos¹

Introdução

Dentro do contexto historiográfico diversas são as percepções obtidas de um mesmo objeto por meio de análises baseadas em arcabouços teóricos, que por sua vez priorizam determinados aspectos que influenciaram e/ou influenciarão as pesquisas que por elas se fundamentam. O que resulta em um leque de visões de um mesmo assunto ou objeto pesquisado, demonstrando uma diversidade nas pesquisas científicas, todavia, tal multiplicidade originou de mesmo modo duras críticas a Historiografia enquanto área científica.

Visto que, esta em suas conclusões não são fixas e muito menos incontestáveis, em função de que as chamadas narrativas empregadas podem cair em desuso ou mesmo serem contestadas posteriormente. Assim, uma mesma obra pode ser lida e interpretada de determinada forma a depender da época e base teórica usada como filtro de visão.

A partir dessa contextualização, e como dito anteriormente possuindo um arcabouço teórico consistente se pode analisar uma determinada obra e por conseguinte, a narrativa presente nesta com mais precisão e seriedade necessárias na ciência. Assim, tendo como pressupostos teóricos as considerações de Hayden White (1995), Walter Benjamin (1987),

¹ Mestranda em História pelo Programa de Pós – Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-GO.

Roger Chartier (2001), e Paul Ricoeur (2011), os quais descrevem todo o processo de elaboração da narrativa histórica e, consequentemente ressaltam a se terem quanto a estas.

Portanto, a presente análise se restringirá a narrativa presente no relato de viagem do francês August de Saint-Hilaire, de título *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela Província de Goiás*, se detendo, no trecho o qual o autor descreve a Cidade de Goiás e seu entorno no século XIX. Demonstrando em como a narrativa deste viajante estrangeiro pode estar permeada de sua então percepção de mundo, um olhar do outro sobre o outro por assim dizer.

Ou mesmo, como supõe Enrique Dussel (1993) no próprio título de sua obra, seria uma sobreposição ou encobrimento da história, da vivência e da perspectiva do outro, aqui se referindo ao livro *1492: O encobrimento do outro - A origem do mito da modernidade*, o qual o autor entre outros pontos traz um estudo da forma como o colonizador construiu uma narrativa que justificasse a invasão, os massacres e a escravização dos povos originários das Américas ao longo do período das Grandes Navegações.

Especificando assim, este olhar do europeu sobre os colonizados, e assim sendo um exemplo de texto crítico acerca de narrativas de europeus sobre as Américas, o qual pode auxiliar o desenvolvimento deste estudo. Visto que, a fonte utilizada é datada da Idade Moderna e foi escrita por um europeu sobre o interior do Brasil, país este que foi vastamente invadido, explorado, teve seus povos nativos massacrados e escravizados e ademais, sendo destino e ponto de comércio do tráfico dos povos africanos escravizados, semelhantemente, ao contexto que Dussel (1993) analisou.

A narrativa histórica: definições, características e contestações

Seguindo a perspectiva de Certeau, (1982, p. 25) “a história oscila, então, entre dois pólos, por um lado, remete a uma prática, logo, a uma realidade, por outro é um discurso fechado, o texto que organiza e encerra um modo de inteligibilidade”. Portanto, a história não se restringe ao fato e/ou os documentos históricos, ela se faz de mesmo modo ou similarmente na pesquisa científica e de seu resultado, o artigo, a monografia, a dissertação e a tese. Assim, consequentemente a narrativa ou discurso, como alguns teóricos se referem, remete a um ponto essencial na pesquisa científica histórica, sendo fonte de críticas e pesquisas.

Visto que, Ricoeur (2011, p.134) ao indicar em sua tese acerca da História e a Narrativa se diferencia amplamente uma da outra em determinado momento. Em que este afirma, “pelo recuo da história narrativa à negação de qualquer laço entre

história e narrativa [...]” e a outra “estabeleceria entre história e narrativa uma relação tão direta como aquela, por exemplo, da espécie ao gênero e uma continuidade diretamente legível entre o tempo da ação e o tempo histórico”. Assim, o autor expõe que a narrativa e a história, em alguns momentos de acordo com a tese, estas possuem uma maior ou menor ligação entre ambas.

Afim de contrapor tal visão de indefinição entre história e narrativa o autor Certeau (1982, p. 35), apontou que houve uma revolução, do que ele se refere de “fazer histórico ao dado histórico” e qual, esta transformou “a pesquisa de um sentido desvendado pela realidade observada, em análise das opções ou das organizações de sentido implicadas por operações interpretativas” Certeau (1982, p. 35).

Ou seja, o emprego de determinada narrativa em uma pesquisa histórica se baseia na análise das opções de sentido e desenvolvimento de frases, parágrafos e textos que supram a necessidade da interpretação pretendida previamente. A exemplo de Bresciani (1986) ao afirmar como se elaborou as representações literárias acerca das cidades no século XIX, expõe a forma como se pode desenvolver determinada narrativa a depender do objeto pesquisado.

A elaboração literária da imagem da grande cidade percorreu avaliações diferenciadas das condições e experiência de vida urbana. O conjunto dessas representações, fortemente marcado pelo uso das metáforas da natureza e dos movimentos mecânicos sugerem a dificuldade para nomear o que nelas ocorria. Teceram também as imagens monstruosas das grandes cidades intimamente vinculadas à condição de lugar e símbolo da modernidade. (Bresciani, 1986, p. 213)

A se adicionar a definição da relação entre a Historiografia e a narrativa, a perspectiva de Ricouer (2011, p.134) propõe sua tese se assenta “[...] na asserção de um laço indireto de derivação pelo qual o saber histórico procede da compreensão narrativa sem nada perder de sua ambição científica”. Assim sendo, a existência de uma narrativa previamente elaborada, não exclui o caráter científico quando esta, está presente na pesquisa histórica. Este mesmo autor ainda afirma que “reconstruir os laços indiretos da história com a narrativa é finalmente trazer à luz a *intencionalidade do pensamento histórico* pela qual a história continua a visar obliquamente ao campo da ação humana e à sua temporalidade de base” (Ricouer, 2011, p. 134).

Em complemento afirmativa de intencionalidade presente na narrativa, Certeau (1982) apontou que a narrativa, a qual ele se refere como discurso, não é isolada muito menos, sem intencionalidade dentro do processo científico ao se buscar a explicação de documentos e fenômenos.

Estes discursos não são corpos flutuantes em um englobante que se chamaria a história (o “contexto”!). São históricos porque ligados a operações e definidos por funcionamentos. Também não se pode compreender o que dizem independentemente da prática de que resultam. De maneiras diferentes aí existe uma boa definição de historiografia contemporânea (mas também da teologia, - inclusive e particularmente a mais tradicional). De qualquer maneira uma e outra serão apreendidas nesta articulação entre um “conteúdo” e uma operação. Além do que esta perspectiva caracteriza, hoje, os procedimentos científicos, por exemplo, aquele que, em função de “modelos”, ou em termos de “regularidades”, explica os fenômenos ou documentos, tornando manifestas regras de produção e possibilidades de transformação. (Certeau, 1982, p. 24)

Apesar desta finalidade valiosa da narrativa na Historiografia como apontada pelas observações anteriores, o autor Walter Benjamin (2011, p. 200) afirmou como em um certo período esta esteve em declínio em razão da extinção da sabedoria. A qual, seria a “substância viva” necessária a narrativa em sua dimensão utilitária de aconselhar os leitores, visto que segundo ele a verdadeira natureza da narrativa “[...] tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária”. Portanto, nesta visão do autor a falta de sabedoria impossibilitaria a narrativa de cumprir sua finalidade.

O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção. Porém esse processo vem de longe. Nada seria mais tolo que ver nele um “sintoma de decadência” ou uma característica “moderna”. Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas. (Benjamin, 1987, p. 200-201)

Afim de justificar e exemplificar este declínio da narrativa Benjamin (2011, p.201), aponta “(...) o surgimento do romance no início do período moderno” como o fator que culminaria na morte dela. Com as transformações sociais, em destaque a ascensão da burguesia segundo a qual, diversos estudiosos afirmaram ser um dos agentes de modificação cultural, econômica e social, o autor defende de mesmo forma que o romance, substituiria a narrativa, este também foi substituído devido a consolidação dessa classe social. E “essa nova forma de comunicação é a informação” (Benjamin, 2011, p. 202), assim sendo a narrativa ainda não retoma ao estrelato.

Com a narrativa que perde o seu posto como fonte de comunicação, o romance tem o seu destaque, todavia, também não permanece nele e então a informação

assume o posto, se teve neste contexto, se baseando na perspectiva de Benjamin (1987) uma desvalorização e apagamento da narrativa. Dado que, primeiramente sua finalidade é retirada, depois a própria narrativa é de certa forma substituída.

Tal concepção, pode ser considerada exacerbada, entretanto a análise feita pelo autor que alguns pontos devem serem considerados, pois este expôs os déficits presentes na narrativa no cenário em questão, como o distanciamento desta com a realidade vigente, a linguagem arcaica e o emprego em suma de uma mera descrição dos fatos, ficando com outros meios de comunicação a incumbência de atrair e envolver o leitor de modo prazeroso.

Contudo, alguns teóricos rebatiam esta percepção de que a narrativa se afastou da Historiografia, e que em um dado período esta após reformulações, quanto a metodologias, fontes e abordagens, havendo o seu fortalecimento na pesquisa histórica. Nisto, cabe citar Chartier (2001) que contestou firmemente esta visão, principalmente quanto críticas do autor Hayden White (1995) em sua obra *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*, a qual conferia a pesquisa histórica a categoria de Literatura e não uma ciência.

Roger Chartier também mostra quão ilusório é o debate em torno do “ressurgimento da narrativa”, quando, para ele, como poderia haver “ressurgimento” ou retorno onde jamais houve partida nem abandono? Segundo Chartier, existe um deslocamento, mas este é de outra ordem, já que as “micro-histórias” não empregam as mesmas construções discursivas das grandes narrações da história global ou dos relatos estatísticos da história quantitativa. (Carvalho, 2001, p. 267-268)

Em relação as observações tecidas por White (1995), estas abalaram o meio científico tendo que como citado anteriormente, ele ao longo de sua argumentação em uma análise minuciosa do texto historiográfico afirmado, que a forma como o historiador utiliza das mesmas técnicas, escolhas de semânticas e de figuras de linguagem, as quais um literato faz uso na elaboração de seus textos.

Ademais, em como a narrativa historiográfica está permeada das concepções de seu autor, assim sendo o ofício de historiador não se distingue no ofício do escritor literato, uma vez que, este ao narrar uma história fictícia ou baseada em fatos reais, intencionalmente ou não, projeta nestas suas percepções de mundo. Assim, este autor faz a seguinte afirmação no prefácio de seu livro intitulado *Meta-história – A imaginação histórica do século XIX*,

Nessa teoria trato o trabalho histórico como o que ele manifestamente é: uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa. As histórias (e filosofias da história também) combinam certa quanti-

dade de “dados”, conceitos teóricos para “explicar” esses dados e uma estrutura narrativa que os apresenta como um ícone de conjuntos de eventos presumivelmente ocorridos em tempos passados. Além disso, digo eu, eles comportam um conteúdo estrutural profundo que é em geral poético e, especificamente, linguístico em sua natureza, e que as vezes do paradigma pré-criticamente aceito daquilo que deve ser uma explicação eminentemente “histórica”. (White, 1995, p. 11).

Apesar das críticas feitas por White (1995) é inegável que estas são fundamentadas e não estão em total desacordo com a o ofício de historiador e a narrativa histórica. Entretanto, existem outros pontos que devem serem considerados nesta discussão, como as contribuições da Escola Metódica, esta que ao se referir as normas que o historiador deveria seguir ao desenvolver uma pesquisa, ele precisaria exercer a neutralidade quanto a seu objeto de pesquisa.

A história científica, portanto, seria produzida por um sujeito que se neutraliza enquanto sujeito para fazer aparecer o seu objeto. Ele evitará a construção de hipóteses, procurará manter a neutralidade axiológica e epistemológica, isto é, não julgará e não problematizará o real. [...] o historiador deve se manter isento, imparcial, emocionalmente frio e não se deixar condicionar pelo seu ambiente sócio-político-cultural. (Reis, 2006, p. 10)

Portando, suas ideais acerca dele não deveriam estarem presentes no texto final da pesquisa. É certo que, ao longo da Historiografia, e exemplificado nas afirmações de White (1995), isto se concluiu como inviável em sua totalidade, ainda assim, é uma norma almejada pelos profissionais da área e imprescindível ao processo científico.

Outro ponto, diz respeito a afirmação de que o texto historiográfico é somente mais uma forma de literatura, apontada também por White (1995) e outros críticos da História. Em que segundo estes, o historiador por se valer de elementos comumente presentes em obras literárias, este texto final na pesquisa historiográfica seria considerado, portanto, uma obra literária. Afim de fundamentar essa visão, White (1995) fez a seguinte a exposição a respeito dos elementos utilizados por historiadores e sendo características da literatura,

Dentro de cada uma dessas diferentes estratégias identifico quatro possíveis modos de articulação pelos quais pode o historiador alcançar uma impressão explicativa de tipo específico. Para os argumentos há os modos do formismo, do organicismo, do mecanismo e do contextualismo; para as elaborações de enredo há os arquétipos da estória roma-

nesca, da comédia, da tragédia e da sátira; e para a implicação ideológica há as táticas do anarquismo, do conservantismo, do radicalismo e do liberalismo. (White, 1995, p. 12)

Ademais, este autor ainda aponta que “[...] um pensador da história escolhe as estratégias conceituais com que irá explicar ou representar seus dados, neste nível, acredito, o historiador realiza um ato essencialmente *poético* [...]” (White, 1995, p. 12) sendo que essa linguagem poética estaria classificada entre “metáfora, metonímia, sinédoque e ironia” (White, 1995, p. 12). Entretanto, Chartier (2001) contesta tal argumentação, como exposto por Reis (2006) no trecho a seguir,

Chartier afirma que, mesmo que o historiador escreva em forma “literária”, o historiador não faz literatura, e isso, por causa do fato de sua dupla dependência, dependência em relação ao arquivo, portanto, em relação ao passado do qual este é a pegada, dependência quanto aos critérios técnicos relativos a seu ofício. (Reis, 2006, p. 268)

À vista disso, a narrativa histórica se revela como fonte de diversas discussões, quanto a sua metodologia, conteúdo e ao ofício de historiador, sendo contestada e até mesmo desqualificada como ciência, devido a diversidade de abordagem, objetos e fontes de estudo, e ainda mais por sua adquirida proximidade com a literatura. Mas o fato que é seguro nesta, reconhecido por teóricos, que mesmo que determinada narrativa de fenômeno e/ou documento histórico possa ser revisada ou mesmo contestada posteriormente, a narrativa histórica detém a pretensão de verdade. Assim, divergindo de uma obra literária que necessariamente não almeja tal finalidade.

Reforçando e incentivando a pesquisa histórica, apesar das críticas recorrentes a respeito da Historiografia como ciência, Reis (2006, p. 268), declara que “pensar e praticar a história como um conhecimento crítico, carregado de significados é uma exigência essencial desse início de século”. Esse mesmo autor ainda destaca em sua exposição, que se deve “rejeitar a ideia de que o passado seria já constituído como objeto científico, totalizante e unívoco é uma necessidade” (Reis, 2006, p. 268), pois ora, a pesquisa histórica se faz na problematização, no pensamento crítico e no olhar observador do historiador sobre fenômeno e/ou documento histórico.

A Cidade de Goiás na narrativa do viajante August de Saint-Hilaire

Após esta exposição de argumentos defensores e contrários a narrativa histórica e tendo assim, algumas considerações a cerca desta, este estudo irá se restringir a

uma análise do trecho da obra *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela Província de Goiás*, do francês August de Saint-Hilaire, a qual ele descreve a Cidade de Goiás que ele visitou no século XIX. Este texto tendo a primeira edição em 1847, porém a versão a ser estudada se refere a segunda edição de 1937.

Nessa narrativa, que diz respeito aos relatos das viagens que Saint-Hilaire (1937) fez a várias, então chamadas províncias do período do Brasil Império, este viajante descreve e expõe suas percepções frente aos locais os quais visitou. Em sua passagem pela Província de Goiás, Saint-Hilaire (1937) visitou diversos povoados importantes como Corumbá, Meiaponte, Jaraguá, Ouro Fino, Ferreira e a Cidade de Goiás, que neste momento se chamava Villa Boa e era a capital da província.

De antemão, no prefácio da obra o autor exprime indícios da forma como será a lente de observação que este irá fazer uso no decorrer da narração. No trecho em questão, Saint-Hilaire (1937, p. 09) expõe, “[...] estimulado pelos votos dos viajantes de todas as nações, encorajado sobretudo pelos brasileiros, [...] admirados frequentemente, é forçoso dizê-lo, de não encontrarem, em uma nação em embrião, os recursos numerosos que lhes oferecem² suas pátrias”.

Neste fragmento do texto, e em outros mais que serão citados posteriormente, é possível identificar um olhar do europeu sobre a cultura, a economia e a sociedade brasileira, esta oriunda de tempos de colonização, exploração e escravidão. A qual Neto (2003, p. 153) afirma que este seria um “olhar educado”, que se alicerçava na concepção de um modelo idealizado, sendo nesse contexto o país de origem do viajante para se analisar o outro, o não europeu.

O “tour pedagógico” dos séculos XVII ao XIX permitiu ao europeu ir criando uma identidade nacional retratava seu próprio país a partir de um modelo idealizado, e é com este mesmo olhar educado que ele vai analisar e descrever o outro. Daí surgirem nos textos científicos e literários o belo, o pitoresco e o sublime como categorias estéticas descrevendo e classificando o desconhecido, o exótico, o outro (Neto, 2003, p. 153).

Outro trecho ainda no prefácio, assegura a presença de um “olhar educado” de Saint-Hilaire (1937) para com a Província de Goyaz³ da forma como aponta

2 Grafia presente na fonte.

3 Nomenclatura utilizada no período referido. Tida, como oriunda do nome de uma etnia de povo originário denominados “goyazes”, “guayazes”, “guaiás”, “guoyá”, “goyá” ou “goiá”. Estes que estariam assentados “[...] no Mato Grosso goiano, concretamente às margens da nascente do rio Vermelho nas vizinhanças da Serra Dourada, região escolhida como a paragem ideal para a fundação do Arraial ou Povoado de Sant’Anna por Bartolomeu Bueno da Silva, o filho” (Quintela, 2003, p. 153), que posteriormente vira a ser chamado de Vila Boa e Cidade de Goiás, respectivamente.

Neto (2003). Nele o autor simultaneamente expressa a qual ponto de partida sua análise se inicia e exalta essa escolha. E de mesmo modo, corrobora com os apontamentos já referenciados, das escolhas as quais o autor pode realizar previamente e/ou no decorrer da escrita e ainda consciente exposto por Chartier (2001) ou mesmo, inconsciente defendido por White (1995). No fragmento a seguir o viajante expõe sua escolha,

Quando comecei a viagem a Goyaz já gosava de uma grande vantagem, a de encontrar, entre as minhas recordações, termos de comparação diferentes dos que me poderiam fornecer a Allemanha e a França, paizes elevados ao mais alto grão de esplendor pelos esforços de uma longa ser'e de gerações. (Saint-Hilaire, 1937, p. 09-10)

É cabível apontar que, Saint-Hilaire (1937) ao exaltar estas nações europeias e relacionando com o outro trecho citado anteriormente, em que ele menciona o Brasil como “uma nação embrião” denota um certo menosprezo pela história brasileira. Visto que, é comprovado por variados estudos arqueológicos, antropológicos e históricos, a diversidade e complexidade das populações de povos autóctones que residiam no território que na atualidade é nomeado Brasil.

Assim, o uso de tal terminologia, desconsidera as culturas ‘de uma longa série gerações’, como o autor afirma ao se refere as nações europeias, destes povos autóctones. O que pode ser visto como a percepção expressada por Dussel (1993) de ‘encobrimento do outro’, ou seja, uma sobreposição de uma cultura sobre o outro, que esconde, retira intencionalmente o protagonismo de uma cultura e/ou sociedade em detrimento de outro, nesse contexto a história brasileira em favor da europeia.

Vale ressaltar, que Saint-Hilaire (1937) era um homem de seu tempo, assim sendo, dificilmente pensaria e agiria de modo discrepante das concepções propagadas em seu período. E também não é concernido a este estudo ser um juízo de valor do assunto, e somente interessando ao escopo desta análise uma exposição crítica e fundamentada quanto a narrativa da fonte utilizada.

Ao dar início ao relato a sua passagem pela Província de Goyaz no Capítulo XX, intitulado “Villa Boa ou a capital de Goyaz”, Sant-Hilaire (1937) narra em breve trecho uma contextualização da história de fundação e transformações ocorridas acerca da Cidade de Goiás. Em seguida, ele descreve a localização geográfica da cidade e as dificuldades de comunicação e locomoção com o restante do país.

[...] pois que essa cidade, localizada por 16° 10' lat. S., a 200 leguas da costa, em um districto estéril, longe de todos os rios actualmente navegáveis, comunica-se difficilmente com as outras partes do imperio

brasileiro: não tem nem mesmo a vantagem de uma grande salubridade, e seria abandonada em pouco tempo si não fosse a residência de todas as autoridades da província. (Saint-Hilaire, 1937, p. 78)

Prosseguindo para a sua observação da paisagem a qual circundava a cidade, este a enaltece. Aos morros Saint-Hilaire (1937, p. 79) diz possuírem “uma bela vegetação”, que devido a não sendo tão vigorosa fornece um aspecto suave. Ainda afirma que, em razão do período de estiagem, este sendo o mês de junho, tornar “a cor do céu, menos bella, aliás, tinha aqui o maior brilho” (Saint-Hilaire, 1937, p. 79). É perceptível nestes trechos, que mesmo o viajante proferindo elogios, ele, porém, de mesma forma apresenta ressalvas. Em exemplo, ele aponta que a vegetação é bela apesar do pouco vigor, ou, a cor do céu é menos bela embora tenha um maior brilho. Assim, o autor elogia, todavia, um elogio contido.

Tal forma de expor suas observações quanto a paisagem, confirma o “olhar educado” que Neto (2003) identificou a respeito deste viajante e outro mais em seu artigo, e já citado anteriormente. Para mais, no fragmento em que Saint-Hilaire (1937, p. 79) afirma que a Serra Dourada⁴ possuía um cume “[...] nivelado, e os flancos nus e cinzentos produzem na paisagem um effeito pittoresco”, demonstra sua percepção de beleza, que perpassa filtro das sensibilidades e a estética europeias. As quais, foram descritas e analisadas nas teorias de Kant e Burke, como também declara Neto (2003).

Quanto constituição da Cidade de Goiás Saint-Hilaire (1937) retrata uma cidade que possuía em seu traçado urbanístico o Rio Vermelho, que a cortava ao meio. Tendo desta forma sobre este, três pontes feitas de madeira que interligavam as duas partes da cidade. Indica também, o número existente de igrejas, que ao se valer de outras fontes, expõe o total de oito, sendo elas igrejas de Sant’Anna, Rosario, Boa Morte, Carmo, São Francisco de Paula, Nossa Senhora da Abadia, Nossa senhora da Lapa e Santa Barbara. Entre estas, algumas atualmente são tombadas pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) e de mesma forma descritas no conjunto arquitetônico da cidade e conseqüentemente são reconhecidas pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) como Patrimônio da Humanidade.

Ao narrar as ruas Saint-Hilaire (1937, p. 80) retrata que eram “[...] largas e em geral bem traçadas, são quasi todas pavimentadas: mas o são muito mal”. Já, sobre

4 Atualmente confere a um parque estadual localizado entre os municípios de Cidade de Goiás, Mossâmedes e Buriti de Goiás. O Parque Estadual Serra Dourada é uma área de preservação que possui vários atrativos e pontos de beleza cênica como cachoeiras, afloramentos rochosos e diversidade de cobertura vegetal e faunística, constituindo-se como um patrimônio ecológico para o Estado de Goiás.

as moradias declara que existiriam 900, construídas a partir “[...] de argamassa e madeira, bastante altas para a região, porém pequenas, totalmente caiadas na frente e cobertas de telhas; varias dellas têm um andar além do rez-de-chão, e algumas janelas guarnecidas de caixilhos feitos de talco [...]” (Saint-Hilaire, 1937, p. 80). Que ao se ressaltar a dificuldade de locomoção e assim, de fornecimento de produtos e materiais mais nobres que tinham acesso que residia no litoral, justificam o uso destes materiais de construção mais abundantes na região.

Outros locais e edifícios públicos importantes na Cidade de Goiás que foram descritos por Saint-Hilaire (1937) consistiram-se no Palácio do Governador, a Casa de Fundição, a Praça do Coreto (neste período nomeada Terreiro do Paço), a Câmara Municipal e Quartel, e por fim o Largo do Chafariz, que na obra foi identificado como uma praça que possuía um chafariz, assim relatados no seguinte trecho,

Existem em Villa Boa duas praças bastante importantes, que têm a forma de um triangulo irregular. Varios edificios publicos, o palacio do governador, a casa da *contadoria* (Repartição de fazenda), a *casa da fundição*, a igreja parochial, outra igreja muito menos importante, ornã a primeira dessas duas praças, que chamam *terreiro do paço*. A segunda, que é a maior, está localizada em uma das extremidades da villa. A camara municipal (*casa da camara*) e o quartel dão para essa praça, em cujo centro ha um chafariz. Este ultimo pareceu-me ser de architectura abaixo do mediocre, porém, ao menos não tem aspecto ridiculo. (Saint-Hilaire, 1937, p. 80-81)

Como observado ao final do fragmentado anterior, Saint-Hilaire (1937) concebe de modo evidente a sua suposta concepção de superioridade cultural e intelectual, ao proferir palavras de menosprezo ao avaliar a arquitetura vilaboense do século XIX. Ademais, ele ainda adverte no parágrafo seguinte que, “Quando falo dos edificios publicos desse paiz, não devemos imanginal-os construcções immensas como os que se veem na Europa: aqui tudo é pequeno, tudo mesquinho, sem elegancia, e mesmo, dizem, sem solidez” (Saint-Hilaire, 1937, p. 81)

Esta descrição da arquitetura urbana inferiorizada da Cidade de Goiás no século XIX elaborada por este viajante europeu, se apresenta divergente da adota no século seguinte para expô-la, principalmente na narrativa presente do Dossiê enviado a UNESCO para fins de reconhece-la como Patrimônio da Humanidade. Neste documento, os quais são apresentadas explicações e diversos detalhes da cidade que fundamentariam a singularidade desta e assim, justificaria seu reconhecimento enquanto Patrimônio da Humanidade. Estão justamente uma narrativa que engrandece os traços arquitetônicos que Saint-Hilaire (1937) menospreza.

A cidade foi construída a partir do largo do Rosário, na margem direita, e do largo da matriz, na margem esquerda. [...] Os bairros do lado esquerdo, margeados pelos morros Dom Francisco e Chapéu do Padre, abrigaram desde a sua origem a igreja paroquial (hoje catedral) de Santana, o palácio do governador, o quartel e a Casa de Fundição (onde o ouro era fundido e pesado). Eles estendem-se pela ampla Praça do Chafariz (com mais de 200 metros de comprimento), que sode suavemente em direção ao morro Chapéu do Padre. [...] O todo compõe um harmonioso conjunto de arquiteturas ao mesmo tempo diferentes, pelo estilo das fachadas, e homogêneas, em razão do tamanho e das proporções das casas. A malha urbana, acima de tudo regular, adapta-se às surpresas do relevo, o que confere a cada rua um aspecto particular e oferece a cada cruzamento vistas surpreendentes. (Trecho extraído do Dossiê: *proposição de inscrição da Cidade de Goiás na lista do Patrimônio da Humanidade*, 1999)

Mesmo ao se deter em relatar sobre habitantes vilaboenses Saint-Hilaire (1937) prossegue com seus parâmetros europeus de análise, exemplificados no fragmento o qual ele afirma a formação dos habitantes se faziam em maioria por “negros e mulatos” (Saint-Hilaire, 1937, p. 82). E que devido ao clima da região ele expõe “[...] não pode ser favorável aos homens da nossa raça; por isso os brancos de Villa Boa estão longe de possuir o aspecto de pessoas sadias, vigorosas e ativas” (Saint-Hilaire, 1937, p. 82).

Saint-Hilaire (1937, p. 86-89) ainda aponta como uma população lasciva que desrespeitava as condutas morais e religiosa cristã em vigor no referido período, em razão segundo o relato, do baixo número de casais possuíam matrimônio, mesmo vivendo em união, o alto consumo de bebidas alcoólicas, a baixa instrução acadêmica dos moradores e os comportamentos autônomos das mulheres da Cidade de Goiás. Em certo momento ao relatar acerca do consumo de bebidas alcoólicas, este aponta que os habitantes “ennervados pela libertinagem, fatigados pelo desleixo, encontram na aguardente um estimulante que, por alguns instantes, os subtrai à apatia habitual, e os impede de sentir a monotonia da existência” (Saint-Hilaire, 1937, p. 88).

Portanto, é identificado nestas passagens do relato do viajante Saint-Hilaire sua escolha de narrativa que parte de pressupostos de concepções europeias de identificação e classificação do outro. A qual, Chatier (2001) apontou ser cabível a um autor realizar, se valendo de estratégias narrativas que se adequem ao que se quer elucidar, e que White (1995) condenou. Considerando que, estes teóricos estavam preocupados com a escrita histórica científica, e este viajante não estava interessado em um método científico em sua escrita, como ele mesmo afirma neste trecho, “esta obra poderá, pois, ser considerada como uma especie de esboço de monographia das regiões que descrevi” (Saint-Hilaire, 1937, p. 11).

Entretanto, cabe ao ofício do historiador, seguindo a consideração de Pereira (2014, p. 15) de não “[...] aceitar de primeira mão aquilo que lhe é dito” e que ele “[...] é aquele investigador que vai colocar o que lhe chega ao conhecimento em questão”, sendo assim, problematizar e debater com fonte e/ou objeto de pesquisa com outras análises e perspectivas.

Considerações finais

Ao se considerar as críticas acerca da narrativa histórica tecidas, aqui em referência as expostas por White (1995), o qual destrinchou o ofício de historiador e o texto produzido por este, afim de comprovar que a História enquanto ciência não se confirmava. Visto que, a narrativa elaborada pelo historiador se valia dos mesmos processos e normas que um literato estava sujeito, consequentemente esta se tratava de uma literatura e não uma ciência. Contudo outros autores em suas obras divergiram desta concepção e defenderam a História como ciência, entre eles Certeau (2002), Ricouer (2011) e Chartier (2001) como já citado em momento anterior.

Com este debate e, portanto, a partir das considerações apresentadas é possível o historiador estar ciente das ponderações e normas necessárias a pesquisa histórica, tendo e/ou aprimorando seu olhar crítico para com objeto ou documento histórico. Portanto, ao se conceber uma análise da fonte história proposta neste artigo, citado o relato de viagem de August de Saint-Hilaire, de título *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela Província de Goiás*, se detendo a passagem que narra sua estadia na Cidade de Goiás no século XIX, então Vila Boa, é cabível propor alguns apontamentos.

É inegável a importância desta obra para a historiografia goiana, enquanto texto que retrata a vivência, as cidades, os povoados e fazendas no interior de Goiás no século XIX. Porém, sua leitura/estudo e possível propagação de informações devem serem analisadas criticamente, visto que, como concluído a narrativa do viajante Saint-Hilaire (1937) esta perpassa pelo olhar de um homem europeu formado por percepções eurocêntricas de análise do outro. As quais, nos séculos seguintes foram questionadas e refutadas, algumas presentes no decorrer deste artigo.

Referências

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas, 3ª ed., Trad. Sergio Paulo R. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

- BRESCIANI, M. S. M. Século XIX: a elaboração de um mito literário. *História: Questões e Debates*. Curitiba, 7(13):209-244, dez.1986.
- CERTEAU, Michel de. *A operação historiográfica*. In: A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- CHARTIER, Roger. Uma crise da história? a história entre narração e conhecimento. In: PESAVENTO, Sandra (org.). *Fronteiras do milênio*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2001.
- DOSSIÊ: proposição de inscrição da Cidade de Goiás na lista do Patrimônio da Humanidade. Goiânia: Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: Fundação Cultural Pedro Ludovico Teixeira, 1999. 1 CD-ROM.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- NETO, M^a Cristina N. Ferreira. O Olhar Analítico de um Observador Vigilante. *História Social*. Campinas/SP. No. 10, 149-179, 2003.
- PEREIRA, Airton dos Reis. A Arte de Inventar o Passado: a presença da retórica no campo da historiografia. *Ribanceira* – Revista do Curso de Letras da UEPA. Belém. Vol. I. Num. 3. Jul.- Dez. 2014.
- QUINTELA, Antón Corbacho. O topônimo “Goyaz”. *Signótica*, v.15, n. 2, p. 153-172, jul./dez. 2003. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/sig/article/view/16216/9877>
- REIS, José Carlos. *A História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tempo e narrativa - Vol. 3: O tempo narrado, de Ricoeur, Paul. Editora Wmf Martins Fontes Ltda, 2011.
- SAINT-HILAIRE, August de. *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela Província de Goiás*. 2º vol. (Brasílica eletrônica) <http://brasilianadigital.com.br/obras/viagem-as-nascentes-do-rio-sao-francisco-e-pela-provincia-de-goias-2-vol>.
- WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. Trad. José L. De Medo. 2 ed. São Paulo: Edusp, 1995, p. 17-56. <https://goias.gov.br/meioambiente/parque-estadual-da-serra-dourada-pesd/>

O diário do Burguês de Paris. Ritos e conflitos urbanos nas primeiras décadas do século XV

Fabiano Fernandes¹

O conjunto de narrativas intitulado de um diário de um burguês de Paris ocupa um lugar singular no âmbito das fontes narrativas do Final da Idade Média para o reino de França. O autor permanece um personagem desconhecido, a despeito de sua narrativa apresentar algumas informações indiretas sobre o seu perfil no contexto da sociedade parisiense da primeira metade do século XV. Nas cópias atualmente existentes páginas foram arrancadas, o que dificulta bastante a possibilidade de obter maiores informações.

Todavia, consideramos que a questão da autoria não é a mais importante, sobretudo tratando-se de um texto permeado de oralidade, atravessado por “boatos” e de outros tantos traços da memória coletiva que extrapolam a possibilidade de controle sistemático de um único indivíduo. É certo que há uma seleção de quais boatos deveriam ser transcritos, de quais questões deveriam ser evidenciadas ou silenciadas, mas em nenhuma época o narrador é senhor absoluto de seu texto.

O que gostaríamos de acrescentar é a grande dificuldade metodológica que encontramos em enquadrar este texto em algum gênero mais familiar para os historiadores da atualidade. Trata-se, em certa medida, de uma memória cuja preocupação com sua inserção imediata no debate político dá ao texto um tom algo singular. Neste texto, a escrita tem uma importância secundária, visto que grande parte dele parece apenas oferecer um suporte mais organizado para os debates verbais que ocorriam nas igrejas, claustros ou mesmo na própria universidade.

¹ Professor de História Medieval na Universidade Federal de São Paulo. Uma versão preliminar desse texto foi apresentada há alguns anos na Anpuh e publicada em anais de eventos. Versão que segue é revista e ampliada.

Não possuímos nenhum manuscrito autógrafo da redação original. O mais antigo é justamente da segunda metade do século XV e está no fundo da biblioteca do Vaticano (vat. Reg. Lat. 1923). Este manuscrito, por volta de 1500, pertencia a Jean Maciot, burguês de Paris e proprietário de outro manuscrito, hoje incluso na Biblioteca do Arsenal. Em seguida, o manuscrito passou pelas mãos de Étienne Pasquier no fim do século XVI, pelas mãos do presidente do parlamento chamado Louvet e enfim caiu nas mãos da rainha Cristina da Suécia no século XVII. O manuscrito presente hoje na biblioteca do Vaticano é uma cópia pouco cuidadosa, sem parágrafos e bastante mutilada. Na sua reelaboração, eventos de 1408, por exemplo, aparecem antes de 1405. Da mesma forma, esta cópia comporta numerosas anotações marginais de leitores dos séculos XVI e XVII (Beaune, 1990, p.5-26).

O manuscrito identificado por Delisle em 1893 está atualmente em Oxford (Bodléin, FR. d. 10) e é quase contemporâneo ao manuscrito de Roma. É uma coleção de extratos cobrindo os anos de 1415-1429, todos consagrados a uma ótica extremamente anglófila e enfatiza as vitórias inglesas no continente. Todas as passagens cétricas em relação à Inglaterra foram sistematicamente suprimidas. Em uma data desconhecida estes extratos foram reagrupados junto com o testamento de Marguerite d'Aubigné, esposa de Jean Royrand, senhor de Claye e Brétignolles, morto em 1512 (Beaune, 1990, p.5-26).

As quatro outras cópias existentes são ainda mais tardias, datam do fim do século XVI ou da primeira metade do século XVII, algumas são cópias do chamado manuscrito de Roma (BNF 10145 ou Dupuy 275). Outras são independentes e apresentam textos mais completos. É o caso do BNF 3480 e do manuscrito d'Aix (Méjanes 316) que permitem reconstituir o ano de 1438, extremamente mutilado no manuscrito de Roma (Beaune, 1990, p.5-26). Utilizamos nesse texto uma edição de 1990 que teve grafia atualizada, mantendo, todavia, toda riqueza do léxico original e da sintaxe original.

De fato, ainda que existam sete manuscritos e várias edições, este texto está longe de ter sido um sucesso editorial da Idade Média, através de cópias manuscritas e de edições impressas. A memória que o burguês de Paris vincula é a de uma cidade que buscava sua autonomia de fato em relação ao poder real. O chamado burguês de Paris é o cronista desta cidade em conflitos e recorrentemente em revolta.

Segundo Beaune, o burguês de Paris era provavelmente um clérigo da universidade e provavelmente um doutor em teologia. Suas posições políticas eram em geral convergentes com a instituição e narrava com detalhes ocasiões em que a universidade teve destaque. Existem indícios de que este provável universitário fizesse

parte também do capítulo da catedral de Paris. Da mesma forma, indiretamente é possível deduzir que provavelmente exercia o ofício de simples capelão e, ou cura de paróquias na margem direita do Sena. De fato, nenhuma das funções citadas se opunha, sendo bastante comum neste período da Idade Média o acúmulo de funções eclesiásticas como forma de sobrevivência de clérigos, em particular os da universidade (Beaune, 1990).

A polifonia que sua escrita encena é a dos personagens das ruas, dos que entram pelas portas das cidades trazendo notícias do que o comum supostamente viu e relatou como algo verídico. Neste aspecto, a oralidade é um canal de expressão política extremamente forte. A sua grande maleabilidade e mobilidade podem aglutinar no tempo curto forças de diferentes origens e se tornar o meio de expressão prioritário por ocasião das revoltas urbanas. A dupla face do boato enquanto força política coletiva e matéria-prima de construção de memórias é a temática fundamental na qual o texto do dito Burguês se articula.

Na Paris de 1400 pairava um clima de insatisfação. A condição do povo miúdo não cessava de piorar e, em concomitância, setores da burguesia parisiense ensaiavam um processo de oligarquização. Um pequeno grupo de famílias tendia a se revezar nas principais funções administrativas da cidade, transformando as funções municipais em um meio de honra e proveito. Concomitantemente, os poderosos açougueiros estavam excluídos das funções honradas das magistraturas municipais, o que contrastava com o poder econômico crescente deste grupo, que se tornava politicamente ameaçador, na medida da extensão da rede de seus empregados e dependentes.

A forte endogamia das ricas famílias de açougueiros contribuiu também para reforçar um espírito de corpo que transformava este grupo social em um importante agente da política parisiense. Todavia, estavam afastados dos principais postos da municipalidade. Logo, o caminho escolhido por estas famílias de açougueiros como forma de ascensão social foi a via de fato: a violência (Favier, 1974, p.145 e 146).

A partir de 1402, os conflitos entre Felipe, o Ousado, e Luís de Orleans se intensificam e Paris é a arena privilegiada das disputas principescas, por seu papel na administração, por sua importância como centro econômico, por seu peso cultural e político no âmbito da Cristandade. De 1402 em diante, Luís de Orleans -irmão do rei e seu sucessor presumível caso o estado de saúde mental do rei se agravasse ainda mais - estava nas rédeas do poder e impõe na primavera um aumento de impostos. Na mesma ocasião, o duque de Borgonha, Felipe, o Ousado, se arroga o título de defensor da reforma, com ênfase particular na suspensão dos impostos apontados como extorsivos (Favier, 1974, p.147).

Na luta pelo poder a aliança com a elite administrativa da informal municipalidade parisiense era fundamental. Na prática, Paris recuperou paulatinamente grande parte dos direitos que perdeu em 1382-1383 e se tornou uma entidade política muito poderosa. A disputa entre os príncipes abriu grande espaço de manobras para as elites parisienses. O preboste dos mercadores, por exemplo, voltou a falar em nome da cidade e este processo se consolidou em paralelo aos primeiros rumores de guerra civil (Autrand, 1986).

Em 1405, quando João Sem Medo, duque de Borgonha desde 1404, vem com seu exército a Paris em nome da polissêmica palavra reforma, tem a seu lado grande parte dos burgueses da cidade. Autoriza-os a portar armas e a colocar novamente correntes nas ruas, o que representa, além dos seus aspectos práticos, uma forma de prestigiar a municipalidade. No entanto, a balança de poder em Paris era frágil. Em 1406, ao intimar os burgueses a tomar armas contra o duque de Orleans, aqueles responderam que eram leais súditos do rei e, por isto, não executariam tal ação. (Autrand, 1986).

Nesta guerra civil em curso as diferentes instituições sediadas em Paris seguem orientações distintas, por vezes com inúmeros matizes em sua composição política interna. A universidade toma claro partido pelo duque de Borgonha, pois identificava em seu discurso algumas de suas aspirações que passavam pela reforma do reino, da Igreja e a luta pelo fim do cisma. O parlamento e a câmara de contas tentavam, na medida do possível, evitar uma escolha clara de orientação. Nestas instituições centrais borgonheses e orleanistas conviviam e partilhavam um espírito de corpo que os inclinava a permanecerem acima das divisões políticas.

Existiam aqui versões moderadas dos dois partidos, que tendiam a certa composição sustentada pelo legalismo e por uma espécie de regalismo que culmina em 1412 na formação de uma terceira via que buscava a estabilidade. O conflito entre partidos tinha ampla influência justamente na administração das províncias, cada partido, ao conseguir uma hegemonia momentânea, realizava um verdadeiro expurgo nestas funções, colocando seus apaniguados. Os aliados de cada facção eram recrutados na pequena e média nobreza que buscavam sustento nos dons e pensões enviados pelo rei e pelos príncipes. As alianças internas de cada partido eram reforçadas também por laços matrimoniais. Dos 24 capitães que assinaram o manifesto do partido de Orleans em 9 de outubro de 1411, quatro dentre eles, Roucy, Chaumont, Le Baudrain de La Heuze e Craon tinham laços familiares (Dermuger, 1990. p.94). Na prática, o poder real ficou refém desta situação política complexa gestada em parte pelos próprios príncipes da flor-de-lis.

Em 1405, aumentam as murmurações na cidade diante da notícia de que ocorreriam aumentos de impostos. Diante do medo de revoltas o governo orleanista interdita todo o tipo de reunião a partir de 1407. E no ano seguinte, o rumor de que a cidade seria novamente privada de suas correntes provoca a revolta aberta (Dermuger, 1990. p.94).

Nesta primeira década do século XV, sucedem-se os assassinatos políticos que, a médio prazo, cooperam para o acirramento das posições e para uma certa banalização do “espetáculo” das matanças coletivas da década posterior. Em 1406, o bispo Hélie de Lestranges, aliado do duque de Borgonha na crítica ao Cisma da Igreja é assassinado; em 23 de novembro de 1407, perto da ponte Barbette, o irmão do rei, duque de Orleans, é assassinado quando sai do palácio em um encontro com a rainha; abre-se assim um ciclo vicioso de violências que marcou profundamente a memória coletiva da cidade, do reino e, em certa medida, teve implicações significativas no âmbito da Cristandade (Guenée, 1992). Um clima de medo e até mesmo de paranoia coletiva é insuflado e manipulado pelas facções em disputa.

João Sem Medo, sobretudo após o assassinato de Luís de Orleans, passa a ser visto por boa parte da burguesia parisiense como o seu líder político por excelência. O duque, por uma política de oferecimento sistemático de presentes, reforça também a sua posição - o “bom duque” de Borgonha, como se dizia à época - faz dom de cubas de vinho, joias, presentes considerados “nobres” e de prestígio às principais famílias de açougueiros. Esta firme aliança é o núcleo duro do partido borgonhês. Da mesma forma, presidentes do parlamento, os secretários do rei, o mestre do convento dos Mathurins ou mesmo o cirurgião real receberam presentes lisonjeiros por parte do duque de Borgonha (Guenée, 1992).

A lógica do patronato e da extensão de clientelas senhoriais se torna a tônica dominante da política neste período. E as famílias de açougueiros, tais como os Caboche, os de Saint-Yon e os Le Gois, identificam na aliança borgonhesa a possibilidade de assumir a proa na condução da cidade. De 1411 a 1413, os borgonheses foram senhores de Paris e a violência de seus partidários, notavelmente os açougueiros, praticamente não encontrou obstáculos. Quando o duque de Berry, em 1411, tentou entrar na cidade, foi impedido; o seu palácio de Nesle teve suas portas e janelas destruídas. O arcebispo de Sens e o bispo de Paris eram armanhaques, logo o poder temporal do bispo sobre a cidade foi suspenso em nome do rei. Em certa medida, o poder real tornou-se quase refém desta aliança borgonhesa com setores da elite política e econômica da cidade.

O preboste de Paris e o preboste dos mercadores são revogados por não serem simpáticos à causa borgonhesa. Logo, no coração da cidade, era frequente que as pessoas, de forma espontânea ou mais ou menos compulsória, portassem os símbolos borgonheses por excelência: a cruz de Santo André e o chapéu pers. No somatório destas mudanças, a municipalidade parisiense recupera oficialmente seus direitos em 20 de janeiro de 1412 e é eleito para a função de preboste de Paris Pierre de Sencie, antigo mestre geral das moedas, sendo rapidamente confirmado pelo rei. O novo preboste pertencia, por sua vez, a uma das mais honoráveis famílias parisienses, o que reforçava ainda mais os laços da cidade com o duque (Favier, 1974, p.154).

Concomitantemente, as famílias de açougueiros sofrem certa promoção social, o que também coopera para a força da hegemonia borgonhesa. Um dos Le Gois recebe na Igreja de Sainte-Geneviève (padroeira de Paris) obsequias magníficas dignas de um grande notável. Nesta ocasião, o rito conta com a presença na assistência do duque de Borgonha João sem medo (Journal d'un Bourgeois de Paris, 1990, p. 52).

É neste contexto particular de afrontamento que desejamos discutir a narrativa do burguês de Paris sobre alguns ritos.

É fundamental explicitar as relações dos ritos, entendidos aqui enquanto práticas sociais específicas, com os símbolos, entendidos como produto das lutas políticas e das relações de força no âmbito cultural. Algumas palavras sobre esse último termo mencionado podem ajudar a esclarecer nossa perspectiva com relação ao conjunto da relação indicada.

O nosso ponto de vista é o de que um símbolo não é um repositório de significados estanques, tampouco está inserido em um sistema quase fechado sobre si próprio, tal como se tende a pensar ao adotar a ideia de sistema simbólico, mas é um fenômeno cultural dinâmico que se desenvolve inserido em uma rede de informações. Essa rede é moldada por uma coletividade conflituosa de interesses, por inúmeras microações que imprimem transformações nos significados contemporaneamente partilhados.

Tal como sugere a releitura de Goffman, o significado atribuído a uma determinada situação é necessariamente algo negociado, cujas expectativas de quem representa, observa e é observado fazem parte de um complexo jogo de construção da imagem social mediante a interação (GOFFMAN, 2009, p. 25-75). Partimos da ideia de que cada conjunto de símbolos é atravessado por relações que não obedecem automaticamente a regras pré-determinadas (Fernandes, 2013). Tal como propõe

Goffman, é na interação social que é construído o significado da ação em curso e é igualmente nessa interação que o símbolo tem seu significado reapropriado (Goffman, 2009, p. 25-75)

Os ritos urbanos ocupam um lugar de grande importância no seu conjunto narrativo, sobretudo as procissões feitas na cidade pedindo a derrota dos armanhaques e, posteriormente, na década de 1420, pedindo a derrota de Carlos VII. Na Paris cercada, as dificuldades de abastecimento, a carestia, as epidemias, as mudanças de moedas ocupam um lugar também de grande destaque. A vida cotidiana e suas dificuldades são objeto de atenta reflexão e descrição. Nesta perspectiva, as narrativas sobre as entradas reais são bastante secundárias se comparadas a outros assuntos. Do ponto de vista político, o que mais ocupa a atenção do burguês são os golpes e contragolpes das facções em conflito. Por vezes, a sua descrição das festas feitas em recepção ao rei está subordinada à sua atenção às disputas internas na cidade e, geralmente, a narrativa sobre entradas reais é bem econômica. Tal como a descrição sobre a entrada do rei em Paris, acompanhado por um dos chefes do partido armanhaque, o duque de Bourbon, e outros príncipes do reino após a trégua de Auxerre, acordada em 22 de agosto de 1412:

No domingo, 23 de outubro seguinte, entrou o rei em Paris e foi feita para sua vinda a maior festa em 12 anos. Grandes e pequenos batiam nos utensílios domésticos [bassinets] e vinham junto com o rei, o duque de Bourbon, o conde de Vertus, sobrinho do primeiro, e muitos outros. Foram junto com o rei a Paris muitos dos amados pelo rei e pelo comum que tinham grande felicidade na paz que acreditavam que manteriam de forma positiva, e eles [os armanhaques] não tendiam que a destruição do rei e especialmente da boa cidade de Paris e de seus habitantes (Journal d'un Bourgeois de Paris, 1990, p. 58).

O contexto político que pautava esta entrada era mais importante para o burguês que a simples descrição da simbologia do rito, cujas convenções possivelmente conhecidas não inspiravam maiores atenções. A sua narrativa era politicamente engajada pelo partido borgonhês e qualquer possível detalhe quanto ao ritual de entrada na cidade resumia-se a falar da festa dos cidadãos para este ano de 1412. O dissabor quanto ao acordo do rei e dos borgonheses com a facção armanhaque é evidente. Da mesma forma, a preocupação em lançar a suspeição sobre a possibilidade de paz era bastante importante. Levando-se em conta que a narrativa do burguês era seguramente até 1419 lida em público, podemos então perceber que o esforço mais

significativo da elaboração da obra é moldar a memória e a sua própria experiência como membro do corpo da cidade na arena da leitura pública do texto, elaborado em vernáculo justamente com esta proposição.

O que importa para o burguês e, provavelmente, para tantos outros habitantes da cidade são os afrontamentos no palco urbano. Esta economia quanto à descrição de entradas reais (formais ou informais) não foi comum em todas as passagens. Mas podemos afirmar com certa margem de segurança que a ênfase na descrição de procissões, execuções, dos dissabores do clima foi preponderante em comparação com os rituais ligados à realeza. Tomaremos como exemplo a narrativa sobre uma procissão ocorrida em maio de 1412, antes do acordo de Auxerre já mencionado. A procissão referida tinha um caráter político importante, pois tinha como motivo expresso clamar aos céus pelo rei supostamente ameaçado pelo “dito bando” dos armanhaques. É narrado que:

Logo que em Paris se soube que o rei estava em terra dos inimigos, por comum conselho, eles ordenaram a mais piedosa procissão que jamais foi vista na cidade (...) no penúltimo dia de maio do dito ano, numa segunda-feira, fizeram procissão de pés descalços os do palácio de Paris, as ordens mendicantes e outras carregavam numerosos relicários muito dignos; os do parlamento carregavam a santa e verdadeira cruz do palácio, aquela, e cerca de trinta mil pessoas vinham após eles todas de pés descalços (...) Na terça-feira, último dia de maio, as paróquias de Paris fizeram procissão com seus paroquianos em torno de seus párcos: todos os padres vestidos com capa de sobrepeliz, cada um carregando um círio na mão e relíquias, todos de pés nus, os relicários de São Blanchart e de São Magloire, com cerca de 200 crianças à frente, todos de pés nus, cada uma com um círio ou uma lâmpada na mão; e todos os paroquianos que podiam, carregavam uma tocha na mão, todos de pés nus, mulheres e homens(...) (Journal d'un Bourgeois de Paris, 1990, p.46).

Aqui, a teatralização por meio da escrita é a da comunidade urbana, supostamente unida em torno dos seus curas rezando pela vitória contra os armanhaques. A narrativa sobre este espetáculo é bem detalhada e todos os dias desta semana e da seguinte são contemplados com uma descrição mais ou menos detalhada das procissões propiciatórias que apresentamos aqui de forma sumariamente resumida (Journal d'un Bourgeois de Paris, 1990, p.49-53). Em um espetáculo algo “nurembergiano”, busca-se construir uma memória específica que é bastante excludente. O bom povo de Paris era constituído dos partidários assumidos do duque de Borgonha, grupo que lutava contra a “falsa

banda podre” dos armanhaques, expressão recorrente no texto (*Journal d'un Bourgeois de Paris*, 1990, p.49-53). Para a dita banda podre da cidade só existia um caminho possível: a derrota total, preferencialmente por meio de sua eliminação.

A atenção às ações violentas e à ritualização das execuções é bastante valorizada no conjunto narrativo e isto refletia uma situação concreta realmente muito tensa que se agrava sobretudo a partir de 1413. Neste ano, ao serem convocados os estados gerais da língua do oil em nome da preparação do reino para possível ofensiva inglesa, chega-se a uma situação de impasse no interior da cidade. A reunião é organizada por províncias como forma de tentar evitar qualquer ação conjunta contra o governo borgonhês vigente. Na prática, o fluxo de representantes da província é muito pequeno e os estados gerais contam com uma imensa maioria de parisienses que se encarregam de preparar as requisições ao poder real (Favier, 1974, p. 153). Os burgueses e universitários passam a conduzir a assembleia à sua maneira e a palavra reforma se torna a tônica dominante dos debates. A via reformista moderada parece triunfar.

Todavia, diante do temor de uma reação armanhaque com apoio do poder real, parte da população se subleva e busca vingança contra males reais ou imaginários. Em 28 de abril de 1413, a multidão invade a bastilha de Saint-Antoine e exige a entrega de 50 pessoas do séquito do delfim. O próprio duque de Borgonha torna-se incapaz de se impor na negociação. Da mesma forma que o duque se utilizou das aspirações parisienses para alcançar o controle momentâneo do poder político, também foi usado por setores parisienses para ascenderem ao controle da cidade. A frustração relativa das poderosas famílias de açougueiros, que conquistaram algumas honrarias, mas provavelmente não tanto quanto desejavam, pesou bastante nesta sublevação (Favier, 1974).

Os notáveis tentam levar sua reforma adiante e enviam cartas para outras cidades da língua do oil protestando ligação com o rei e denunciando aqueles que serviam mal a ele. Em paralelo, o duque multiplicou os presentes enviados aos notáveis. As famílias de açougueiros reagem, ameaçam invadir o palácio real. Inicia-se o chamado terror cabochiano, no qual estes chegaram inclusive a cobrar impostos específicos. O monopólio senhorial, estatal e municipal partilhado de cobrança de impostos é então quebrado (*Journal d'un Bourgeois de Paris*, 1990, p.60).

A forma como descreve os eventos de 1413 é uma peça parcialmente justificadora das ações violentas por meio do argumento de que, assim agindo, os parisienses estariam de fato debelando uma ameaça potencial. Raciocínio análogo ao utilizado na justificação do assassinato do duque de Orleans em 1407 por Jean Petit na década anterior. Diz implicitamente sobre os armanhaques que:

Foram feitas tantas coisas por sua malícia, para que o melhor adviesse a sua má intenção, que os muitos que de forma bondosa amavam ao rei e o proveito comum, foram contra toda má e falsa intenção, foram contra em particular o irmão da rainha de França [Luís da Baviera], Pierre des Essarts, preboste de Paris, e muitos outros (...) e todavia a universidade que muito amava o rei e o comum fez por escrito, devido à grande diligência e grande senso que eles tinham sobre tudo uma lista de toda maldita e falsa traição e a maior parte de todos os grandes estava nela, tanto dos gentis como dos vilãos (*Journal d'un Bourgeois de Paris*, 1990, p.60).

O clima de conspiracionismo, de denúncia e de perseguição em nome da ameaça ao bem do comum abre a “caixa de pandora” do ajuste de contas que culmina na chamada revolta cabochiana. Podemos resumidamente apresentar um quadro desta revolta tomando como ponto de partida as contradições do próprio duque de Borgonha que se apoiava principalmente em três grupos: os seus fiéis, os membros de seu hotel; o “comum”; os açougueiros; os reformadores que eram numerosos no seio

O duque de Borgonha joga com a ambiguidade, coloca-se enquanto moderado e pacificador e, de forma velada, apoia os grupos pró-borgonheses mais radicais. Em fevereiro de 1413, protestos e tumultos se sucedem de forma cada vez mais violenta, os oficiais reais são presos, o delfim é “aprisionado” em 28 de abril. Durante um *lit de justice* do parlamento entre 26 de abril e 2 de maio é lida uma ordenança reformista, dita cabochiana, composta de mais de 258 artigos, articulados de forma inédita (Autrand, 1986, p. 451-500).

À revolta dita cabochiana opõe-se o partido da ordem. Analogamente à conjuntura de 1382-83, os príncipes momentaneamente se reúnem em torno da bandeira da manutenção da estabilidade do reino. O novo governo dos príncipes decreta o banimento dos fugitivos, confisca os seus bens e revoga os oficiais anteriormente nomeados. E lentamente o governo moderado resvala para uma nova hegemonia armanhaque, na qual as perseguições, o medo de conspirações e questões análogas ao período borgonhês ocupam a atenção do narrador e provavelmente da maioria dos habitantes da cidade.

Considerações finais

A longo prazo, a dificuldade do poder real em assegurar para si o monopólio das instituições militares, judiciais e de coerção física é notável. É sobretudo no campo da violência simbólica, na afirmação do que merecia ou não ser alvo de discussão,

que o poder monárquico foi mais bem-sucedido. Mas isto não se processou sem contratempos. As fraturas, as indefinições ideológicas, os conflitos de concepção que atravessaram as cidades em finais do século XIV e início do século XV não devem apenas ser apenas compreendidos como uma mera reação à afirmação do Estado (e implicitamente da identidade francesa). Existiam outros pequenos projetos que não se coadunavam estritamente com a ideologia monárquica que se consolida na segunda metade do século XV (Autrand, p. 451-500).

A lógica cultural que orientava as ações políticas deve ser buscada na análise do contexto específico onde se executavam estas mesmas ações, logo, apesar da releitura retrospectiva do processo de construção do “Estado” ser importante, esta deve funcionar como um dos pontos de apoio para a análise de situações concretas, que muitas vezes são rebeldes aos modelos teóricos propostos pelos historiadores. O conflito sumariamente apresentado neste texto não era o da simples expectativa reformista que se frustra. Mas passa mesmo pela proposição de um caminho alternativo para a cidade, solapado pela recomposição de forças após o conflito aberto de 1412-1413.

Os ritos narrados no texto do burguês de Paris são uma arma de guerra e expressam a luta simbólica entre as facções da cidade. Não são elementos que visam apenas estabelecer algum tipo de consenso de identidade, mas, por meio do dissenso, consolidar a política do medo e da eliminação das facções adversárias.

Referências

Fontes

Journal d'un Bourgeois de Paris, 1405-1449 / publié d'après les manuscrits de Rome et de Paris par Alexandre Tuetey. Paris, H. Champion, 1881.

Journal d'un Bourgeois de Paris. Paris, Librairie Générale Française, 1990.

Bibliografia

ALLMAND, Cristopher (edit.). *New Cambridge Medieval History*. Vol. VII. C. 1415- c. 1500. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

AUTRAND, François. *Charles VI*. Paris, Fayard, 1986.

BALANDIER, Georges. *Le pouvoir sur scène*. Paris, Éditions Balland, 1992.

BEAUNE, Colette. Introduction. In: *Journal d'u Bourgeois de Paris*. Paris, Libraires Générale Française, 1990, pp. 5-26.

- BEAUNE, Colette. *The birth of an ideology*. Myths and symbols of nation in Late-Medieval France. Berkeley, University of California Press, 1991.
- BOUREAU, Alain. Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique *In Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Année 1991, Volume 46, Numéro 6. p. 1253 – 1264.
- CHEVALIER, Bernard. *Les bonnes villes, l'Etat et la société dans la France de la fin du XV^e siècle*. Orleans, Paradigme, 1995.
- DERMUGER, Alain, *Temps de crises, temps d'espoirs, XIV^e _ XV^e e siècle*. Nouvelle Histoires de La France Medievale. Paris, Seuil, 1990. P.94.
- FAVIER, Jean. *Nouvelle Histoire de Paris*. Paris au XV^e siècle. Paris, Hachete, 1974.
- Fernandes, F. (2013). Insurreições urbanas e ritos públicos em fins do século XIV: as relações políticas e simbólicas nas cerimônias de punição às cidades na França medieval. *Anos 90, 21(40)*, 333–361. <https://doi.org/10.22456/1983-201X.40824>
- GOFFMAN, Erving. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GUENÉE, Bernard. *Un meurtre, une société*. L'assassinat du duc d'orleans, 23 novembre 1407. Paris, Éditions Gallimard, 1992.
- JACKSON, R. *Vive le Roi! A History of French Coronation from Charles V to Charles X*. Chapel Hill: University of California Press, 1984.
- Kipling, G. *Enter the King: Theatre, Liturgy, and ritual in the medieval civic triumph*. Oxford, Claredon Press, 1998.
- ROSSIAUD, Jacques. Crises et consolidations. In: DUBY, Georges (Dir.). *Histoire de la France urbaine: La ville médiévale*. Tome 2. Paris: Seuil, 1980. p. 548-574.

O ideário cruzadístico no expansionismo ibérico medieval em direção à África: Afonso X de Castela e Afonso V de Portugal

*Aline Dias da Silveira*¹

*Renata Cristina de Sousa Nascimento*²

Introdução

Jonathan Riley-Smith³, em seu livro *As cruzadas: uma história*, faz uma apresentação e organização da historiografia sobre as cruzadas, historizando diversas perspectivas. Ele começa com o que ele chama de “antigo consenso” historiográfico, que, desde a década de 1950, consideraria apenas a autenticidade das cruzadas feitas a partir da Europa Ocidental com a finalidade de “recuperar” e “defender” Jerusalém⁴. Depois, o autor retorna temporalmente à perspectiva iluminista sobre as cruzadas, a qual ele nomeia como “tradicionalista” e que circunscreve o fenômeno das

1 Doutora em História pela Universidade Humbolt de Berlim/ Alemanha, Professora Associada da Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais – Meridianum/CNPq. E-mail: aline.d.s@ufsc.br

2 Doutora em História pela UFPR. Professora titular da Universidade Federal de Jataí, Pontifícia Universidade Católica de Goiás e Universidade Estadual de Goiás. Coordenadora do grupo Sacralidades Medievais. Coordenadora da Rede de Pesquisa Sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas (CNPq). E-mail: renatacristinanasc@gmail.com.

3 RILEY-SMITH, Jonathan. *A Cruzadas. Uma história*. Trad. Jonas Castro. Campinas/SP: Ecclesiae, 2019.

4 *Ibidem* p.37-38.

cruzadas à Idade Média central e teria servido para enfatizar o discurso iluminista acerca da Idade Média selvagem e fanática. O autor segue afirmando que a abordagem materialista das cruzadas explicaria esse fenômeno, principalmente, a partir de fundamentos econômicos, os quais colaborariam para o desenvolvimento do capitalismo na Europa. No desenvolvimento deste seu capítulo, Riley-Smith aborda também as interpretações mais empáticas com os atores da época, o que ele chama de “empatia senciente”⁵, através da qual a leitura das fontes é mais uma escuta das vozes do passado que uma imposição ideológica. O autor se posiciona nesta última perspectiva e pretende fazer uma história das cruzadas a partir do entendimento do que as diversas fontes de diferentes lugares manifestam. É por este caminho que também seguimos. Antes de nos aliarmos a uma definição de cruzada, queremos entender o que nossas fontes entendem por cruzada, e como essa ideia foi instrumentalizada na Península Ibérica de Afonso X de Castela (séc. XIII) e Afonso V de Portugal (séc. XV). Portanto, nossa proposta, neste artigo, não abarca uma longa discussão historiográfica sobre cruzadas ou Guerra Santa ou Reconquista. Neste momento, focamos na escuta das vozes do passado que evocamos aqui.

Como sabemos, as especificidades das fontes não estão apenas no espaço, mas no tempo a que pertencem, assim, a relação entre cristãos e muçulmanos e a percepção do outro presente nas cruzadas precisam ser entendidas como um complexo fenômeno em movimento que foge a qualquer generalização. Precisamos entender por meio de aspectos relacionais, como tipo de fonte, meio social e político, espaço, época, economia e relações interpessoais. Dessa forma, o que falamos aqui para o século XIII de Afonso X de Castela e o século XV de Afonso V de Portugal, pode apresentar variações e variedades distintas, quando os elementos do jogo relacional são alternados e com eles as perspectivas, tanto do autor da fonte como do historiador que recompõe o tecido histórico.

Movimentos d'além mar

A partir do século XII, possivelmente por causa do estabelecimento do governo Almoada em Sevilha, várias cartas papais de apoio às cruzadas na Península Ibérica foram emitidas. O Papa Clemente III chega a declarar em 1197 que os residentes da Aquitânia poderiam mudar seus votos cruzados de Jerusalém para Espanha. A investida de Afonso VIII de Castela, bisavô de Afonso X, que culminou na batalha de Navas de Tolosa, em 1212, teve a chancela papal de cruzada, com

5 *Ibidem* p.49.

apoio das ordens religiosas militares e excomunhão para os cristãos que apoiassem os muçulmanos – medida essa muito relevante para o ambiente ibérico daquele momento, no qual muitos reinos muçulmanos eram vassalos de reis cristãos. Afonso VIII teve o apoio, além de seus próprios vassalos, também de cavaleiros dos reinos da França, Portugal, Leão e Aragão, e esteve pessoalmente à frente dos exércitos. Seu neto, Fernando III de Castela e Leão, pai de Afonso X, seguiu o movimento de expansão dos reinos herdados de seu pai, Afonso IX de Leão, e da mãe, Berengária de Castela (filha de Afonso VIII), em direção ao sul muçulmano, também com os privilégios cruzadistas concedidos pelo Papa que considerava a cruzada Ibérica como uma responsabilidade real. Foi dessa forma, que Fernando obteve as *tercias reales*, a terça parte do dízimo pago à Igreja pelos fiéis⁶. No entanto, Fernando III morreu sem alcançar seu objetivo cruzadístico final de tomar o Norte da África (considerado antigo território visigodo) e abrir uma outra passagem para o oriente pela costa africana. Essa missão acabou por ser herdada por seu filho, Afonso X de Castela e Leão⁷.

O apoio papal é crucial para tornar o movimento de expansão territorial de um reino em uma missão da cristandade pela cristandade, dando contornos universais a um evento que poderia se limitar ao âmbito regional, aumentando, assim, substancialmente, o apoio dos contingentes humanos, políticos e econômicos. Afonso X, na tradição de seus predecessores, tem plena consciência dessa sobreposição de interesses (regional e universal), como podemos ler nas Cortes de Sevilha em julho de 1260: “Por gran sabor que avemos de lebar adelante el fecho de la cruzada dallende el mar a serbiçio de Dios e exaltamiento de la cristiandad, e por pro de nuestros e de nuestro señorío (...)”⁸

A simultânea contingência expressa na expressão “serbiçio de Dios e exaltamiento de la cristiandad, e por pro de nuestros e de nuestro senhorio” evidencia objetivos complementares que reúnem elementos locais e universais, cuja amálgama constitui as especificidades da cruzada ibérica. Se por um lado, a cruzada de Afonso X ficou conhecida na historiografia como a cruzada de África e nas fontes cristãs como a cruzada *dallende el mar*, nas fontes muçulmanas, por outro lado, ficou conhecida como o saque desonroso e cruel à Salé.

6 *Ibidem* p. 284-286.

7 ALFONSO X. *Primera Crónica General de España*. Madrid: Gredos, 1955. v.2, p. 770.

8 *DIPLOMATARIO Andaluz de Alfonso X*. Manuel González Jiménez (ed.). Sevilla: El Monte, 1991, doc. n. 231, p. 253.

O foco desta parte do artigo será em uma das fontes muçulmanas sobre o saque de Salé, escrita por Ibn ‘Idārī al-Marrākusī, historiador norte-africano que nasceu na segunda metade do século XIII no atual Marrocos. Ibn ‘Idārī escreveu, na primeira década do século XIV, o livro *al-bayān al-mugrib fi ijtisār ajbār muluk al-andalus wa al-magrib* (A Surpreendente História nos Resumos de Notícias dos Reis de Andaluzia e Magreb)⁹, que aqui terá seus trechos colocados em análise comparativa e cruzada com as fontes cristãs. O objetivo consiste em apresentar a complexidade do evento em perspectivas opostas, mas não totalmente contrárias, como veremos a seguir, para assim, entender melhor os conflitos e interesses envolvidos neste evento.

Começamos pela disputa de dois personagens importantes para a dinastia muçulmana merínida Abu Yusūf ‘Abd al-Haqq, sultão do Marrocos, e antagonista adversário de Afonso X de Castela por décadas, mantendo influências em Andaluz, mas também auxiliando Afonso X contra seu filho revoltoso, Sancho IV, nos últimos anos reinado de Afonso¹⁰. O outro merínida é Ya’ qūb b. ‘Abd Allah, sobrinho de Yusuf que, submetido a seu tio, tomou a cidade portuária de Salé, mas logo empreendeu um movimento de autonomia e independência em relação a seu tio¹¹. Não encontrando governantes mulçumanos para aliar-se a seu intento, Ya’ qūb b. ‘Abd Allah volta-se para o opositor mais ferrenho de seu tio em Andaluz, o rei cristão Afonso X: “Escribió al Rey de Castilla para que le enviase doscientos cristianos que cabalgasen con él y en los que se apoyase para lo que quería.”¹². Do outro lado do Mediterrâneo, Afonso X preparava-se desde os primeiros anos de seu reinado para o controle e tomada do Norte da África, construindo a legitimidade de seu intento a partir do ideário de cruzada compartilhado por seus contemporâneos, como com o papa Inocêncio IV e o rei Henrique III com quem manteve correspondências a fim de fundamentar de forma política, econômica e religiosa a sua empreitada. As notícias de que Salé estaria a sua espera e à disposição lhe alcançou em momento muito oportuno.

9 ‘IDĀRĪ AL-MARRĀKUSĪ. *Al-bayān al-mugrib fi ijtisār ajbār muluk al-andalus wa al-magrib* (A surpreendente história nos resumos de notícias dos reis de Andaluzia e Magreb). In: HUICI, Ambrósio Miranda. Colección de Crónicas Arabes de la Reconquista. Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Arabe. Traducción Española. Tetuán: Editora Marroquí, 1953. Vol. II, tomo II, p. 261.

10 SALVADOR MARTÍNEZ, H. *Alfonso X, el Sabio, una Biografía*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2003, 504.

11 ‘IDĀRĪ AL-MARRĀKUSĪ. *Al-bayān al-mugrib fi ijtisār ajbār muluk al-andalus wa al-magrib*. Op. Cit, p. 259.

12 ‘IDĀRĪ AL-MARRĀKUSĪ. *Al-bayān al-mugrib fi ijtisār ajbār muluk al-andalus wa al-magrib*. Op. Cit, p. 261

Na fonte muçulmana, é apresentada a infeliz estratégia e traição dupla de Ya' qūb b. 'Abd Allah, traidor de sua família e de sua fé. Abd Allah “estaba esperando los y confiaba en ellos para conseguir por su medio el logro de sus aspiraciones”¹³. Sobre a diplomacia e mútuo apoio entre reis cristãos e muçulmanos na Península Ibérica, podemos considerá-los práticas correntes e comuns, desde a chegada e instauração de um governo muçulmano em mais da metade da península em 711¹⁴. Famílias nobres visigodas apoiaram o governo muçulmano em troca de manterem seus privilégios e posses; reis cristãos do norte da península pediram apoio ao califa de Córdoba em suas disputas regionais e internas; os reinos taifas se tornaram vassallos dos reinos cristãos em troca de apoio contra os outros reinos muçulmanos¹⁵. Ou seja, podemos dizer que acordos entre adversários religiosos contra irmãos da mesma fé é uma tradição na Península Ibérica, tanto quanto o confronto bélico entre eles. A considerar essa realidade, o pedido de apoio por parte de Abd Allah a Afonso X não é tão surpreendente, mas, sim, sua falta de informação daquele sobre a política que se configurava na corte de Afonso X.

Oportunidade de Afonso X

Cuando le llegó al rey de Castilla —a quien Dios aniquile—, la carta de Ya' qūb b. 'Abd Allah, se le apoderó el deseo de meter a sus infieles en ella y de que la conquistasen y se ocupó en equipar naves en el río de Sevilla. Ningún musulmán ni ningún infiel supo hacia qué país se dirigían.¹⁶

Quando a carta de Ya' qūb b. 'Abd Allah chega a Afonso, “*a quien Dios aniquile*”, suplica do cronista, o monarca cristão teria se apressado em equipar seus navios para tomar a cidade que se oferecia para ser aliada. Não por acaso, na lógica da narrativa muçulmana, Afonso esconde de todos o motivo pelo qual está se preparando. Isso daria a Afonso uma aura sorrateira e ardilosa. Se as pessoas, inclusive muçulmanos, que trabalhavam na preparação dos navios, não sabiam para o que o estavam fazendo, por outro lado, não se poderia dizer o mesmo sobre os nobres

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ RUCQUOI. Adeline. História Medieval da Península Ibérica. Lisboa: Editora Eatampa, 1995, pp. 65-83.

¹⁵ *Ibidem* pp.131-166.

¹⁶ IDĀRĪ AL-MARRĀKUSĪ. *Al-bayān al-mugrib fi ijtisār ajbār muluk al-andalus wa al-magrib*. Op. Cit, p. 261.

castelhanos, os reis ibéricos, o papa, o rei da Inglaterra e as cidades italianas. Segundo as fontes cristãs, Afonso fizera nenhuma questão em manter segredo sobre seus intentos de cruzada, como veremos a seguir.

O Papa

Segundo a documentação compilada no *Diplomatario Andaluz de Afonso X*¹⁷, o monarca castelhano solicita ao Papa Inocêncio IV aprovação para fazer acordos com “sarracenos” de África. A autorização é concedida em 4 de outubro de 1252, segundo os registros papais¹⁸. No mesmo ano, Afonso solicita o tercio do dízimo dos ofícios de todas as igrejas do reino por três anos para custear a sua cruzada, e o Papa também acolhe essa solicitação em janeiro de 1253¹⁹. Entendemos que tanto a permissão para os acordos com os “sarracenos” da África, como os tercio do dízimo, se completavam e legitimavam, com o aval do papa, para a preparação da cruzada Afonsina.

O rei da Inglaterra

Ainda segundo o *Diplomatario*, em abril de 1254, Afonso X envia uma carta a Henrique III da Inglaterra, seu cunhado, o convidando para acompanhá-lo, junto com seu “*exercitu cruce signatorum*”, na cruzada “*ad partes Africas*”²⁰, acordando a divisão dos bens imóveis que poderiam vir a conquistar. Henrique pede autorização para o Papa, pois trocava sua presença e de seu exército na Terra Santa, pela participação nos planos de Afonso, mas a autorização papal lhe foi negada. Aqui, a palavra *cruce signatorum* indica, assim como as autorizações papais, indubitavelmente, que Afonso e seus contemporâneos entendem seus projetos de avanço nas terras africanas como movimentos de uma cruzada, ou seja, pela perspectiva da fonte, o movimento de exércitos cristãos, sob o aval do Papa, contra infiéis.

As cidades italianas

Em março de 1256, enquanto esperava para falar com seu sogro, Jaime I de Aragão, Afonso X recebe a visita de uma delegação da cidade italiana de Pisa que, em uma cerimônia solene, o investiu com o título imperial de “Rei dos Romanos”. Essa

17 *DIPLOMATARIO Andaluz de Alfonso X*. Manuel González Jiménez (ed.). Sevilla: El Monte, 1991.

18 *Ibidem* doc. n.9, p.10

19 *Ibidem* doc. n.10, p.10

20 *Ibidem* doc. n.131, p.135.

iniciativa da cidade italiana, junto com as conversas anteriores com o Papa e a morte de Guilherme II da Holanda, que havia sido eleito Rei dos Romanos em 1247, animaram Afonso com a ideia de tornar-se Imperador do Sacro-Império, já que era bisneto de Frederico I Staufen pela linhagem materna. Iniciava-se o “*fecho del Imperio*”. Com o passar dos anos, seu desejo tornaria-se uma obsessão que levou seu reino - que já sofria complicações econômicas - à ruína e revoltas. Porém, aqui, o que nos interessa nesta visita pisana são os indícios que os dois “*fechos*”, o de África e o do Império, confluíam e se completavam formidavelmente. Pois, além de prometer aos pisanos sua proteção contra qualquer inimigo, Afonso também prometera contratos comerciais na Sicília e nas cidades da costa da África, quando as conquistasse.²¹

O interesse Afonso X em terras africanas vinha de muitas direções e se articulavam em várias camadas: a) realizar o desejo de Fernando III; b) incorporar o norte da África em suas conquistas; c) construir a legitimidade desse movimento através da propaganda de uma Cruzada de Espanha perante o Papa e os outros reinos europeus, principalmente da Península Ibérica; d) resolver o problema econômico do reino com os saques e controle comercial da região; e) comprar o apoio de cidades italianas e o voto dos príncipes germânicos na eleição ao Sacro-Império, sendo que a própria aura de candidato às eleições poderia facilitar, vice-versa, o apoio para o “*fecho de África*”; f) Expandir os domínios castelhanos; g) acabar com a ameaça de união dos governantes muçulmanos do norte da África com os reis muçulmanos vassallos de Afonso X no sul da Península Ibérica.

O “fecho”

Ibn ‘Idārī nos conta que:

Al fin del mes de Ramadán de este año —8 de Septiembre del 1260— aparecieron en el mar carraca tras carraca y pensó la gente que eran comerciantes; fueron llegando poco a poco y se reunieron doce carracas —*qarāqir*—, dos naves —*markabāni*— galeras - *asātīl*— y barcos de carga —*sajātīr*—, hasta llegar el número de navios a treinta y siete, todos ellos llenos de infieles cristianos; la gente se quedó estupefacta ante su caso.²²

Já a *Crónicas de Rei Don Alfonso Décimo* nos narra:

21 SALVADOR MARTÍNEZ, H. *Alfonso X, el Sabio, una Biografía*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2003, p. 151.

22 ‘IDĀRĪ AL-MARRĀKUSĪ. *Al-bayān al-mugrib fi ijtisār ajbār muluk al-andalus wa al-magrib*. Op. Cit, p.263.

[...] seyendo el rey llegado a Seuilla, sopo que la villa de Çalé, que es puerto allende la mar, se estauan las gentes della seguradas e las puertas de la villa que las non guardauan de día nin de noche non las çerrauan. Et dixieron al rey que sy enbiase y la su flota con gentes, que tomaría aquella villa de Çalé.²³

A versão do acontecido na crônica cristã não contradiz a crônica muçulmana, apenas omite que a informação que Afonso recebe é do próprio governante da cidade de Salé, solicitando apoio para voltar-se contra seu tio Yusuf. Esse trecho da crônica, bem como os documentos do *Diplomatario Andaluṣ*²⁴ também indica que Afonso estava preparado com homens de confiança para liderar os ataques à costa africana. Porém, os muçulmanos, segundo Ibn ʿIdārī, não tinham a menor ideia do que estava acontecendo.

A crônica muçulmana lamenta:

Cuando entraron los cristianos en ella y la dominaron por traición, mataron a los hombres que encontraron y cautivaron a las mujeres y a los niños y los encerraron en la mezquita mayor, presos y con las almas abatidas; se divertieron con las mujeres y las vírgenes y mataron a los viejos y a las ancianas mayores, derramaron la sangre y violaron los hogares y destruyeron las mezquitas y las casas y llenaron las murallas de escudos y arcos.²⁵

A crônica cristã também relata o roubo, ocorrido nesta empreitada *dallende el mar*, mas de forma bem mais amena e progressiva. Antes da entrada na vila, Juan Garcia teria defendido que não roubassem nada, mas depois da tomada, durante quatro dias, teriam pegado tudo que quisessem²⁶

O *fecho dallende el mar* de Afonso X de Castela é narrado na crônica muçulmana sob o título: “la toma de Sale - dios la asseure - y su arrancada de manos de los cristianos por mano del emir de los musulmanes, Abū yūsuf, dios se apiede de él!”²⁷. Ou seja, a vitória salvífica do Emir dos muçulmanos sobre a traição de seu sobrinho

23 CRÓNICAS de Rei Don Alfonso Décimo In: *Crónicas de los reys de Castilla*. Caetano Rosell (ed.). Madrid: M. Rivadeneyra, 1953, p. 14.

24 DIPLOMATARIO Andaluṣ de Alfonso X. *Op. Cit.*, doc. n. 231, p. 253.

25 ʿIDĀRĪ AL-MARRĀKUSĪ. *Al-bayān al-mugrib fi ijtisār ajbār muluk al-andalus wa al-magrib*. *Op. Cit.*, p.263.

26 CRÓNICAS de Rei Don Alfonso Décimo In: *Crónicas de los reys de Castilla*, p. 14

27 ʿIDĀRĪ AL-MARRĀKUSĪ. *Al-bayān al-mugrib fi ijtisār ajbār muluk al-andalus wa al-magrib*. *Op. Cit.*, p.267.

e a violência dos cristãos. Yusuf não apenas afugentou os cristãos, que teriam saído correndo para suas embarcações, mas seguiu para Andaluzia em busca dos cativos levados de Salé. Ibn ‘Idārī conta que Afonso, o “tirano”, já se preparava com um grande contingente para seguir para a África e continuar seus intentos, quando soube do fracasso da tomada da cidade e ficando ao “punto de estallar y de morir de pesar. Juró por la fe de su infidelidad que castigaría a sus partidarios fracasados y que cocería a su jefe, Juan García”²⁸. A narrativa muçulmana ainda conta que cerca de três mil cativos de Salé chegaram a Sevilla e que Yusuf envia Abū Bakr ibn Ya‘lā para libertá-los, só não nos conta se obteve êxito através de negociações ou enfrentamento bélico. De qualquer maneira, os cativos retornaram a Salé. Yusuf inicia a reconstrução da cidade pelas mesquitas e muralhas, levantando as pedras com suas próprias mãos, os chefes de comunidades vizinhas foram a Salé e o fizeram o mesmo, assim conta a crônica de Ibn ‘Idārī²⁹.

As fontes castelhanas são tímidas ou totalmente silenciosas sobre o desfecho da cruzada *dallende el mar* e, quando apresentam alguma informação, indicam uma outra postura de Afonso X frente ao retorno de sua armada. Na *Crónica del Rey Don Alfonso Décimo*, podemos ler o que chegou a nós a respeito. Ali, se conta que os cristãos souberam da vinda de muitos muçulmanos, por terra e mar, para libertar Salé, e como estavam longe de algum socorro, “ovieraon á dejar la villa é tojieron dende muchos moros é todo o que quisieron traer, é viniéronse para Sevilla sin ninguna contenda.”³⁰ E, Afonso teria tido grande “placer” em ouvir o que ocorreu, e assim, o evento passou a ser cantado na Cantiga 328 das *Cantigas de Santa Maria*.³¹

Na opinião de Salvador Martínez³², bem como de Manuel González Jiménez³³, o episódio de Salé foi uma ação indigna e vergonhosa que expôs Afonso X ao ridículo e ele mesmo estaria ciente do desastre que teria sido as circunstâncias do saque e da fuga dos castelhanos cristãos da costa Africana. Jaime Reis, considera que com o acontecimento de Salé, se encerraria o sonho afonsino de levar adiante o projeto de expansão territorial de Fernando III em África, mas acrescenta que o cerco para

28 *Ibidem* p.270.

29 *Ibidem* p.271.

30 CRÓNICAS de Rei Don Alfonso Décimo In: *Crónicas de los reys de Castilla*, p. 14.

31 ALFONSO X. *Cantigas de Santa María*. Madrid: Castalia, 1989, *Cantiga 328*, verso 23-26.

32 SALVADOR MARTÍNEZ, H. *Alfonso X, el Sabio*. Op. cit, p. 176.

33 GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *Alfonso X, el Sabio*. Barcelona: Ariel, 2004, p. 140.

a submissão e retirada de autonomia dos reinos muçulmanos de Jerez e Niebla no ano seguinte à “*cruzada à África*”, seria uma tentativa de impedir um enclave muçulmano muito próximo a Sevilha e implicaria o controle castelhano sobre uma vasta costa atlântica³⁴. Rafael Costa Prata, apresenta outra interpretação dos fatos, pois acredita que o propósito de Afonso X não seria o de conquistar a localidade de Salé, para fazer dela um ponto de partida para a tomada do Magreb, mas que seria antes uma forma de testar a capacidade das forças afonsinas para efetuar ações militares distantes de suas fronteiras³⁵. E, Afonso estaria satisfeito com os resultados como apresenta da *Crónica del Rey Don Alfonso X* e a Cantiga 385 das *Cantigas de Santa Maria*. Prata segue seu argumento dizendo que Afonso não desistiu da “*cruzada ad partes Africas*”, referindo às cortes de Sevilha de janeiro de 1261, onde Afonso teria pedido que seus ricos homens lhe prestassem serviço extraordinário para dar continuidade aos feitos de África³⁶. A tomada dos reinos muçulmanos vassalos de Niebla e Jerez para Prata constituiria em passos importantes para o intento cruzadístico de Afonso X em África.

Nós entendemos que a tomada de Niebla e Jerez faria parte de uma mesma política afonsina em relação aos reinos muçulmanos, cuja confiabilidade o monarca considerava frágil, principalmente, frente ao poder africano merínida que se estabelecia em África com Yusuf. Ou seja, Afonso buscaria muito mais certificar-se da estabilidade política e garantir tráfico portuário e comercial na Península Ibérica que, obstinadamente, seguir com sua cruzada *allende el mar*, mesmo que continuasse com a campanha ideológica de paladino da cristandade em suas *Cantigas* e cartas, essa imagem serviria mais para seu propósito de tornar-se Imperador do Sacro-Império.

Quanto à diplomacia entre governantes muçulmanos e cristãos nesta região do Mediterrâneo ocidental, é importante entender que séculos de encontros, mas, na maioria do tempo, acordos diplomáticos, casamentos e pactos de vassalagem, cristãos e muçulmanos de uma elite política e administrativa conheciam muitos

34 REIS, Jaime Estevão. As Campanhas Militares de Alfonso X, o Sábio: a Cruzada à África e a Anecação dos Reinos Muçulmanos de Jerez e Niebla. In: *Anais do V Congresso Internacional de História*. Maringá, 2011, p. 2534. DOI:10.4025/5cih.pphuem.2226. <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/74.pdf>. Acesso 15/03/2024.

35 PRATA, Rafael Costa. As Cruzadas alfonsinas *ad partes africanas*: breves apontamentos acerca das operações militares cruzadísticas empreendidas pelo monarca castelhano-leonês Alfonso X (1252-1284) em direção ao norte da África. *Escripturas*. Revista Eletrônica de História da Universidade de Pernambuco/campus Petrolina, Volume 1, Número 2, pp. 75-92, 2017, aqui p. 85. ISSN: 2526-6543. <https://periodicos.upe.br/index.php/revistaescripturas/article/view/224>, acesso 15/03/2024.

36 *Ibidem*.

bem todos os aspectos materiais, psicológicos e espirituais um do outro. A surpresa estaria no rompimento dos acordos de forma intempestiva, sem sobreaviso, o que configuraria em traição e mentira.

Afonso era um grande estrategista, de forma a conectar seus diversos interesses, com o destaque para o desejo de torna-se imperador. O saque e a tomada das cidades do Norte da África, abririam as rotas comerciais do mediterrâneo ocidental para as cidades italianas e, talvez, o velho rei Jaime de Aragão, sogro de Afonso, seria um dos poucos a entender a estratégia do genro e por isso negou-se acompanhá-lo na cruzada *Allende de el mar*³⁷. O saque de Salé seria para Afonso o próximo passo em um planejamento maior em seu movimento de cruzada *dallende*, depois da tomada da fortaleza em Tânger (1257), utilizaria o botim de Salé para financiar as próximas empreitadas, como a busca pelo o apoio das famílias italianas e a compra dos votos dos príncipes germânicos na eleição ao sacro-império. Além do apreço do Papa e o terço do dízimo para empreender a cruzada *dallende*, Afonso animaria a moral de seus súditos cristãos perante a crise econômica que o reino passava. Quanto aos nobres castelhanos dos quais Afonso gostaria de angariar apoio, parece que os esforços empregados no saque de Salé não resultaram no efeito desejado, já que as insatisfações, traições e revoltas continuaram.

Afonso V (1432-1481), o Africano: Expansão ou Cruzada?

A política marítima portuguesa medieval, em direção ao continente africano, é em essência nobiliárquica. Fátima Regina Fernandes³⁸ analisa a participação da nobreza na expansão ultramarina portuguesa e destaca que “na verdade, o móbil que move estes nobres a África é semelhante àquele que moveu os cruzados, sob a capa de expansão da Cristandade”. A atitude do rei de mover esforços no sentido de expansão para fora de Portugal não deixa de ser uma tentativa de resolver problemas internos, como a falta de terras e de ocupação para todos. Nesse sentido, é preciso entender as conquistas portuguesas no século XV não como uma fase inicial da expansão marítima moderna, que será forjada posteriormente pela historiografia. Neste momento, a sim-

37 O'CALLAGHAM, Joseph F. *El Rey Sabio*. El reinado de Alfonso X de Castilla. Manuel González Jiménez (trad.). Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, p. 215.

38 FERNANDES, Fátima Regina. A participação da nobreza na expansão ultramarina portuguesa. In *Revista Estudos Ibero- americanos*. Ed especial Brasil 500 anos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p 107- 124.

bologia de cruzada, em seus múltiplos significados militares, políticos, culturais e espirituais, tem sentido próprio, e se inserem no âmbito da continuidade da Guerra Santa em África.

O rei Afonso V acrescentou ao seu título de rei de Portugal e dos Algarves, a menção de aquém e de além-mar em África, devido obviamente à continuidade da conquista marítima/ militar que seu avô, João I (1385- 1433) havia começado com a invasão de Ceuta e igualmente, por causa de seus feitos neste continente, ou mais precisamente pelas conquistas militares em terras de Mauritânia, recebeu o epíteto de “o africano”. Os portugueses pretendiam primeiramente conquistar Tânger, vingando assim a derrota de 1437 e o martírio do Infante D. Fernando³⁹, mas de início isso ainda não era possível. As Crônicas de Gomes Eanes de Zurara, em especial a *Crónica do Conde Dom Duarte de Meneses*, nos dão ricas informações sobre a presença dos portugueses na África, em especial durante os governos de D. Pedro e D. Afonso V. Afonso V era adepto fervoroso do ideal de cruzadas, chegando inclusive a enviar a Roma sucessivas embaixadas, solicitando apoio ao seu intento. Conforme Nascimento⁴⁰, A fortaleza de Alcácer Ceguer, que esteve sob o comando do Conde D. Duarte de Meneses de 1458 a 1464, permitiu um maior domínio português sobre o extremo setentrional marroquino. A posse de Alcácer Ceguer conseguida em 24 de outubro de 1458 também contribuiu para o controle de Gibraltar e a tão sonhada conquista de Tânger. Esta cidade enfraquecida, devido ao cerco, tornou-se presa fácil para o exército português:

[C] Om estas cousas que assy o conde hya fazendo na terra dos mouros hya osseu poder delles enfraquecendo cada uez mais. Specialmente naquela marca de tanger, onde se o sseu desejo mais inclinava fazer dampno.⁴¹

39 A derrota na guerra somada ao abandono de um membro da família real em terra estranha é teoricamente uma tragédia. Por outro lado, o contexto religioso da época, e a perspectiva de conversão dos “inféis” foram fatores positivos na reconstrução narrativa, que perpetuará a memória em torno da criação do Infante Santo.

40 NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Os Privilégios e os Abusos da Nobreza em um Período de Transição: O Reinado de D. Afonso V em Portugal (1448-1481)* Tese apresentada como requisito à obtenção do grau de Doutora em História no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná, sob orientação da Dr^a Fátima Regina Fernandes. UFPR: Curitiba, 2005.

41 ZURARA. Gomes Eanes de. *Crónica do Conde D. Duarte de Meneses*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, edição de 1901, pp. 250-251.

Buscando uma associação com a defesa da fé cristã frente aos muçulmanos, o ataque ao norte da África era também uma forma de fazer frente ao poderio turco otomano, especialmente após a vitória e tomada definitiva de Constantinopla em 1453. Com o intuito de ampliar a presença portuguesa em África, o exército se preparou constantemente para poder invadir e conquistar as cidades de Arzila (25 de agosto) e Tânger (29 de agosto) em 1471. As narrativas sobre os feitos magrebinos ficaram registradas em crônicas e também na arte, tendo por destaque as chamadas Tapeçarias de Pastrana, que exaltam visualmente e glorificam as conquistas. Esta narrativa visual teve por objetivo garantir a longa duração das vitórias, servindo como elemento propagandístico, especialmente à nível europeu; do reinado e da dinastia de Avis, a qual pertenciam Afonso V e João II, seu sucessor. Ambos aparecem como protagonistas nesta forma de apresentar as conquistas militares, através das tapeçarias. A Crônica de D. Afonso V, encomendada por D. Manuel I (rei de 1495 – 1521) ao cronista Rui de Pina, tenta criar uma forma de contar a história da presença militar portuguesa em Arzila e Tânger.

A(s) narrativa (s) dos portugueses

Na fonte cronística de Rui de Pina, pode-se assinalar alguns tópicos sobre o conflito armado de Tânger, que constituem, em geral, uma topoi neste tipo de forma de narrar, de exercício histórico-narrativo presente na *Crônica de D. Afonso V*⁴²:

a) o protagonismo do rei e do príncipe D. João:

E EL- Rei e o Príncipe, assi ao entrar da villa, como no socorrer e prover das muitas pelejas e afronte dos combatentes, não somente por seu conselho e esforço usaram de ofícios, que pareciam e eram de aprovados capitães.⁴³;

b) as dificuldades da conquista:

E acabada a peleja da misquita, logo a gente recorreu ao castello, que de todolas partes era mui forte e defensável⁴⁴;

c) a honra dos cristãos frente aos mouros:

cujo combate(...)foi com tanta força e ardidez co-

42 PINA, Rui de. *Chronica de EL- Rei D. Affonso V*. Lisboa: Escritorio, (edição de) 1901.

43 *Ibidem* p. 63.

44 *Ibidem* p. 62.

metido, que logo antes de algumas escadas serem postas, os christãos por lanças e paus com muita desenvoltura subiam as torres e muros, de que os de baixo com louvada inveja de tanta honra(...) ⁴⁵;

d) uma guerra sangrenta:

E com os da misquita ante de ser vencida, houve de uma parte e da outra mui crua e sangoenta peleja. Em que dos christãos entre outros morreu principal e como ardido e valente cavalleiro, D. João Coutinho, conde de Marialva(...) ⁴⁶;

e) a quantidade de combatentes- inimigos:

assi foram os mouros da villa e do castello cometidos, que todos ficaram mortos e captivos sem alguma excepção, cujo numero segundo comum orçamento seriam dos mortos até dois mil, e dos captivos até cinco mil. ⁴⁷.

Esses trechos fazem parte do capítulo 165 da crônica de Pina, cujo título é “*De como a villa foi entrada, e o Príncipe foi armado cavalleiro, e morreram o conde de Marialva, e o conde de Monsanto e outros.*”. Pelo título é possível identificar algumas proposições centrais como o ideal de cavalaria, sempre presente, a morte de homens proeminentes da nobreza que participaram do cerco, como D. João Coutinho, conde de Marialva e D. Álvaro de Castro, conde de Monsanto.

O aspecto principal, no qual gira toda a história, foi a forma do cerco da cidade de Arzila, e a capitulação desta praça de guerra. A participação pessoal do rei e de seu herdeiro na guerra de Arzila, dão ênfase à figura central do poder monárquico, como se este delineasse a ação, apresentando o perfil dos combatentes como de grande coragem e audácia. É preciso levar em conta a época da composição deste discurso, tentando inseri-lo também em um momento de grande fama do governo de D. Manuel I, em que a presença portuguesa alcançará as Índias e o Novo Mundo.

Outro aspecto muito interessante (e recorrente) se dá nos confrontos com o outro (muçulmano), que mesmo conhecendo a região e possuindo um exército forte, perderam sua cidade. O momento final do capítulo refere-se à “redenção” do local de culto, seu redimensionamento religioso e simbólico:

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ PINA, Rui de. *Chronica de EL-Rei D. Affonso V.* Op. cit, p. 61

⁴⁷ *Ibidem.*

E edificou a dita misquita em casa de oração da avocação de Nossa Senhora, Santa Maria de Asumção; porque n'aquele dia partio de Lisboa para tomar a villa, e em tal dia partio El- Rei D. João seu avô, quando tomou a cidade de Ceuta, e em tal venceu a batalha real, e em tal dia faleceu, e em tal dia nasceu.⁴⁸

Independente da influência de quem encomendou a crónica, e da época na qual foi escrita, é possível inferir sua vinculação ao âmbito de cruzada, em um novo palco de atuação mais frequente no século XV. Revela-se então uma associação discursiva no sentido da guerra santa, neste caso de vitória cristã em África. A utilização de equipamentos ligeiros, provavelmente menos eficazes na proteção, porém mais confortáveis e baratos, também seriam responsáveis pelo sucesso da ação.

A especificidade de Tânger

Finalmente conquistada em 1471 a vitória portuguesa em Tânger serviu como desforra da humilhação e derrota sofrida pela geração anterior. A ressignificação desta frente aos mouros em 1437 serviu para justificar a posteriori o abandono de um príncipe (D. Fernando I)⁴⁹, caçula entre seus irmãos, que teria ficado por penhor em um acordo nunca cumprido. A morte deste em cativeiro foi rememorada como um sacrifício necessário aos propósitos divinos, na expansão da fé cristã entre os infiéis. A espiritualidade da época contribuiu significativamente nestas revisões do passado, na sacralização do fracasso militar e da humilhação sofrida.

Dentro da construção narrativa do martírio do Infante Santo alguns momentos são fundamentais: O Desastre de Tânger em 1437; A morte de D. Fernando em Fez, no ano de 1443; O resgate de Frei João Álvares, e dos outros sobreviventes em 1448; A presença das primeiras relíquias (vísceras) do Infante em 1441; e a chegada à Portugal de sua ossada em 1471. Este teve culto no Mosteiro da Batalha desde 1451, a partir do aparecimento de seus primeiros restos mortais⁵⁰. Vamos à narrativa da chegada dos ossos do Infante Santo à Portugal, após a vitória de D. Afonso V, em 1471. A ossada que supostamente ainda estava em Fez, teria sido trazido à Lisboa em solene procissão.

48 *Ibidem* p. 254.

49 Ver: Álvares, Frei João. *Trautado da Vida e feitos do Muito Vertuoso Sr Ifante D. Fernando*. Edição crítica com introdução e notas de Adelino de Almeida Calado. Coimbra: Universidade de Coimbra (Acta Universitatis Conimbrigensis), 1960.

50 ÁLVAREZ, Maria Raquel Alonso. & NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média*. Curitiba: CRV, 2020.

N' este anno sendo ainda em Fez, os ossos do Infante D. Fernando, que lá falleceu era um santo captiveiro como atrás fica...finalmente o dito Molley Belfagege enviou a El-Rei a própria ossada do dito Infante, bem reconhecida por tal por Molley Belfaca seu filho moço,...os quaes por mar chegaram com Ella a Restello, e do navio foi tirada e trazida com grande manificencia à cidade de Lisboa, e entrou pela porta de Santa Catherina, onde com solemne procissão foi recebida⁵¹, e alli pelo priol de S. Domingos Mestre Affonso se fez um sermão para o caso mui conveniente e devoto, em que houve palavras de tanta piedade e compaixão, que commoveram as gentes a muitas lagrimas ...E d'alli foram os ossos postos no mosteiro do Salvador, e de hi levados ao mosteiro da Batalha, e postos com devidas exéquias em sua ordenada sepultura(...)⁵²

As relíquias somaram-se às demais já existentes no Mosteiro do Batalha, fomentando o culto ao Infante Santo, sacralizando o espaço do panteão dinástico, impulsionado pelas vitórias afonsinas no Magreb. Elementos simbólicos e performativos estão presentes na história do traslado, organizada pelo clero, mas com intensa participação popular. Na perspectiva política, o relato também pode dizer muito sobre o tempo presente de sua própria produção, sua intencionalidade discursiva. Os traslados dos restos sagrados se constituem em momentos importantes no fortalecimento deste culto, peregrinações, performances, rituais e símbolos corroboram para a emotividade deste movimento.

Algumas considerações finais:

As rememorações discursivas servem para direcionar uma espécie de lembrança que se deseja perpetuar sobre o passado, que pode ser revelado à posteridade, produzindo um tipo de verdade. As ações bélicas dos monarcas ibéricos em solo africano na Idade Média foram analisadas de diversas formas; como parte da necessidade econômica por riquezas e terras, como elemento formativo de uma consciência de superioridade em relação aos conquistados, como antecedentes da expansão marítima moderna, e como cruzadas contra os inimigos da cristandade. Nesse aspecto, é importante não desprezar a permanência do ideal cruzadístico em seu viés de Guerra Santa, com propósito de justificar e espiritualizar as invasões de territórios e sua ocupação violenta. Assim as interpretações sobre as ações militares se conduzem também como um projeto divino. Não obstante, em seu próprio

51 Revela-se uma longa tradição memorativa das procissões medievais.

52 PINA, Rui de. *Chronica de EL-Rei D. Affonso V.* Op. cit, pp. 71-72.

tempo, as guerras se constituem em enormes despesas, fato que associado, ao peso de impostos como moradias e tenças geravam críticas e revoltas contra este tipo de empreendimento, e, era preciso, encontrar formas de justificar os gastos para armar os exércitos e empreender viagens a terras estranhas e inóspitas. As cortes, convocadas com o fim de aprovarem (ou não) o intento militar, questionavam “seu proveito”. As circunstâncias da época somavam-se à busca de fama e glória diante da cristandade, própria das sensibilidades do período, do ideal de cavalaria e do imaginário do combate em nome de Deus.

Referências

- ‘IDĀRĪ AL-MARRĀKUSĪ. Al-bayān al-mugrib fī ijtisār ajbār muluk al-andalus wa al-magrib (A surpreendente história nos resumos de notícias dos reis de Andaluzia e Magreb). In: HUICI, Ambrósio Miranda. Colección de Crónicas Arabes de la Reconquista. Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Arabe. Traducción Española. Tetuán: Editora Marroquí, 1953. Vol. II, tomo II, p. 261.
- ALFONSO X. Cantigas de Santa María. Madrid: Castalia, 1989, Cantiga 328, verso 23-26.
- ALFONSO X. Primera Crónica General de España. Madrid: Gredos, 1955. v.2, p. 770. DIPLOMATARIO Andaluz de Alfonso X. Manuel González Jiménez (ed.). Sevilla: El Monte, 1991, doc. n. 231, p. 253.
- ÁLVAREZ, Maria Raquel Alonso. & NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média. Curitiba: CRV, 2020.
- CRÓNICAS de Rei Don Alfonso Décimo In: Crónicas de los reys de Castilla. Caetano Rosell (ed.). Madrid: M. Rivadeneyra, 1953, p. 14.
- DIPLOMATARIO Andaluz de Alfonso X. Manuel González Jiménez (ed.). Sevilla: El Monte, 1991.
- FERNANDES, Fátima Regina. A participação da nobreza na expansão ultramarina portuguesa. In Revista Estudos Ibero- americanos. Ed especial Brasil 500 anos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p 107- 124.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. Alfonso X, el Sabio. Barcelona: Ariel, 2004, p. 140.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Os Privilégios e os Abusos da Nobreza em um Período de Transição: O Reinado de D. Afonso V em Portugal (1448-1481) Tese apresentada como requisito à obtenção do grau de Doutora em História no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná, sob orientação da Dr^a Fátima Regina Fernandes. UFPR: Curitiba, 2005.

- O'CALLAGHAM, Joseph F. El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla. Manuel González Jiménez (trad.). Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, p. 215.
- PINA, Rui de. Chronica de EL- Rei D. Affonso V. Lisboa: Escriptorio, (edição de) 1901.
- PRATA, Rafael Costa. As Cruzadas alfonsinas ad partes africanas: breves apontamentos acerca das operações militares cruzadísticas empreendidas pelo monarca castelhano-leonês Alfonso X (1252-1284) em direção ao norte da África. *Escripturas. Revista Eletrônica de História da Universidade de Pernambuco/campus Petrolina*, Volume 1, Número 2, pp. 75-92, 2017, aqui p. 85. ISSN: 2526-6543. <https://periodicos.upe.br/index.php/revistaescripturas/article/view/224>, acesso 15/03/2024.
- REIS, Jaime Estevão. As Campanhas Militares de Alfonso X, o Sábio: a Cruzada à África e a Anexação dos Reinos Muçulmanos de Jerez e Niebla. In: *Anais do V Congresso Internacional de História*. Maringá, 2011, p. 2534. DOI:10.4025/5cih.pphuem.2226. <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/74.pdf>. Acesso 15/03/2024.
- RILEY-SMITH. Jonathan. A Cruzadas. Uma história. Trad. Jonas Castro. Campinas/SP: Ecclesiae, 2019.
- RUCQUOI. Adeline. História Medieval da Península Ibérica. Lisboa: Editora Eatampa, 1995, pp. 65-83
- SALVADOR MARTÍNEZ, H. Alfonso X, el Sabio, una Biografía. Madrid: Ediciones Polifemo, 2003, 504.
- ZURARA. Gomes Eanes de. Crónica do Conde D. Duarte de Meneses. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, edição de 1901, pp. 250-251.

O passado pagão da Islândia, segundo o Íslendingabók de Ari Þorgilsson

João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa¹

Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho²

Apresentação do tema

Em 1985, Marshall Sahlins primeiro publicou seu livro *Ilhas de História*³, esmiuçando as tramas socioculturais das sociedades insulares da Nova Zelândia, Fiji, Tonga e Havaí, sob os vestígios orais dos nativos e os escritos que o passado colonial inglês produziu. Sahlins, mais do que isso, preocupava-se com a significação da experiência histórica no seio dessas sociedades, fundamentalmente fiadas por tradições orientadas pelo passado mítico, que, no entanto, compreendia a inexorável reiteração dos atos. Sahlins contrapôs-se aos modelos estruturalistas de história, não legitimando, a despeito das transfigurações culturais, a hipótese das estruturas inerentes ao comportamento humano. O antropólogo cunhou:

[...] as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica - suas próprias práticas históricas. Outras épocas, outros costumes, e de acordo com a alteridade dos costumes, a antropologia distintiva, necessária à compreensão da trajetória humana.

1 Mestrando em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Orientado pelo Prof.^o Dr.^o Lukas Gabriel Grzybowski. E-mail: joao.r.m.3.c@gmail.com. Lattes: 9733861740367266. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9832-4546>.

2 Mestrando em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Orientado pelo Prof.^o Dr.^o Lukas Gabriel Grzybowski. Email: pedrobuzzobotelho@gmail.com. Lattes: 4887484007598453. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3762-5869>.

3 Neste texto, a versão utilizada é de 2011.

Porque não existe nenhuma trajetória (*devenir*) que seja simplesmente “humana”, como disse Durkheim, ‘mas cada sociedade tem sua vida própria, sua trajetória própria e sociedades semelhantes são tão comparáveis na sua historicidade (ou modelo de desenvolvimento) quanto em sua estrutura’ (Sahlins, 2011, p.61-62; *Apud* Durkheim, 1905-6, p.140)

É através deste prisma que fitamos nosso principal vestígio neste breve capítulo, o Íslendingabók (“Livro dos Islandeses”). Considerado o mais antigo vestígio escrito produzido tanto no idioma vernáculo islandês medieval, quanto pelos próprios ilhéus, o Íslendingabók conserva uma narrativa breve e direta, que constrói uma imagem do período de colonização das terras até o tempo de redação, por volta de 1122-1133. A identificação de seu autor é imediata, algo raro para um vestígio medieval; Ari *inn fróði* (o Sábio), um sacerdote islandês ligado à igreja de Skálholt, compôs a narrativa a partir de dois conjuntos de fontes: os relatos orais de indivíduos de seu tempo, muitos deles seus parentes ou figuras proeminentes da política islandesa da época e que testemunharam muitas das conjecturas retratadas no texto, e produções literárias de origem continental, que lhe ofereceram modelos de redação há muito exercidos pela igreja. Voltaremos à figura de Ari mais adiante. Por hora, desejamos afirmar que o Íslendingabók apresenta, assim como Sahlins notou entre os nativos do Pacífico, uma concepção de história diferente daquela que sustentamos em nossos horizontes, mesmo seus modelos sendo capazes de sugerir familiaridades entre o leitor contemporâneo.

Finalmente, dividimos o texto da seguinte forma: discutiremos nossas perspectivas teórico-metodológicas, na medida em que organizamos uma estrutura analítica particular assentada em uma *Vorstellungsgeschichte* (Goetz, 1979, 2011) influenciada pela Sociologia do Conhecimento (Berger; Luckmann, 2014) e pela Teoria Geral dos Sistemas (Bertalanffy, 1968; Bateson, 1991). Em seguida, teceremos algumas considerações acerca da persona de Ari, com o objetivo de levantar algumas informações úteis à interpretação do vestígio. Depois disso, abordaremos especificamente a representação dos islandeses pagãos de uma época anterior à mudança religiosa, entendida aqui como uma imagem conscientemente fabricada⁴. Finalmente, arrematamos nosso trajeto através de algumas considerações finais de caráter sugestivo.

Sobre o método de análise

Tomamos como referenciais metodológicos componentes não tão convencionais para a pesquisa histórica em território brasileiro, o que corresponde, por um lado, a uma tentativa de apresentar formas analíticas alternativas ao nosso objeto

4 Emprestamos o termo, com a noção de fabricação da realidade, do pesquisador Lukas G. Grzybowski (2024).

em questão, e, por outro, a uma provocação à disciplina histórica, que muito pode se beneficiar caso atue de forma prestativa perante outras disciplinas, para além da interdisciplinaridade.

O biólogo Ludwig Von Bertalanffy, próximo da virada dos anos 1960, publicou seu livro *General Systems Theory* (1968), no qual argumentou em favor da transformação dos modelos científicos há muito vigentes, privilegiando uma estrutura analítica orientada pela relação ordenada e hierarquizada dos muitos elementos que compõem o universo. Em outras palavras, Bertalanffy apontou para a necessidade de olhar para o mundo como um “sistema”. Para além de modelos matemáticos guiados por elementos isomórficos (Bertalanffy, 1968, p.33-35), o autor afirmou que a Teoria Geral dos Sistemas pode servir de linha-guia para a análise científica, o que prediz sobre a utilidade da sua proposta às humanidades (1968, p.24-25). Portanto, tomamos essa ideia para direcionar nossa percepção perante o Íslendingabók. Ao invés de pensar as fontes de Ari através da dualidade oral-escrito, conforme expusemos anteriormente, preferimos reconhecê-lo como um constructo literário fabricado por uma condição *sui generis*, tornada possível por um elemento linguístico, material, e sociocultural subjetivamente conectada em forma de sistema. Para além disso, pensamos o próprio *corpus* literário, seja o islandês medieval então vigente, seja o cristão de orientações antigas, como “sistemas abertos” (Bertalanffy, 1968, p.39), ou seja, sistemas sujeitos à câmbios multilaterais.

Se nos atermos também à argumentação antropólogo Gregory Bateson (1991, p.260), temos: “*The basic rule of systems theory is that, if you want to understand some phenomenon or appearance, you must consider that phenomenon within the context of all completed circuits which are relevant to it.*” Outrossim, cabe ao historiador, quando se debruça sobre seus documentos, considerá-los como um *phenomenon*, oriundo da inter-relação entre variados circuitos. No caso do Íslendingabók, consideramos o contexto sociocultural da ilha nos séculos XI e XII, as dinâmicas familiares impactadas pelo estabelecimento da igreja, a procedência das informações aplicadas à interpretação e à subjetividade da mente humana e dos significados linguísticos impugnados às letras e também – não menos importante, embora limitado pelo escopo de nossa pesquisa – as condições materiais vigentes no tempo da redação - e quaisquer outros dados que possam ser relevantes, formando tais circuitos.

Agora, como acessar este material? Como ler um vestígio tão distante de nós, em tempo e significados? O historiador alemão Hans-Werner Goetz nos fornece alguns mecanismos valiosos. Em seu artigo intitulado „*Vorstellungsgeschichte*”: *Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit*, Goetz coloca:

Kurz, er ist anwendbar auf alle Fragen, die die historischen Tatbestände nicht in ihrem objektiv abgelaufenen Geschehniszusammenhang zu erfassen trachten, sondern ihre Filterung „im Spiegel der Quellen“ zum Gegenstand haben, also die Ideen, Ansichten, Vorstellungen der Menschen vergangener Zeiten untersuchen und hier nicht länger lediglich Vorarbeiten für eine Quelleninterpretation leisten, sondern - über den quellenkritischen Ansatz hinaus - in den Vorstellungen der Quellenverfasser ihr eigentliches Erkenntnisziel sehen. Ein solcher Ansatz geht weit über die Aufgabe einer traditionellen Geistesgeschichte hinaus, weil er nicht auf die Erarbeitung „epochemachender Ideen“ abzielt, sondern die Gedanken- und Vorstellungswelt einzelner Zeitgenossen in ihrer Gesamtheit untersucht. Konsequenterweise angewendet, eröffnet sich hier mit der Vorstellungswelt der Menschen vergangener Epochen eine bedeutende Dimension der Vergangenheit, der bisher noch eine angemessene Beachtung innerhalb der Geschichtswissenschaft fehlt, wenngleich die neueren Anregungen über Ideen und Mentalitäten in diese Richtung zielen. Tatsächlich haben wir hier ein eigenes Arbeitsfeld der Geschichtswissenschaft mit spezifischen Zielsetzungen und Methoden vor uns, ein Arbeitsfeld, das persönliche Anschauungen ebenso wie gruppenspezifische Mentalitäten, die epochemachenden Ideen ebenso wie rein private Interpretationen von Fakten, Vorgängen, Gegenständen und Abläufen umfaßt und das ich, von seinem Gegenstand her, als „Vorstellungsgeschichte“, als „Geschichte der Vorstellungen“ bezeichnen möchte (1979, p. 255-256).

Doravante, o historiador continua:

Eine „Vorstellungsgeschichte“ rekonstruiert nicht die Vergangenheit in ihrer Faktizität, sondern die Vergangenheit als die „verarbeitete Wirklichkeit des Zeitgenossen“. Da man „Geschichte“ heute zunehmend als das Vergangenheitsbild der jeweiligen Gegenwart definiert, behandelt eine Vorstellungsgeschichte in diesem Sinn tatsächlich „die Geschichte vergangener Zeiten“. Sie erschließt weder Fakten noch Strukturen, sondern das zeitgenössische Verständnis von Geschichte, und tritt damit, wie ich meine, in eine Reihe neben die Ereignis- und Strukturgeschichte und repräsentiert gleichsam einen dritten Bereich der vergangenen Wirklichkeit und eine neue (dritte) Art geschichtswissenschaftlicher Betrachtung mit eigenen Methoden und Ergebnissen (1979, p. 256-257).

Como Goetz coloca nos trechos supracitados, para além de meramente preparar e analisar um documento histórico quanto à sequência de eventos que o mesmo traz, essa perspectiva se propõe a ir além, e pensar as concepções e percepções do narrador daquele documento. Um aspecto muito necessário neste sentido é pensar antes os objetivos e motivos que pairavam mediante a concepção do vestígio. O leitor poderia se perguntar, nesse momento, se essa não seria a mesma proposta de uma história das ideias⁵. Contudo, como também mencionado na citação acima, a

5 *Vide* uma história das ideias, para o tempo em que Goetz publica seu artigo, *i.e* as décadas de 1970 e 1980, e não a mesma concepção de uma história das ideias que se pode ter hoje.

proposta da *Vorstellungsgeschichte* não se atém às *epochemachender Ideen*, isto é, aquelas ideias que fazem uma época, num sentido mais generalizante. Pelo contrário, busca-se entender aquilo que a própria fonte proporciona: as concepções individuais de seu autor. O que se extrapola disso para o restante de um grupo ou de vários grupos, pode ser então considerado um efeito de generalização. Assim, Goetz nomeia o que uma *Vorstellungsgeschichte* é.

Como mencionamos anteriormente, e agora Goetz reforça, um documento histórico – que nas mãos do historiador, vira assim uma fonte histórica – não é *per se* uma porta para a época sobre a qual se escreve, tal qual não é necessariamente uma porta para a época em que se escreve. A única afirmativa que se tem certeza, é que aquele documento é um espelho de seu narrador. Portanto, é válido lembrar que:

A medieval chronicler has not just written down „facts“ (although he himself may have believed that he has), but has handed down a personal „construction“ of his own perception of the historical process. He does not report what actually happened, but how he believed that it happened, or how he imagined what happened or even how he wanted to see (or wanted his readers to believe) that it happened. Consequently, a chronicle is not so much a means for analyzing historical facts (although we, of course, also continue to use it for that purpose), but, in the first place, it gives us access to the perception and thinking of its author (GOETZ, 2012, p.111)

No entanto, conforme Goetz expôs, subsistem quatro “perigos” em uma *Vorstellungsgeschichte*. Em primeiro lugar, não existe uma conceptualização medieval única, uma vez que o pensamento “medieval” não pode ser sumarizado em um único elemento. Segundo, as fontes refletem apenas as conceptualizações de quem as escreveu, o que corresponde, na maioria das vezes, a indivíduos integrantes do universo clerical, não representando – necessariamente – o pensamento comum. Em terceiro lugar, o texto clama por uma análise rigorosa dos ditos e não ditos, a fim de desvendar as intenções, falhas, esquecimentos e conceptualizações do autor. Por fim, não devemos ver linearidades na fabricação das ideias, pois cada contexto apresenta um conjunto de pensamentos particulares, não necessariamente se comportando em sucessão ao longo de determinado tempo (Goetz, 2011, p.20-21).

No entanto, se a *Vorstellungsgeschichte* nos permite olhar o vestígio como retrato da substância intelectual do autor, como interpretá-los, uma vez que múltiplos universos conceituais nos separam do indivíduo medieval? Como podemos analisar suas construções e significados à luz de suas próprias exigências? Aqui, a Sociologia do Conhecimento de Peter Berger e Thomas Luckmann nos abastece de algumas perspectivas.

Os dois sociólogos sugerem que aquilo que tomamos por “realidade” corresponde, de fato, ao produto das muitas camadas que compõem as relações sociais

humanas, operando através de tipificações da experiência cotidiana que, retroalimentadas pelas significações da linguagem (Berger, Luckmann, 2014, p.55), tornam-se institucionalizadas (2014, p.81-82). Uma vez que um elemento tipificado se afasta da persona que o produziu – tornando-se anônimo, e reproduzido nas relações humanas linguisticamente mediadas – erige-se aquilo que é compreendido como “natural”, que sempre foi e será. Em outras palavras, fabrica-se a realidade através de significações subjetivas. É por meio dessas ideias que pensamos o Íslendingabók, uma representação socialmente orientada sobre um passado acessado por Ari, mediante tipificação, elementos estes (re)produzidos nas linhas da narrativa. Ari não escreveu sobre o passado da Islândia; Ari *fabricou* um passado particular.

Sumarizando nossa perspectiva, pensamos o Livro dos Islandeses como uma construção discursiva orientada por um movimentado sistema sociocultural e literário, acessível para nós mediante um escrutínio calibrado para reconhecer suas ideias como produto de uma mente humana subjetiva, disposta a escrever sobre si e sobre o passado de sua terra, necessariamente fazendo-o pela apropriação de tipificações anônimas.

Ari inn fróði

Sobre Ari, não sabemos muito mais do que o mesmo nos diz em seu Íslendingabók. O sacerdote nasceu em c. 1067, logo cedo perdeu seu pai, e foi criado – por algum tempo – por seu avô Gellir, em Helgafell. Em c. 1070, o avô de Ari morre, e esse vai para Haukadalsr, onde passa a ser criado por Teitr, seu pai de criação⁶. Teitr é uma peça vital para a narrativa de Ari, como o mesmo reconhece no capítulo um: “segundo a convicção e os relatos de meu pai de criação, Teitr, dentre os homens que conheci, o mais sábio, filho do bispo Ísleifr, e o irmão de meu pai, Þorkell, filho de Gellir, que recordava do passado distante”⁷ (1986, p.4)⁸.

Em c. 1087, Ari deixa Haukadalsr, e se torna sacerdote. Entre os anos de 1122-1133, o mesmo se dedica a redação do Íslendingabók. Esse último é a única obra,

6 O termo *fóstr*, no Nórdico Antigo, é amplamente utilizado para descrever situações em que um pai adotivo cria a criança, sendo chamado de pai de criação. Isso ocorre mesmo que os pais da criança estejam vivos.

7 Todas as citações traduzidas do Nórdico Antigo que constam neste trabalho são de autoria nossa. Em breve, será publicada uma tradução integral do Íslendingabók em Português. As citações são retiradas deste trabalho não publicado.

8 [...] *at ætluð ok tólu þeira Teits fóstra míns, þess manns es ek kunná spakastan, sonar Ísleifs byskups, ok Þorkells fǫðurbróður míns Gellissonar, es langt mundi fram [...]*.

a qual a historiografia atribui com certeza a Ari. No entanto, como Grønlie pontua em sua introdução à tradução do texto para o inglês, publicada pela *Viking Society for Northern Research*, há especulações acerca de outras obras de Ari, as quais teriam-lhe rendido a fama e autoridade, canonizadas por seu epíteto *inn fróði*. Há algumas evidências que apontam nessa direção, ainda que não se possa tomá-las como certas. No prólogo do *Heimskringla*, tradicionalmente atribuído a Snorri Sturluson – ainda que isso seja debatível, e seja de nossa opinião que a obra não deva ser atribuída somente a ao mesmo – o narrador demonstra um suposto conhecimento dessa outras obras de Ari, bem como respeito por sua autoridade:

O sacerdote Ari, o sábio, filho de Þorgill, filho de Gellir, escreveu primeiro, dentre os homens aqui da terra, na língua nórdica, saberes tanto antigos como recentes. Ele escreveu muito, no início de seus livros, sobre a povoação e estabelecimento das leis na Islândia [...] Assim escreveu Ari. Teitr, filho do bispo Ísleifr, esteve com Hallr em Vale do falcão⁹, como filho de criação, e morou lá desde então. Ele ensinou o sacerdote Ari, e ele contava muitos relatos a ele, aqueles que Ari escreveu depois. Ari tomou também muitos relatos com Þuríðr, filha do chefe Snorri. Ela era instruída em saberes. Ela lembrava de Snorri, seu pai, e ele tinha então quase trinta e cinco, quando o cristianismo chegou à Islândia, e faleceu um inverno depois da queda de Óláfr, o santo. Aquilo não era extraordinário, que Ari fosse bem informado sobre os acontecimentos antigos, tanto aqui quanto nas terras afora, que ele tenha aprendido com pessoas velhas e eruditas, afinal ele próprio era disposto para aprender e atento (1941, p. 5-7, tradução nossa)¹⁰.

Além disso, algo que fica muito evidente pela leitura do *Íslendingabók* é a ligação de Ari com a diocese de Skálholt. Em seu prólogo, Ari coloca que “Eu fiz o Livro dos Islandeses, primeiramente para nossos bispos, Þorlákr e Ketill, e o mostrei para ambos e para o sacerdote Sæmundr”¹¹ (1986, p. 3). Nesse sentido, podemos pensar que Ari

9 *Haukadalr*.

10 *Ari prestir inn fróði Þorgilsson, Gellissonar, ritaði fyrstr manna hér á landi at norrænu máli fræði, bæði forna ok nýja. Ritaði hann mest í upphafi sinnar bókar frá Íslands bygga ok lagasetning [...] Svá ritaði Ari. Teitr, sonr Ísleifs biskups var með Halli í Haukadal at fóstri ok hjó þar síðan. Hann lærði Ara prest, ok marga fræði sagði hann honum, þá er Ari ritaði síðan. Ari nam ok marga fræði at Þuríði, dóttur Snorra goða. Hon var spök at viti. Hon mundi Snorra, fœður sinn, en hann var þá nær hálfertøgr, er kristni kom á Ísland, en andaðisk einum vetri eftir fall Óláfs konungs ins belga. Því var eigi undarligt, at Ari væri sannfróðr at fornum tíðendum bæði hér ok útan lands, at hann hafði numit at gömlum mǫnnum ok vitrum, en var sjálfr námgeirn ok minnigr.*

11 *ÍSLENDINGABÓK* *gørða ek fyrst biskupum órum, Þorláki ok Katli, ok sýndak bæði þeim ok Sæmundi presti.*

escreve a primeira história¹² da Islândia, sob encomenda dos bispos Þorlákr e Ketill. Nessa *historia*, Ari também se coloca num papel central, afinal a mesma termina com uma genealogia que desemboca no próprio narrador. Ou seja, a família de Ari, e por consequência, o próprio, desempenham um papel significativo na *historia* da Islândia. Ao menos, é essa a mensagem que Ari busca passar a seu leitor. Nessa genealogia, observamos ainda algumas figuras lendárias dentro do contexto escandinavo:

I. Yngvi, o rei dos turcos. II. Njorðr, o rei dos suecos. III. Freyr. IIII. Fjölfnir, esse que morreu na morada de Friðfróði [...] Helgi. XXIX. Ingjaldr, filho da filha de Sigurðr, filho de Ragnarr calças-peludas. XXX. Óleifr, o branco. XXXI. Þorsteinn, o vermelho. XXXII. Óleifr lobinho, que habitou primeiro, dentre eles, a Islândia XXXIII. Þórðr gritador. XXXIIII. Eyjolf, que foi batizado em sua velhice, quando o cristianismo veio à Islândia. XXXV. Þorkell. XXXVI. Gellir, pai de Þorkell, pai de Brandr e Þorgill e meu pai, e eu me chamo Ari (1986, p. 27-28)¹³.

A linhagem que Ari explora, e na qual se insere, é mais amplamente narrada na *Ynglinga saga* (ao menos o início dessa). Lá, observamos as figuras lendárias que Ari cita – ainda que, deve-se notar, a *Ynglinga saga* sucede o *Íslendingabók* em cerca de cem anos. Como observamos no trecho acima, além de figuras lendárias – das quais destacamos Ragnarr calças-peludas – Ari relaciona sua linhagem com figuras de grande importância na história da Islândia, como é o caso de Óleifr lobinho, que foi um colonizador da ilha. Nesse primeiro ponto, a família de Ari, além de advir de uma linhagem lendária, também é uma das primeiras a habitar a Islândia. Depois, vemos Þórðr gritador, que aparece em outras sagas islandesas, como a *Brennu-Njáls saga*, além do próprio *Íslendingabók*, no capítulo V, quando esse sugere – na assembleia geral – a divisão da ilha em quartos legais, para que houvessem assembleias em cada um, e os litígios legais fossem resolvidos com mais facilidade. Ou seja, um

12 E aqui, cabe pensar na concepção de história, ou *historia*, para Ari. Nesse sentido, temos em Goetz: *First, historia is not history, but the narration of history, or, in other words, historia is historiography. Second, it deals, however, with historical events (res gestae), that is, real events (res – and not just “words”) which distinguishes it from fiction: historical events are “facts”. Third, it deals with facts that happened in the past (in praeterito). Finally, it makes us acquainted with the past: we learn history from historia, from historiography* (Historical Writing, Historical Thinking and Historical Consciousness in the Middle Ages. Revista Diálogos Mediterrânicos, n. 2, 2012, p. 114).

13 I. Yngvi Tyrkjakonungr. II. Njorðr Sviakonungr. Freyr. IIII. Fjölfnir, sá es dó at Friðfróða. [...] Helgi. XXIX Ingjaldr, dóttursonr Sigurðar Ragnarssonar loðbrókar. XXX. Óleifr enn hvíti. XXXI. Þorsteinn enn randi. XXXII. Óleifr feilan, es fyrstr byggði Þeira á Íslandi. XXXIII. Þórðr gellir. XXXIIII. Eyjolf, es skíðr vas í elli sinni, þá es kristni kom á Ísland. XXXV. Þorkell. XXXVI. Gellir, faðir þeira Þorkels, fōður Brands, ok Þorgils, fōður mins, en ek heitak Ari.

dos familiares de nosso narrador – segundo o próprio, vale relemburar – foi responsável por estabelecer as assembleias de cada quarto, dando a face legal da Islândia a qual o leitor estaria acostumado. Por último, mas não menos importante, temos Eyjolfr, que foi batizado em sua velhice, quando os ilhéus votam por tornarem-se cristãos. Através da figura deste, Ari relembra que sua família esteve presente nesse momento de importância singular, e que acatou a decisão de tornarem-se cristãos. Dessa maneira, Ari demonstra que sua linhagem atravessa cada momento importante da história da Islândia, a qual o mesmo constrói, desde seu passado lendário no continente, até o passado mais palpável, da colonização e cristianização.

O passado pagão islandês, aos olhos de Ari

A votação para que a Islândia se tornasse cristã, narrada no capítulo VII do *Íslendingabók*, é colocada pela historiografia em *c.* 999/1000. Como dissemos anteriormente, Ari escreveu a obra no século XII, mais ou menos 130 anos depois desse evento. Nesse sentido, podemos dizer com certeza que o sacerdote nunca conheceu um pagão. Na citação acima, em que Ari menciona seu pai de criação como uma fonte crível, além de outras figuras, observamos portanto que sua narrativa se constrói em cima de relatos orais de outras pessoas – além, naturalmente, da já mencionada tradição continental.

Dessa maneira, há um claro problema, caso busquemos estudar o paganismo através do *Íslendingabók*, *i.e.* a distância. Seja temporal, como colocada acima, seja cultural. Como observamos, Ari não viveu o paganismo – ainda que algumas de suas fontes estivessem mais próximas daquele momento – pelo contrário, o mesmo nasceu numa Islândia que já era cristã. Doravante, estendemos o problema para todo o *corpus*, afinal, no momento daquele paganismo, não se escrevia¹⁴ da mesma maneira como vemos após a introdução do alfabeto latino, com a cristianização. Isso implica que todas as obras escritas no vernáculo o são feitas por escribas cristãos. Como estudar então o paganismo através de uma obra que, em sua quintessência, é cristã? A primeira

14 Ainda que tenhamos um sistema de escrita rúnica, devemos pensar em algumas coisas. A primeira é a dificuldade de se escrever, isso porque não o faziam em papel ou pergaminho, mas em superfícies planas e duras, como pedras e madeira. Dessa maneira, é muito mais complicado entalhar madeira ou pedra, do que escrever com pena e tinteiro numa folha. Isso culmina em pequenas mensagens registradas nesse sistema de escrita rúnica, como pedras memoriais – *vide* a famosa pedra de Jelling, que atribui a Haraldr dente-azul a tarefa de ter cristianizado a Dinamarca, ou o pente de Vimose, que tem apenas *harja* (pente) gravado em sua superfície. As maiores mensagens gravadas nos alfabetos rúnicos não se comparam – em tamanho – aos registros escritos efetuados em vernáculo, com o alfabeto latino.

resposta jaz nas concepções de Goetz, aludidas anteriormente. Especialmente a de que o vestígio escrito é uma porta para as concepções de seu narrador, e não do passado. Assim, a narrativa do paganismo de Ari nos diz muito sobre suas concepções desse fenômeno, mas nem tanto sobre como era o paganismo *de facto*.

Ao pensar em paganismo no Íslendingabók, talvez este seja o trecho mais lembrado:

Então, aquilo foi declarado nas leis, que todas as pessoas deveriam se tornar cristãs e aqueles nessa terra que não foram antes batizados, deveriam aceitar o batismo; porém, a exposição de crianças continuaria de acordo com a antiga lei, assim como o consumo de carne de cavalo. Os homens sacrificariam em segredo, caso desejassem, mas seria considerado como proscrição menor, se houvessem testemunhas. E, depois de alguns invernos, aqueles costumes pagãos foram abandonados, assim como outros [...] (1986, p. 17)¹⁵.

Como observamos neste, Ari apresenta a resolução do conflito entre cristãos e pagãos, que – num primeiro momento – buscavam duas leis separadas para cada qual. A lei, na obra de Ari, é um aspecto vital, tanto que antes dessa resolução, um argumento que corrobora para a adoção de uma só lei é o de que a separação legal entre cristãos e pagãos levaria a Islândia ao caos. Para o narrador, portanto, apenas uma lei deveria existir para todos os islandeses, e essa deveria ser a do cristianismo, como vemos no decorrer da obra. As narrativas sobre a cristianização da Islândia apresentam divergências notáveis. Ao observamos as *Sagas* do rei Óláfr Tryggvason – seja a Óláfs *saga Tryggvasonar en mesta*, ou a presente no *Heimskringla* – notamos que a cristianização da ilha se deu tanto pelos esforços do sacerdote Pangbrandr, quando por uma pressão do rei sobre os ilhéus, advinda do uso de violência na cristianização da Noruega. As *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* de Adam de Bremen (1917) apontam para a influência do arquiépiscopado de Hamburgo-Bremen sobre todo o norte, atribuindo a cristianização da ilha à ordenação de um bispo islandês na Alemanha¹⁶. Quando vamos ao Íslendingabók, no entanto, a história do sacerdote Pangbrandr é contada, mas a impressão dada ao leitor é que o mesmo não sucede em levar o cristianismo à ilha. Pelo contrário, Ari narra uma Islândia que é autônoma, sem um rei, e que toma a decisão de se tornar cristã por vontade e consenso

15 Þá vas þat mælt í lögum, at allir menn skyldi kristnir vesa ok skírn taka, þeir es áðr váru óskírðir á landi hér; en of barnaútburð skyldu standa en fornu lög ok of hrossakjotsát. Skyldu menn blóta á laun, ef vildu, en varða fjörbaugsgarðr, ef vátturn of kvæmi við. En síðarr fám vetrum vas sú heiðni af numin sem qnnur.

16 Esse que provavelmente se tratava de Ísleifr, como nota Gunnar Karlsson (2000).

próprios, do dia para a noite. Ísleifr, o primeiro bispo islandês, na narrativa de Ari apenas é consagrado bispo, não sendo mencionado onde ou por qual autoridade: “Ísleifr foi consagrado como bispo, quando ele tinha cinquenta anos; então, Leão VII¹⁷ era Papa. E, no próximo inverno, ele esteve na Noruega, e depois viajou de lá para cá” (1986, p. 21)¹⁸. Desse modo, Ari exclui as demais narrativas, em prol de sua construção da Islândia.

Como observamos, os três principais pilares da descrição dos costumes pagãos de Ari são: a exposição de crianças; o consumo de carne de cavalo; e os sacrifícios. Esclarecemos brevemente. A exposição de crianças se refere ao ato de largar crianças à sorte e aos elementos, caso não fossem desejadas, assim, quem quisesse criá-las poderia adotá-las, ou as mesmas acabariam morrendo. Nesse ponto, há uma clara divergência entre a moral cristã – que não permitiria o abandono de crianças – e a “moral pagã” em que isso era costumeiro. O mesmo vale para o consumo de carne equina, que era mal vista pela tradição continental. Numa terra ríspida como a Islândia, contudo, em que os invernos são árduos, talvez alimentar-se de carne de cavalo estivesse mais ligado à necessidade¹⁹. Por fim, há os sacrifícios, os quais Ari destaca que passaram a ser feitos em ambiente privado, ao passo que o público deveria ser cristão. Notamos que a ideia de sacrifício não se atém somente a matar um ser vivo em nome de uma divindade, mas também pode se assemelhar com o “dar um gole de pinga ao santo”, que observamos em religiões de matriz africana no Brasil.

Outro aspecto da narrativa sobre o paganismo, que merece especial atenção aqui, é a violência. Ao passo que, até o momento da cristianização, a violência é muito mais exacerbante, mesmo entre cristãos e pagãos. A lei, que é tão fundamental para a narrativa, não dá conta de impedir a propagação da violência como resolução para conflitos legais. Assim vemos no conflito entre Þórðr gritador e Oddr de Tunga no capítulo V. Quando, porém, o cristianismo chega à ilha, não há mais conflitos notáveis na narrativa, nos dando a impressão de que a violência foi um dos costumes pagãos

17 Nesse momento, o papa na verdade era Leão IX. Segundo Grønlie, trata-se de um erro advindo da leitura da obra de Adam de Bremen.

18 Ísleifr *vas vígðr til byskups*, þá *es hann vas fimmtögr*; þá *vas Leó septimus páfi*. *En hann vasenn nasta vetr í Norvegi ok for síðan út hingat*.

19 Ver: PENTIKÄINEN, Juha. *Child abandonment as an indicator of Christianization in the Nordic countries*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis, vol. 13, 1990, p. 72-91 e BOURNS, Timothy. *Meat and Taboo in Medieval Scandinavian Law and Literature*. Viking and Medieval Scandinavia, vol. 14, 2018, p. 61-80

que foram abandonados. Nesse sentido, podemos falar de uma transição do caos para a ordem, ou da violência para a fraternidade cristã. Stefanie Grooper (2018, p.77) apontou para um caminho semelhante ao escrever:

Er zeichnet eine konsequente und zielstrebige Entwicklung der isländischen Gesellschaft nach, von der Besiedlung über die Organisation der Gesetze und der Infrastruktur bis hin zur Christianisierung, die Islands Eintritt in die zivilisierte und schriftliche Welt bedeutet. Es gibt weder Rückschläge noch Widerstand, sondern Konflikte dienen der Weiterentwicklung: Sie führen entweder zur Einführung neuer Gesetze, neuer Strukturen oder zu einem klugen Kompromiss.

Aqui nos vemos diante de um claro aspecto observável através da perspectiva da Sociologia do Conhecimento. Como já pontuamos no decorrer do texto, os pagãos e as práticas atreladas à experiência sociocultural correspondem às ideias particulares de Ari, expressas por meio da linguagem vernácula islandesa medieval. O paganismo narrado pelo sacerdote, portanto, é objetificado (Berger; Luckmann, 2014, p.94) através das tipificações mencionadas acima: o consumo de carne de cavalo, a exposição de neonatos, a prática sacrificial, e a atitude eminentemente violenta em face de discordâncias, reiteradamente culminando na morte de envolvidos. Reconhecemos estes elementos, antes de comportarem qualquer descrição da “realidade”, como constructos narrativos que favorecem o argumento central de Ari e dão subsídios para sua prática de história, prática esta que corresponde a uma história da Islândia, por um lado, e a uma história familiar, centrada nos bispos de Skálholt e na sua própria pessoa, por outro. Tratam-se, dessarte, de paganismos *fabricados*.

Algumas considerações finais

Acreditamos ter demonstrado, nas páginas anteriores, que a narrativa do Íslendingabók se trata de um constructo muito mais complexo do que uma simples história da Islândia ou dos islandeses. De fato, posta-se como um vestígio muito valioso para o estudo do passado medieval da ilha e da Escandinávia como um todo, ao narrar sobre um mundo diferente daquele que seu autor experienciava. Portanto, oferecem indícios de como um islandês do século XI poderia compreender seu próprio passado e significá-lo à luz do cristianismo.

Não obstante, o aparato metodológico que buscamos compor anteriormente também pode ser aplicado na indagação de outros aspectos que subjazem no vestígio, como é o caso da preponderância das leis para compor aquilo que Ari conceitua como a identidade islandesa (Grønlie, 2006, p.xxvii), ou ainda, a fiabilidade desta em

detrimento de outras identidades, sobretudo norueguesas, tornadas críveis através de realizações eminentemente ligadas à percepção de si, como o achamento e povoamento da Groenlândia - outrora noruegueses povoando uma terra, agora islandeses *de facto*, povoadores de uma nova terra (Lindow, 1997, p.459).

Ainda, vamos além. O sociólogo alemão Reiner Keller (2011), em via de compreender como o discurso compele atores sociais à ação, empreendeu um avanço das perspectivas de Berger e Luckmann, nomeada *Sociology of Knowledge Approach to Discourse* (SKAD). Fortemente influenciado pela ideia foucaultiana de *dispositifs*, Keller argumenta que os discursos, constituídos pela substância linguística, por um lado, e material, por outro, com frequência dispõem de *dispositifs* para solucionar problemas de ação práticas em determinado contexto social (Keller, 2011, p.56).

Com isto em mente, alguém pode fomentar uma reflexão inicial: podem as eventuais narrativas em vernáculo, no seio da então emergente estrutura eclesiástica islandesa, terem servido como *dispositifs*, expedidos pelos interesses de seus principais agentes sociais, bispos ou *goðar*? No caso específico do Íslendingabók, seria possível reconhecê-lo como um *dispositif* articulado em favor do *locus* político que Ari pertencia, por um lado, ou adepto à posição particular de sua família, por outro? Se sim, quais seriam as implicações desse ponto de vista teórico sobre outros vestígios no vernáculo, como as próprias Sagas Islandesas? Estas, no entanto, são questões que podem ser caras para pesquisas futuras. Por hora, finalizamos com o seguinte questionamento: quais outras matrizes teóricas podem ser aplicadas em uma análise do “Livro dos Islandeses”?

Referências

Fontes

- ADAM DE BREMEN. *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. Ed. Schmeidler, B. Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. Hannover: MGH, 1917.
- STURLUSON, Snorri; ADALBJARNARSON, Bjarni (ed.). *Heimskringla I*. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1941.
- ÞORGILSSON, Ari; BENEDIKTSSON, Jakob (ed.). Íslendingabók Landnámabók. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1986.
- ÞORGILSSON, Ari; GOLTHER WOLFGANG (ed.). *Ares Isländerbuch*. Halle: Max Niemeyer, 1892.

Bibliografia

- BAGGE, Sverre. *Cross and Scepter: The Rise of the Scandinavian Kingdoms from the Vikings to the Reformation*. Princeton University Press, 2014.
- BARNES, Michael. *A New Introduction to Old Norse, Part I, Grammar*. Londres: Viking Society for Northern Research, 2008.
- BATESON, Gregory. *A Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind*. New York : Cornelia & Michael Bessie Book, 1991, p.259-261.
- BEREND, Nora (org). *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c.900–1200*. Cambridge: Cambridge University Press. 2007.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BERTALANFFY, Ludwig Von. *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. New York: George Braziller, 1968.
- BOURNS, Timothy. Meat and Taboo in Medieval Scandinavian Law and Literature. *Viking and Medieval Scandinavia*, vol. 14, 2018, p. 61-80.
- BYOCK, Jesse. *Viking Age Iceland*. London and New York: Penguin Books, 2001.
- CLEASBY, Richard; VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1874.
- GOETZ, Hans-Werner. *Gott und die Welt: Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters*. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- GOETZ, Hans-Werner. Historical Writing, Historical Thinking and Historical Consciousness in the Middle Ages. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba, n. 2, p.110-128, 2012.
- GOETZ, Hans-Werner. Historical Consciousness and Institutional Concern in European Medieval Historiography: (11th and 12th centuries). In International Congress of Historical Sciences, 19, 2000, Oslo. *Paper [...]*. Oslo, Noruega: University of Oslo, p. 1-29, 2000.
- GOETZ, Hans-Werner. *Proseminar Geschichte: Mittelalter*. Hamburgo: UTB, 2014.
- GOETZ, Hans-Werner. “Vorstellungsgeschichte”: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. *Archiv für Kulturgeschichte*, Erlangen-Nürnberg, v. 61, 1979.

- GROOPER, Stefanie. *Es sannliga es sagt: Die Íslendingabók des Ari Þorgilsson inn fróði. Hvanndalir – Beiträge zur europäischen Altertumskunde und mediävistischen Literaturwissenschaft: Festschrift für Wilhelm Heizmann*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, p. 67-80.
- GRØNLIE, S. *Íslendingabók; Kristni saga: The Book of Icelanders; The Story of the Conversion*. Viking Society for Northern Research Text Series 18, Londres: Viking Society for Northern Research, 2006, p. vii-xxx.
- GRZYBOWSKI, Lukas G. *The Christianization of Scandinavia in the Viking Era*. Religious Change in Adam of Bremen's Historical Work. Leeds: Arc Humanities Press, 2021.
- GRZYBOWSKI, Lukas G. Fabricando a realidade: A narrativa histórica da Kristni Saga e a construção da cristianização da Islândia. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba, n. 25, p. 36-57, 2024.
- JAKOBSSON, Sverrir. Iceland, Norway and the World: Ari Þorgilsson as a Narrator of Barbarian History. *Arkiv för nordisk filologi*, 132, 2017, pp. 75-99.
- JESCH, Judith. *The Viking Diaspora*. London: Routledge, 2015.
- LINDOW, John. "Íslendingabók" and Myth. *Scandinavian Studies*, Vol. 69, No.4, 1997, pp. 454-464.
- KARLSSON, Gunnar. *History of Iceland*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.59-99.
- PENTIKÄINEN, Juha. Child abandonment as an indicator of Christianization in the Nordic countries. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, vol. 13, 1990, p. 72-91.
- WINROTH, Anders. *The Conversion of Scandinavia: Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe*. Yale University Press, 2012.
- ZOËGA, Geir T. *A concise dictionary of old Icelandic*. Mineola: Dover Publications INC., 2004.

O Sagrado em “O Jardim das Delícias Terrenas” de Hieronymus Bosch

Laura Beatriz Alves de Oliveira¹

Introdução

A obra-prima *O Jardim das Delícias Terrenas* (1490-1515), de Hieronymus Bosch, transcende a mera representação visual, oferecendo um vasto campo de análise sobre os conceitos de sagrado e profano no final da Idade Média. Neste tríptico, Bosch entrelaça imaginação e teologia para criar um universo simbólico que reflete as preocupações espirituais de sua época. Suas imagens detalhadas e enigmáticas convidam o observador a explorar as complexas interações entre o divino e o terreno, entre a redenção e o pecado.

Este trabalho² propõe uma análise dos elementos sagrados presentes na obra à luz das reflexões de Mircea Eliade em *O Sagrado e o Profano* (1992). Ao investigar como Bosch comunica as ideias teológicas por meio de sua linguagem visual, busca-se compreender como a natureza, o cosmos e as escolhas humanas são retratadas como uma narrativa moral e espiritual. Assim, *O Jardim das Delícias Terrenas* não apenas alerta sobre os perigos das tentações mundanas, mas também reafirma a ordem divina, posicionando Bosch como um dos grandes moralistas da transição entre o Gótico Tardio e o Renascimento.

1 Arquiteta Urbanista (2018), Pós-Graduada em História da Arte (2019), Graduada em História e Mestra em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2022), Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2023).

2 Este trabalho faz parte de minha Dissertação em História, produzida em 2022 com a temática “O sagrado e o profano em Hieronymus Bosch”.

A partir dessa análise, este estudo revela como Bosch transforma a natureza em um veículo de teofania, onde o sagrado se manifesta no mundo material. A obra convida o observador a uma jornada que percorre a criação do homem, sua queda e, finalmente, sua condenação, estabelecendo um diálogo visual com as noções de pecado, redenção e transcendência que moldaram o pensamento religioso do período.

As noções de Sagrado e Profano através de Eliade (1992)

O que podemos dizer do sagrado é que ele se opõe ao profano. “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano.” (Eliade, 1992, p.13). Para se conhecer estes fenômenos não devemos partir simplesmente daquilo que eles são, mas partir daquilo que eles não são. O sagrado é aquilo que nos é revelado, é uma manifestação ou algo que vem de ordem diferente através da *hierofania*, que é o aparecimento ou manifestação reveladora do sagrado. A hierofania é a manifestação do sagrado no mundo. A revelação do sagrado faz com que objetos do nosso cotidiano não sejam aquilo que eles são, os objetos de ordem concreta se tornam coisas ou manifestações de outra ordem.

O sagrado funda o mundo e o orienta para um ponto iluminado pela hierofania. Antes desta fundação, todos os elementos da natureza se mostravam caóticos, e com a revelação do sagrado a natureza encheu-se de significado, iluminando e fazendo a vida ter sentido aos sujeitos, onde tudo passou a ter a intenção do sacramento. Para Eliade (1992), o homem moderno se encontra perdido, visto que, não tem nada para se iluminar, nada para se agarrar e se deixa levar pelas científicidades e as tecnologias. Pois, a percepção do metafísico é exclusiva do ser humano e isto é o que o diferencia dos animais, segundo Eliade (1992). E com o advento da modernidade os homens vem se afastando do metafísico e substituindo pelo vazio.

O sagrado e profano são dois modos de estar no mundo. O sagrado é algo que faz com que paremos e observemos. O homem torna-se consciente do sagrado porque este se manifesta, se mostra, como algo totalmente diferente do profano. O profano é a homogeneidade da mundanidade cotidiana normal, enquanto o sagrado é o que causa interrupções/quebras nessa homogeneidade. O sagrado quando funda o mundo, está o redimindo e o salvando do caos, dos protocolos, dos sacramentos da vida concreta para que ela seja uma vida humana. Assim, para que seja possível nos alimentar além das necessidades do corpo físico e abastecer nossa psique com a hierofania.

Como tudo tinha a intenção da hierofania para os homens, a existência destes só poderia existir com um ideal celeste (mundo das ideias). Os sujeitos buscavam respostas e referências nos céus. Sem uma referência, sendo a manifestação do sagrado, nós vivemos em função de que e para onde? sem ela o homem se perde.

Uma vida profana é uma vida desorientada. Onde os valores viram uma mera questão de valores pessoais e não de referência. Não há uma ligação metafísica, portanto, a razão do homem é uma razão que serve apenas aos instintos. E como dizia Kant³; quando apenas atendemos aos instintos, “a razão mais atrapalha que ajuda.” Assim, podemos nos tornar mais nocivos à natureza do que um animal o faz buscando a mesma coisa. Dificilmente iremos ver um animal buscando a sobrevivência danificar a natureza como nós danificamos. Para buscar apenas a sobrevivência e a procriação os instintos nos seriam suficientes. A razão só tem sentido na vida humana quando é orientada para algo superior, começando a ser fator de soma. Se não, ela faz dos sujeitos predadores perigosos que deixam a terra arrasada pela sua passagem. Enquanto a ideia era deixar luz na sua jornada.

O *homo religiosus*, é aquele que busca o eixo, a vida com essência e realidade. O Homem profano, é sem “centro”, é agarrado a vida de aparência e ilusão. É ausente dos marcos do metafísico e não tem grandes ideais que atingem o todo. Este “centro” é a ideia da evolução dos homens a partir da hierofania e como ela é vital ao longo da história. “[...] o homem religioso desejava viver o mais perto possível do Centro do Mundo”. (Eliade, 1992, p.27). Para Eliade (1992) o ponto central é uma referência para a criação do mundo. Qualquer construção humana repete o ato original de criação do mundo por Deus ou pelos Deuses. Ou seja, o homem ao criar repete a *cosmogonia*. A cosmogonia é a criação do mundo que nasceu para estabelecer um ponto central.

Este eixo central tem a função do qual todas as coisas se organizam. Este ponto de realidade, este ponto de iluminação, é semelhante à um farol no meio de um oceano. A ideia de centro é muito forte na natureza, por exemplo: nossa galáxia tem um centro, o sistema solar tem um centro, os átomos e as células também. Tudo gravita em torno de um ponto central, até mesmo nosso corpo gravita em nosso centro-corção. A natureza reproduz este momento inicial do universo onde é estabelecido um ponto. E todo o universo se organiza em relação a ele. Platão⁴ dizia

3 KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Matt os. Petrópolis: Vozes, 2012.

4 PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

que “a circunferência é a mais perfeita das formas, pois, tudo é igualmente atendido pelo centro”. Sendo a origem, a justificativa, aquilo que dá referência a todas as coisas, dando identidade.

A necessidade de se estabelecer um centro sempre foi aquilo que marcou, tal como, a fundação de uma cidade. As cidades geralmente se irradiam em torno de um ponto, como: as igrejas, acrópoles, templos. Este ponto ilumina, justificando e dando sentido a modificação daquele espaço. Para Eliade (1992), aconteceria o mesmo com nossas casas, e com o homem em sua psique. Onde haveria um eixo de valores, virtudes em função do qual toda sua vida seria orientada se ele é um verdadeiro ser humano. A organização dos nossos espaços são as reflexões de nossos eixos.

O corpo, visto como um eixo essencial para o sagrado, é como uma muralha que cerca uma cidade. As muralhas tinham, de acordo com o autor, a função de proteger as cidades contra o profano, contra as forças de dissolução, do caos. Indo muito além apenas da defesa contra exércitos. Quando uma terra estava consagrada, ou cercada pelas muralhas, estava iluminada por seus protocolos e sacramentos que foram e estavam sendo realizados. Quando sua civilização estava iluminada por leis celestes, estas cidades estavam protegidas, estavam em harmonia. E é muito difícil que algo penetre em algo que é harmônico, que não tenha ranhuras, não tenha frestas de desarmonia. Pois, em geral o inimigo penetra pelas frestas, pelas fraquezas.

Os sujeitos nas obras de Bosch, e nas demais obras profanas do renascimento e gótico tardio, são inundados por ranhuras em suas almas e são ausentes de centro. Para Graf (2009), Satã não pode fazer suas almas dos homens, a menos que primeiro ele os contamine e corrompa pelo aspecto profano como, no caso das obras de Bosch, o pecado. Mas a natureza humana, embora redimida, está sempre pronta e propensa aos males, ao pecado. Satã não pode fazer violência ao livre arbítrio, mas ele pode confundi-lo com seus inúmeros truques que quase inevitavelmente os homens sucumbem. A besta é o grande e incansável tentador. Ele tenta Eva e ousa tentar até mesmo Cristo.

A questão da tentação foi um processo irregular, que tomou forma de circunstâncias e condições quando os sujeitos se afastaram do sagrado, e o profano se adaptou às pessoas aos tempos e aos lugares. Segundo Graf (2009), isto exigia grande compreensão e, não raramente, grande perseverança. A tentação era uma arte em que Satã exibiu todo seu gênio e toda sua habilidade perante as ranhuras dos sujeitos.

Ao analisar “*O Jardim das Delícias Terrenas*” (1490 – 1515), vemos que quem desejou viveu no mundo, e viveu a vida do mundo. Os homens não apenas encontraram o profano em cada turno de suas jornadas, mas viveram no meio das influên-

cias do profano e se entregaram para o mundanismo, para uma vida cheia de ranhuras, sem sentidos, sem centro, para o profano. A soma total para os homens nestas obras com suas aparências enganosas, suas seduições, suas concupiscências, nada mais é do que Satã e seus atos profanos influenciando e se aderindo aos homens. Para Graf (2009), viver no mundo e não pecar, é como esperar mergulhar no mar e não se molhar. Os homens profanos, então, foram expostos as tentações contínuas, mas aqueles que buscaram os sacramentos se retiraram do mundo e buscaram a salvação.

Segundo Eliade (1992), o *homo religiosus* tem sede de ser. Em termos de espaço, o sagrado delinea a demarcação entre o sagrado e o profano e, assim, coloca o *axis mundi* como centro. Assim, cidades, templos, tendas, lares e lareiras tornam-se sacralizados para o *homo religiosus*. Numerosos exemplos de consagração de espaço sagrado ilustram a importância da cosmogonia como um modelo paradigmático para praticamente todo empreendimento criativo. As atividades cosmogônicas realizadas “no início” (*in illo tempore*) são recapituladas periodicamente em rituais e mitos para sustentar e renovar o mundo. Portanto, não apenas o espaço se torna sagrado, mas também o tempo. Como por exemplo: a celebração de ano novo, que tem uma maneira de explorar o tempo primordial e canalizar as forças da criação para a revolução, mergulhar no caos e ressurgir com uma nova ordem. “Mas o Tempo renascia, recomeçava, porque, a cada Novo Ano, o Mundo era criado novamente.” (Eliade, 1992, p.41).

Saber lidar com o espaço e o tempo são as duas coordenadas da vida. Quando analisamos “*O Jardim das Delícias Terrenas*”, compreende-se através da moral transpassada pela entrega dos sujeitos ao pecado e a condenação de seus atos no inferno ou sua redenção, que devemos guardar do passado só aquilo que lhe permitiu crescer e seguir adiante sem marcas e sem traumas. Sem carregar o peso das experiências cometidas. Se soubéssemos carregar apenas os frutos das experiências do passado e não seus pesos, talvez a morte não seria necessária. A morte vem pois não soubemos deixar para trás o passado e nossos atos profanos. Não soubemos lidar com o tempo, com o rito da renovação, do arrependimento que é nos dado a cada dia, cada ano.

Os sujeitos desta obra de Bosch, exalam seus pecados, tristezas e as aflições que vem de uma ausência de realidade, de sentidos e de orientações. A realidade metafísica redime o homem do caos, e dá ao homem a realização e a felicidade que lhe corresponde. A sacralização da vida, a hierofania, salva os sujeitos do caos dotando a vida de sentidos. O *homo religiosus* é o verdadeiro limiar entre a experiência pré humana e a experiência humana. A passagem dos sujeitos profanos vistos nas obras de Bosch, são ausentes de uma visão simbólica da vida. O que faz com que o tempo sagrado se

torne inacessível. O ser profano não consegue perceber nada além de um dia após o outro. Sua vida é um único ciclo que sempre os levará para o mesmo lugar: O Inferno, onde perdem sua salvação instantânea. Mas no caso do Inferno do Jardim das Delícias, eles podem se salvar. Porém, estão sujeitos a cometerem os mesmos erros pagando por eles no inferno novamente, sendo uma obra ambígua, cíclica.

Quando o tempo é sacralizado, a percepção do homem vai além dos dias e mira para a eternidade. Fazendo com que sua percepção do tempo seja uma espiral. O *homo religiosus* com esta relação em espiral com o tempo, pode levar os sujeitos a um ponto elevado em sua consciência. Fazendo com que seus ciclos não se repitam, e finalmente podem seguir, evoluir através da hierofania. O sujeito profano não avança do ponto de vista humano, ele se agarra apenas aos seus interesses pessoais, trabalha apenas no particular, não tem visão de cosmos. Então ele não avança sequer um degrau em direção a revolução, a sabedoria.

O sujeito sagrado é aquele que se compromete com o cosmos, e constantemente volta a esta criação para relembrar o seu papel no mundo. Este tem a necessidade de iluminar sua vida e quebrar seus ciclos para lembra-lo de quem ele é. Ao inclinar-se para o metafísico, o homem vai adiante em seus degraus e se encontra, consegue escapar de seu inferno existencial, ou da condenação eterna como vemos na obra do “*O Juízo Final*”, sendo o fim para os sujeitos e suas almas.

Os elementos Sagrados em Bosch

O tema dominante em “*O Jardim das Delícias Terrenas*” (1490-1515), através de sua simbologia, é o prazer carnal e o fim para quem escolhe uma vida regada a profanação. Como reforça Bosing (2010): “O pecado e a tolice eram as condições universais da existência humana e o destino normal do homem”. (BOSING, p. 20, 2010). Na primeira parte do tríptico temos a cena da criação, o começo do homem com Deus apresentando Eva à Adão no paraíso. Na parte central observamos o Jardim das Delícias. O local onde os sujeitos escolheram ter uma vida alargada aos pecados e prazeres. E no terceiro volante vemos a cena do inferno onde os sujeitos sofrem por suas ilusões e escolhas pecaminosas.

Quando desbravamos os trípticos através de seus simbolismos dissimulados⁵, e seus possíveis significados e mensagens, é possível identificar a visão que Bosch detinha sobre o sagrado e o profano, onde apresenta suas concepções do imaginário

5 É uma característica da arte Gótica Tardia, na qual cada pormenor da pintura, por mais casual que seja, pode portar uma mensagem simbólica.

que se formou sobre o mesmo durante o século XV. “*O Jardim das Delícias Terrenas*” apresenta elementos sagrados e profanos por se tratar de uma obra moralizante diante as atitudes dos homens na terra. A partir da obra de Mircea Eliade (1992) foi possível identificar tais elementos e seus significados.

A Natureza

Sendo, o primeiro deles a Natureza, que é um elemento presente nos primeiros painéis do tríptico sendo representada pelo Jardim do Éden. No Livro de Gênesis do Antigo Testamento, o Jardim do Éden, é o paraíso terrestre bíblico habitado pelo primeiro homem e mulher criados por Deus. Também é chamado de o Jardim de Yahweh, o Deus de Israel. E no livro de Ezequiel, o Jardim de Deus.

A definição de natureza em termos simplórios, são os fenômenos do mundo físico coletivamente, incluindo plantas, animais, a paisagem e outras características e produtos da terra, em oposição aos humanos ou criações humanas.

Para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso. Isto é facilmente compreensível, pois o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos deuses, o Mundo fica impregnado de sacralidade. (Eliade, 1992, p.59).

Para Eliade a natureza revela símbolos importantes através de sua Teofania. Se tudo que está representado no mundo, aqui em baixo na terra, é o reflexo do mundo das ideias do celeste, é a significação dos aspectos do divino. Para Hermes Trismegisto⁶: “O que está em cima é como o que está embaixo, e o que está embaixo é como o que está em cima.” Toda a natureza e seus signos para o homem religioso transcende o uno e atinge o múltiplo. O ser religioso vê os aspectos sobrenaturais da natureza, e as representações de Deus expressadas através dela. Esta ideia de Eliade se aproxima da máxima hermética, que traz a ideia de que as leis e os fenômenos que regem o Universo são os mesmos tanto no macro quanto no microcosmo. Em outras palavras, o Universo pode ser compreendido a partir de cada coisa que ele contém. O mesmo mistério que rege as grandes galáxias rege também o interior dos átomos, das células e do homem.

O Cosmos

O cosmos é um retrato do criador, a criatura não pode ser outra coisa que não uma sombra perfeita do criador. E cada elemento do cosmos é feito para revelar um

6 O Kybalion. Rio de Janeiro: Arcanum Editora. 2017.

aspecto. “O mundo apresenta-se de tal maneira que, ao contemplá-lo, o homem religioso descobre os múltiplos modos do sagrado e, por conseguinte, do Ser”. (Eliade, 1992, p.59). O primeiro elemento da natureza como símbolo revelador para Eliade é o céu. O Céu se revela aos homens diretamente e naturalmente a distância infinita, a transcendência de Deus. Ao observar a parte externa do tríptico quando fechado podemos observar Deus, no além céu, no canto esquerdo observando a terra no terceiro dia de criação segundo a bíblia.

Representada em cores acinzentadas está a criação do mundo sendo observada por Deus. Quando o tríptico se fecha forma-se uma esfera perfeita sendo a visão de uma espécie de “recipiente de vidro transparente” representando a terra, que está até metade cheia de água.

E disse Deus: Haja uma expansão no meio das águas, e haja separação entre águas e águas. E fez Deus a expansão, e fez separação entre as águas que estavam debaixo da expansão e as águas que estavam sobre a expansão; e assim foi. (Gênesis 1:6-7).

Este recipiente esférico pode ser interpretado, talvez, como sendo a representação do Dilúvio, ou o terceiro dia da criação do mundo por Deus. Pois, como a obra “*O Jardim das Delícias Terrenas*” é uma obra cíclica, se pensarmos nos painéis externos como o fim de todo o ciclo pictórico, em vez de seu início, essa imagem poderia facilmente ser uma representação do Dilúvio, do fim, enviada por Deus para limpar a terra depois que ela foi consumida pela profanação do sagrado pelos pecados dos sujeitos.

Deus é representado com um semblante calmo, com um livro na mão sentado em um trono. Da sua ação da criação, lemos na parte superior do painel o salmo 33:9 “*Ipse dixit et facta sunt*” e “*Ipse mandavit et creata sunt*”, que significa: “Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo surgiu.” Bosch representou a criação do mundo de acordo com a bíblia, onde:

E disse Deus: “Ajuntem-se num só lugar as águas que estão debaixo do céu, e apareça a parte seca”. E assim foi. À parte seca Deus chamou terra, e chamou mares ao conjunto das águas. E Deus viu que ficou bom. Então disse Deus: “Cubra-se a terra de vegetação: plantas que deem sementes e árvores cujos frutos produzam sementes de acordo com as suas espécies”. E assim foi. A terra fez brotar a vegetação: plantas que dão sementes de acordo com as suas espécies, e árvores cujos frutos produzem sementes de acordo com as suas espécies. E Deus viu que ficou bom. Passaram-se a tarde e a manhã; esse foi o terceiro dia. (Genesis 1:1-13).

O céu e a sua transcendência celeste revela-se pela simples tomada de consciência da altura infinita entre a terra e os céus. Esta altura infinita torna-se espontaneamente um atributo sagrado da divindade. O céu e o além céu são inacessíveis ao homem, é a morada de Deus pai todo poderoso.

O espaço sideral adquire o prestígio do transcendente, da realidade absoluta, da eternidade. É neste espaço celeste, é na casa de Deus que chegam algumas almas privilegiadas através do arrebatamento mediante ritos de ascensão para a espera do Milênio de Cristo. Aos céus se elevam as almas sagradas, os vivos serão levados para o Céu, junto de Jesus, sem morrerem. A bíblia diz:

Depois nós, os que ficarmos vivos, seremos arrebatados juntamente com eles nas nuvens, a encontrar o Senhor nos ares, e assim estaremos sempre com o Senhor. 1 Tessalonicenses 4:17

O céu revela-se infinito, transcendente, poderoso e místico. Segundo Eliade não devemos confundir esta transcendência de Deus como algo do “naturismo”. Pois,

O Deus celeste não é identificado com o Céu, pois foi o próprio Deus que, criador de todo o Cosmos, criou também o Céu. É por esta razão que é chamado “Criador” [...]. O Deus celeste é urna pessoa e não uma epifania uraniana. Mas ele habita o Céu e manifesta-se por meio dos fenômenos meteorológicos: trovão, raio, tempestade, meteoros etc. Em outras palavras, algumas estruturas privilegiadas do Cosmos – o Céu, a atmosfera – constituem as epifanias favoritas do Ser supremo: ele revela sua presença por meio daquilo que lhe é específico: a majestas da imensidade celeste, o tremendum da tempestade. (Eliade, 1992, p.61)

Esta altura soberana se exhibe ao homem como um todo. Se revela tanto a sua inteligência como a sua alma. “A grandiosidade é uma tomada de consciência total: em face do céu, o homem descobre ao mesmo tempo a incomensurabilidade divina e sua própria situação no Cosmos.” (Eliade, 1992, p.60). O céu revela, por seu próprio modo de ser, a transcendência, a força, a eternidade. Ele existe de uma maneira absoluta, pois é elevado, infinito, eterno, poderoso. Sendo umas das maiores representações de Deus aos humanos.

As Águas

As águas é o segundo elemento terrestre sagrado apresentado por Eliade (1992). A água é um elemento que estava entre nós desde o começo da terra. “E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus

se movia sobre a face das águas.” (Gênesis 1:2). A água é a fonte, uma origem sem forma. O espírito de Deus pairava sobre as águas e foi através de seu toque que surgiu a vida. A água é sem forma, mas todas as formas nasceram dela. As formas pairam sobre ela onde brotaram dela e retornarão à ela. A água promove dissolução das formas, ela lava e purifica a alma. Conforme Eliade (1992), ao analisar os valores religiosos e simbólicos das Águas:

[...] percebe-se melhor a estrutura e a função do símbolo. Ora, o simbolismo desempenha um papel considerável na vida religiosa da humanidade; graças aos símbolos, o Mundo se torna “transparente”, suscetível de “revelar” a transcendência. (Eliade, 1992, p.65).

A fonte da vida descrita em gênesis como uma nascente cujo riacho irriga o Jardim do Éden, se divide em quatro ramos que fluem para fora do Jardim e se tornam os quatro grandes rios do mundo. Segundo a bíblia as águas do Éden:

[...] nascia um rio que irrigava o jardim, e depois se dividia em quatro. O nome do primeiro é Pisom. Ele percorre toda a terra de Havilá, onde existe ouro. O ouro daquela terra é excelente; lá também existem o bdélio e a pedra de ônix. O segundo, que percorre toda a terra de Cuxe, é o Giom. O terceiro, que corre pelo lado leste da Assíria, é o Tigre. E o quarto rio é o Eufrates. (Gênesis 2:10-14).

A fonte da vida com seus quatro rios sempre foram uma característica central nas representações cristãs medievais do Jardim do Éden com seu significado teológico bem elaborado. A água da fonte significa a redenção da humanidade, que se realiza através do sacrifício do cordeiro. É a água da vida que a Igreja oferece, através da eucaristia e do batismo aos seus filhos na forma do sacramento e entrega aos ensinamentos de Deus em Cristo.

A fonte representada por Bosch é também uma representação do batismo de Cristo e a confirmação de que os cristãos deveriam se batizar. Pois, somos lembrados da função da limpeza espiritual da água sempre que fazemos um sinal da cruz com água benta ao entrar em uma igreja, e sempre que somos abençoados com a mesma.

Quem beber desta água terá sede outra vez, mas quem beber da água que eu lhe der nunca mais terá sede. Pelo contrário, a água que eu lhe der se tornará nele uma fonte de água a jorrar para a vida eterna. (João 4:13-14).

A água é um sinal de novo nascimento para o convertido. Assim, nascemos na vida divina dada a nós pelo Espírito Santo, referida como a “água viva jorrando de

Cristo crucificado”, e somos levados à vida eterna. Através da fonte, da água, Bosch nos lembra que Jesus nos purifica proporcionando regeneração e renovação mesmo quando nos sentimos perdidos e distantes de sua proteção.

A aparência da fonte do primeiro volante do tríptico, evoca a eucaristia, pois, tem a forma semelhante a um Ostensório, que é uma peça religiosa usada para expor solenemente a hóstia consagrada da Comunhão. Mas esta não é a única associação cristã à fonte, que também se assemelha a uma grande pia batismal gótica de latão dourado da Catedral de São João em ‘s-Hertogenbosch. Segundo Harris (2002), Bosch teria conhecido bem essa fonte, que foi adquirida pela igreja em 1492, já que a igreja de São João era em um ambiente sacro muito familiarizado pelo pintor e de grande influência. A parte superior da fonte da igreja é decorada com muitos pináculos e pequenas estátuas. No topo está a representação esculpida de Deus que influenciou o pintor na representação do onipotente na cena da criação da terra na parte exterior do tríptico quando fechado. Bosch no Jardim do Éden reproduziu a forma geral da fonte batismal da igreja em sua fonte rosa, mas ele não copiou as estátuas literalmente, apenas às sugere de maneira sutil.

Outra interpretação cristã para a Fonte da Vida vem de Harris (2002), que acredita que as pedras brilhantes na base da fonte é a representação das boas almas humanas que estão à espera do retorno de Cristo. É a representação da pureza, pois, as pedras se encontram em meio a uma espécie de lama, mas permanecem com seus brilhos intactos. Assim é o amor de Cristo para seus filhos: intacto.

Pois estou convencido de que nem morte nem vida, nem anjos nem demônios, nem o presente nem o futuro, nem quaisquer poderes, nem altura nem profundidade, nem qualquer outra coisa na criação será capaz de nos separar do amor de Deus que está em Cristo Jesus, nosso Senhor. (Romanos 8:38-39).

As águas simbolizam a soma universal das virtualidades. São o reservatório de todas as possibilidades de existência para a vida, precedem toda forma de vida e sustentam toda criação. Para Eliade (1992), todo contato com a água comporta sempre uma regeneração. Pois, a água representa a dissolução e é seguida de um “novo nascimento”. E a imersão nela pelo homem religioso fertiliza e multiplica o potencial da vida. Segundo Eliade (1992), esta cosmogonia aquática corresponde as *bilogenias*: a crença segundo a qual o gênero humano nasceu das Águas.

A hierofania das águas e a estrutura das cosmogonias e dos apocalipses aquáticos (diluvio) não poderiam ser reveladas integralmente senão por meio deste simbolismo, no qual é o único “sistema” para o autor capaz de integrar todas as revelações

particulares das inúmeras sacralidades. Esta lei é, de resto, a de todo simbolismo: Os símbolos, aqui pelas águas, são protocolos de ascensão da consciência. É o conjunto simbólico que valoriza os diversos significados das hierofanias.

Sempre houve em várias tradições o antepassado mítico que sobrevive ao dilúvio e renova a humanidade a partir dele e de um casal primordial. “O dilúvio simboliza tanto a descida às profundezas marinhas como o batismo.” (Eliade, 1992, p.67). Esta é a renovação da vida quando conseguimos descer aos infernos e submeter tudo aquilo que estava tomando poder da nossa vida sem que soubéssemos. Este é o momento de enfrentarmos nossos medos, domestica-los para que tenhamos controle e não voltemos a cometer os mesmos atos. Estes homens que superam o dilúvio, também na forma literal, e inauguram a humanidade se purificam com a água adquirindo controle sobre si próprio. E criam possibilidades através de seu exemplo para que os outros sujeitos também encarem suas trajetórias.

Adão e Eva

Bosch segue o texto da Bíblia inúmeras vezes durante o tríptico. E no primeiro painel, vemos a cena de acordo com o segundo capítulo do livro de Gênesis no qual Deus fez a mulher da costela de Adão e a trouxe ao homem. “Disse mais o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só: far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea.” (Gênesis 2:18). Neste trecho a pintura nos mostra o momento em que Adão desperta de seu sono profundo durante o qual Deus havia removido uma de suas costelas. Ele se senta e olha com os olhos arregalados para a adorável Eva que puramente lança seu olhar para baixo. O Criador, que a segura pelo pulso, está dando o sinal de sua bênção à união deles, como se dissesse, como no texto bíblico de que não seria para o homem ser só.

Adão e Eva foram pintados nus e devem ser primeiramente vistos como uma hierofania e simbolizam o início do homem, como descrito em Gênesis no sexto dia da criação:

E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra. E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. (Gên. 1:26-27).

Primeiramente sua nudez aqui não está ligada ao pecado. A nudez dos primeiros sujeitos está ligado à pureza. Pois, o corpo é a pérola da criação divina e não a nada

para se esconder. A bíblia diz em Gênesis 2:25, “Ora, um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam”. Esta nudez, também é a nudez da alma através do batismo, pois, segundo Eliade (1992):

encerra um significado ritual e metafísico: o abandono da antiga veste de corrupção e pecado da qual o batizado se despoja por Cristo, aquela com que Adão se cobriu depois do pecado, mas igualmente o retorno à inocência primitiva, condição de Adão antes da queda. [...] A nudez ritual equivale à integridade e à plenitude; o “Paraíso” implica a ausência das “vestes”, quer dizer, a ausência do “uso” [...]. (Eliade, 1992, p.67).

Para Eliade (1992), a nudez e a pureza remetem ao rito do batismo juntamente a água e estabelecem um paralelo entre o Cristo e Adão. Pois, este paralelo assume um lugar considerável na teologia de São Paulo, onde: “[...] o homem recupera a semelhança com Deus. [...] o batismo não é somente purificação dos pecados e graça da adoção, mas também *antitypos* da Paixão de Cristo”. (Eliade, 1992, p.67).

A criação de Adão e Eva além de representar a pureza, representam a união do espírito e matéria que juntos se unem para dar espaço a vida. Esta união ultrapassa o físico e atinge o mental. Quando o homem e a mulher se unem eles se tornam férteis para a criação e para o cosmos em vários planos.

A Mãe Terra

Outro elemento sagrado que podemos observar em Bosch através de Eliade é a terra. A mãe terra é uma deusa venerada por inúmeros povos. A mãe terra é muito mais do que o solo em que pisamos. É o presente sagrado de Deus para os homens segundo a bíblia. É o vento, o fogo, a água, o elemento que respiramos e que sustenta a vida e a prosperidade. A terra, os rios, os mares, as árvores, as criaturas de toda a criação estão inter-relacionados com a matéria materna terrena. Eliade (1992) conta que a crença de que “os homens foram paridos pela Terra espalhou-se universalmente”. Em várias línguas o homem é designado como aquele que “nasceu da Terra”. Sob a forma de lenda, superstição ou simplesmente metáfora, crenças similares sobreviveram e foram repassadas. É a experiência religiosa em meio a terra que faz com os homens tenham o sentimento de pertencimento. Pois, “este sentimento de estrutura cósmica ultrapassa em muito a solidariedade familiar e ancestral.” (Eliade, 1992, p.70).

É através desta relação com a terra que sabemos a partir de Eliade (1992), que o gênero se apresenta primeiramente como sagrado através de Eva. Pois, a mulher se relaciona misticamente com a Terra. A mulher foi concebida com o poder de dar

à luz, é a responsável pelo milagre da vida. Todas as experiências religiosas relacionadas com a fecundidade e o nascimento têm uma estrutura cósmica. A sacralidade da mulher depende da santidade da Terra. A fecundidade feminina tem um modelo cósmico: o da terra *mater*, da mãe universal.

As Árvores

O último elemento natural que Eliade (1992) trata é o simbolismo da árvore. A árvore se agarra à mãe terra onde é capaz de enfrentar diversas adversidades como perder suas folhas e mesmo assim se regenerar. O antigo simbolismo da árvore representa nutrição física e espiritual, transformação e liberação, prosperidade, união e fertilidade.

A imagem da árvore não foi escolhida unicamente para simbolizar o Cosmos, mas também para exprimir a Vida, a juventude, a imortalidade, a sapiência. [...] a árvore conseguiu exprimir tudo o que o homem religioso considera real e sagrado por excelência, tudo o que ele sabe que os deuses possuem por sua própria natureza e que só raramente é acessível aos indivíduos privilegiados, os heróis e semideuses [...]. (Eliade, 1992, p.74).

As árvores representam a natureza interconectada com todas as coisas no universo, é uma ligação eterna entre o reino físico em que estamos enraizados e o reino espiritual que buscamos. Todas as árvores servem como um lembrete de nossa conexão universal com a Mãe Terra e de nossa dependência dela para crescer e florescer.

O simbolismo da árvore nos mostra como é necessário fazermos uma analogia entre os arquétipos mentais de luz oposta às trevas. Sobre como esses arquétipos se manifestam tanto no simbolismo cristão tradicional, quanto na teologia e para nós seres humanos.

Esta ideia de que nós precisamos enfrentar os monstros de nosso abismo, vem sendo emergente desde a história de Cristo lutando contra a tentação de Satanás no deserto da Judéia. A história central do Cristianismo é que uma luz divina existe dentro de todos os indivíduos e, portanto, a redenção e a capacidade de “andar nas pegadas de Cristo” e combater as tentações são inerentes a todos.

Todos os sujeitos na obra de Bosch devem passar pelo inferno e aprender a lutar. São as lutas pelas quais passamos na vida que nos ajudam a crescer como pessoas e superar as tentações, os erros, os pecados, nossas agonias e tristezas. Não podemos

simplesmente transcender aos céus. Temos que aprender as lições impostas, e a única maneira de aprendermos e nos tornarmos melhores, é passando pelas situações mais difíceis (atingir nosso inferno) para alcançarmos nosso céu.

Considerações Finais

A análise de *O Jardim das Delícias Terrenas* de Hieronymus Bosch revela como o artista utiliza a riqueza simbólica da natureza, do cosmos e das figuras humanas para refletir sobre os dilemas espirituais de sua época. Com base nas interpretações de Mircea Eliade, fica claro que Bosch constrói uma narrativa visual onde o sagrado e o profano se entrelaçam de maneira intrincada, desafiando o observador a refletir sobre as consequências das escolhas morais.

Ao posicionar a natureza como uma manifestação do sagrado, Bosch transforma o ambiente ao seu redor em uma teofania, onde o divino se manifesta no mundo material, ilustrando temas universais como o pecado, a redenção e a transcendência. Os elementos naturais, como a água, as árvores e o cosmos, atuam não apenas como cenários, mas como protagonistas de uma narrativa maior sobre a ordem divina e a queda humana.

A obra de Bosch, assim, ultrapassa o âmbito da moralidade cristã medieval, atingindo um caráter quase atemporal. Ela convida o observador a uma jornada simbólica, onde a visão de um paraíso perdido e a condenação no inferno refletem a condição humana em sua luta entre o sagrado e o profano. Ao dialogar com as ideias de Eliade (1992) sobre a sacralização do espaço e do tempo, este tríptico oferece um exemplo poderoso de como a arte pode ser um meio de explorar e expressar realidades espirituais complexas.

Portanto, a obra de Bosch reafirma a necessidade de o ser humano encontrar um “centro” — um eixo sagrado — que guie suas ações e lhe permita transcender as tentações do profano. Sem esse centro, como visto nas figuras perdidas e caóticas do tríptico, o homem se desvia de sua essência divina e é condenado a uma existência marcada pela ilusão e pelo sofrimento. Assim, *O Jardim das Delícias Terrenas* permanece uma advertência poderosa e um lembrete da contínua busca pela sacralidade em meio ao caos da vida terrena.

Referências

A Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e corrigida. São Paulo: Sociedade de Bíblia do Brasil, 1995.

- BOSING, W. *Bosch, A Obra de Pintura*. Taschen, 2010.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GRAF, Arturo. *Art of the Devil*. New York: Parkstone International, 2009.
- HARRIS, Lynda. *The Secret Heresy of Hieronymus Bosch*. Edinburgh: Floris Books, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Matos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- OLIVEIRA, Laura Beatriz Alves de. *O Sagrado e o Profano em Hieronymus Bosch*. 2022. 175 f. Dissertação (Mestrado em História) - Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2022.
- O Kybalion. Rio de Janeiro: Arcanum Editora. 2017.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

O santo que não é santo e o inimigo número um da república

Evellyn da Silva Dutra¹

Introdução

No dia 14 de novembro de 1889, um grupo de militares liderados por Deodoro da Fonseca, que posteriormente se tornaria o primeiro presidente do Brasil, cercaram o quartel-general e ordenaram que Visconde de Ouro Preto e o ministro da Justiça, Cândido de Oliveira, fossem presos. No outro dia seria proclamada a República, o que muitos festejaram na capital federal, o Rio de Janeiro.

Foi um momento de muitas mudanças, principalmente para o sudeste e para as regiões urbanas. Porém as forças políticas permaneciam praticamente as mesmas, as oligarquias continuavam a ser constituída basicamente por coronéis. No período da República se fortaleceu ainda mais o coronelismo. O posto mais elevado na hierarquia da Guarda Nacional durante a era do Império era o de coronel. Eles atuavam como uma ligação entre os latifundiários e o governo. Com a chegada da República, a Guarda Nacional perdeu sua natureza militar, porém, os coronéis mantiveram seu poder político nos municípios onde residiam. A partir desse ponto, o coronelismo evoluiu para representar um sistema complexo de negociação entre esses líderes locais, os governadores dos estados e o presidente da República. Os coronéis desempenharam um papel crucial na formação da estrutura oligárquica tradicional, que se baseava em poderes personalizados e geralmente se concentrava nas grandes fazendas e extensas propriedades de terra. Os coronéis comprometiam seu apoio ao governo estadual por meio de votos, e, em troca, o governo garantia o domínio

¹ Graduanda em História pela Universidade Estadual de Goiás.

do coronel sobre seus subordinados e concorrentes. Isso foi feito especialmente por meio da distribuição de cargos públicas, que iam desde delegados de polícia até professoras primárias.

Um ano antes acontecia a abolição da escravidão por meio da Lei Áurea. Porém nenhuma política foi feita para reintegrar os ex escravizados na sociedade, pelo contrário, começaram a surgir teorias racistas para tentar provar por “meios científicos” a inferioridade de negros, indígenas e mestiços em relação aos brancos. Segundo o pensamento de Wissenbach (1998), assim como a percepção do negro passou a ser considerada como alguém que não possuía história, suas expressões culturais, estruturas sociais e tradições antigas, que tinham raízes no passado étnico da escravidão, passaram a ser encaradas da mesma forma. Essa visão do negro como um ser incomum nos tempos modernos, com inclinações para o caos e a falta de organização, estava impregnada da ideia persistente de considerá-lo como alguém vazio de vivências e aprendizados. Para muitos, o negro surgia, então, no período após a Abolição, como um ser que emergia do nada, do vazio deixado pela escravidão, e que, mais tarde, seria preenchido pelo conceito igualmente impreciso da marginalidade social.

Esse é o período que acontecia a Guerra de Canudos (1896-1897) e a Revolta do Juazeiro (1913-1914) que será tratado neste artigo. Sendo dividido da seguinte maneira: primeiramente uma breve discussão acerca dos dois movimentos, logo após uma discussão das principais fontes e, por fim, algumas hipóteses para a questão central de discussão: como as representações (imagens e principais fontes) de duas revoltas interferiram na concepção que hoje se tem acerca de Padre Cícero, que no Nordeste é considerado um santo, e Antônio Conselheiro que foi tido como um inimigo da recém fundada República Brasileira?

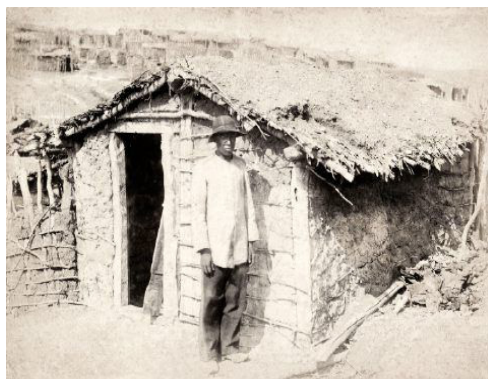
A referência teórica se funda nas contribuições de Pierre Bourdieu (2007) para a sociologia da religião (com sua experiência na análise da comunidade Cabila). Ao analisar uma sociedade agrária, Bourdieu percebe uma tentativa de desvalorização da religiosidade popular, nos termos utilizados (magia), mas também na sua conceituação e em seu significado. Utilizarei essa teoria sociológica para analisar o campo religioso do interior do nordeste brasileiro, observando um representante da ordem vigente, o Padre Cícero; e o representante do “questionamento” da ordem vigente, o profeta Antônio Conselheiro. A metodologia empregada é a revisão bibliográfica e análise de fontes. Utilizando “*Os Sertões*” de Euclides da Cunha como base do estudo sobre Canudos, e “*A Sedição do Joazeiro*” de Rodolpho Teophilo e “*O Joazeiro de Padre Cícero*

e a revolução de 1914” de Irineu Pinheiro para o estudo da Revolta de Juazeiro. Para além das fontes literárias usarei o artigo “*Desordens do Joazeiro*” publicado no Diário de Pernambuco em 1896, comparando Padre Cícero e Antônio Conselheiro.

Dois Movimentos de ideais totalmente opostos

Em 1896, fugindo da miséria da recém fundada república, milhares de pessoas marcharam rumo ao Arraial de Canudos, localizado na Bahia, pela promessa de uma sociedade baseada na propriedade social e igualitária. Seu líder era Antônio Conselheiro um homem que andava pelos sertões do Nordeste pregando o que alguns estudiosos chamam de Catolicismo Rústico², com características igualitárias e acreditava que era um enviado de Deus para acabar com as injustiças sociais.

Figura 1 - Antônio Conselheiro e Casa comum em Canudos



Fonte: Instituto Moreira Salles

2 Desde o período colonial coexistem duas formas de catolicismo no Brasil. O Catolicismo Ortodoxo, de adeptos principalmente de origens mais abastada e de caráter urbano, e o Catolicismo Rústico que é uma religião mais popular, independente da oficialidade eclesiástica, religião de camadas subalternas, onde é um campo mais fértil para o surgimento de movimentos messiânicos.

Com o crescimento de Canudos, diversos padres e coronéis da Bahia começaram a chamar o movimento de monarquista, e pressionavam o governo para tomar providências. O principal problema que afligia os coronéis era a diminuição de mão-de-obra para trabalhar em suas fazendas, e também a ideia de que outra sociedade era possível, que estava se espalhando entre a população mais pobre. O governo republicano decidiu agir, diversas expedições foram enviadas rumo ao arraial para acabar com a comunidade, ao todo foram quatro expedições que acabaram dizimando toda a população de Canudos.

Segundo Schwarcz para bem marcar a ruptura da monarquia para a república a Constituição de 1891 definiu as bases institucionais, o presidencialismo, o federalismo e sistema bicameral e implementou uma série de mudanças. Definiu-se a laicização do Estado brasileiro, introduziu-se o registro civil de nascimentos, casamentos e mortes. Por sua vez, a proposta federalista, organizava o novo regime em bases descentralizadas, dando às antigas províncias, agora transformadas em estados, maior autonomia e controle fiscal, e jogava por terra a crença no centralismo monárquico como agente de coesão nacional.

Com o movimento de “Políticas da Salvação” promovido pelo governo federal de Hermes da Fonseca, com o intuito de destituir do poder as oligarquias regionais, como o presidente³ do estado do Ceará Nogueira Acioly. Os oligarcas do estado se uniram para se defenderem, entre eles estava o Padre Cícero, essa união ficou conhecida como “Pacto dos Coronéis”

Nogueira Acioly já estava há 16 anos à frente do poder do Estado do Ceará, que estava passando por diversos problemas, fome, miséria etc. A população insatisfeita com essa situação já há diversos anos, decide fazer uma manifestação. Esse evento ficou conhecido como “Passeata das Crianças” vestiram crianças com roupas brancas para protestar contra o governo de Nogueira Acioly, o evento foi promovido pela “Liga Feminina Libertadora Pró Rabelo”⁴. O movimento foi fortemente reprimido, o que fez com que a população se rebelasse mais ainda contra o governo. Com isso, e com as Políticas de Salvação promovida pelo governo federal, criou-se uma crise insustentável, e Acioly renuncia ao poder. Em seu lugar, o presidente da época Hermes da Fonseca indica Marcos Franco Rabelo o que não satisfaz o Pacto dos

3 Durante a República Velha chamava-se Presidente de Estado, o cargo de dirigente estadual, foi após a “Revolução de 30” que passou a se chamar governador.

4 Marcos Franco Rabelo foi um indicado do governo federal para ocupar o cargo de presidente de estado do Ceará, com o intuito de acabar com a oligarquia vigente. Ficou no cargo entre 14 de julho de 1912 a 14 de março de 1914, seu governo foi muito conturbado pela Revolta de Juazeiro, foi sucedido por Setembrino Carvalho.

Coronéis, e estes se unem para planejar um golpe e retirá-lo do poder. Os Coronéis decidem atacar Fortaleza e depor Franco Rabelo. Com isso, o governo federal age e coloca como interventor o general Setembrino Carvalho. Novas eleições acontecem e o Pacto dos Coronéis ganha; assim, Padre Cícero além de prefeito de Juazeiro do Norte, se tona também vice-governador do Ceará.

Figura 2 - Floro Bartolomeu e Padre Cícero



Fonte: Acervo Renato Casimiro e Daniel Walker

O movimento foi fortemente reprimido, o que fez com que a população se rebelasse mais ainda contra o governo. Com isso, e com as Políticas de Salvação promovida pelo governo federal, criou-se uma crise insustentável, e Acioly renuncia ao poder. Em seu lugar, o presidente da época Hermes da Fonseca indica Marcos Franco Rabelo o que não satisfaz o Pacto dos Coronéis, e estes se unem para planejar um golpe e retirá-lo do poder. Os Coronéis decidem atacar Fortaleza e depor Franco Rabelo. Com isso, o governo federal age e coloca como interventor o general Setembrino Carvalho. Novas eleições acontecem e o Pacto dos Coronéis ganha; assim, Padre Cícero além de prefeito de Juazeiro do Norte, se tona também vice-governador do Ceará.

A Literatura produzida sobre os movimentos

As principais fontes que temos para se estudar a Sedição do Juazeiro são “A Sedição do Joazeiro” (1922) de Rodolpho Teophilo⁵ (1893-1932) e “O Joazeiro de Padre Cícero e a revolução de 1914” (1938) de Irineu Pinheiro⁶ (1881-1954). Ao analisar a literatura, procuro identificar qual linha interpretativa cada autor segue em suas análises acerca do movimento.

Ambos os autores chamam a população envolvida no movimento de “fanáticos”, mas cada um defendendo seu lado. Teophilo diz “Joazeiro, terra dominada pelo mais grosseiro fanatismo” (1922, pág.30) defendendo os aliados de Rabelo que se encontravam mais concentrados em Fortaleza. Já Pinheiro, que estava ao lado dos defensores de Acioly, afirma que em Fortaleza “grande parte da população, [estava] possuída de uma exaltação política que atingia as raias do fanatismo” (1938, pág.90).

A principal fonte para o estudo sobre Canudos é o clássico “Os Sertões” de Euclides da Cunha⁵ (1866-1909). Em seu livro, percebemos uma forte influência das teorias racistas que estavam em seu auge naquele período, principalmente do Darwinismo Social e das ideias formuladas por Nina Rodrigues. Além, de fortes preconceitos acerca dos sertões do Nordeste. É comum afirmações como esta

Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarani ou o tapuia exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço - traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares é, quase sempre, um desequilibrado. Foville compara-os, de um modo geral, aos histéricos. Mas o desequilíbrio nervoso, em tal caso, é incurável: não há terapêutica para este embater de tendências antagonistas, de raças repentinamente aproximadas, fundidas num organismo isolado. Não se compreende que após divergirem extremadamente, através de largos períodos entre os quais a História é um momento, possam dois ou três povos convergir, de súbito, combinando constituições mentais diversas, anulando em pouco tempo distinções resultantes de um lento trabalho seletivo. Como nas somas algébricas, as qualidades dos elementos que

5 Era escritor e jornalista, nascido em Cantagalo, estudou na Escola Politécnica e na Escola Militar da Praia Vermelha, tornando-se brevemente um militar. Ingressou no jornal A Província de S. Paulo (hoje O Estado de São Paulo) onde teve a oportunidade de ir à última das quatro expedições do exército rumo à Canudos.

se justapõem não se acrescentam, subtraem-se ou destroem-se segundo os caracteres positivos e negativos em presença. E o mestiço - mulato, mamaluco ou cafuz, menos que um intermediário, é um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ancestrais superiores. (CUNHA, 2019, p. 151)

Para além das fontes literárias, outra base deste trabalho é um artigo do jornal “O Diário de Pernambuco”, circulado no mês de dezembro de 1896, nele é defendido a tese de que “Padre Cícero está se tornando um Conselheiro” e defende que as autoridades devem agir rápido para que isso não se conclua, pois para o autor, esses personagens “anarquizam a sociedade”. Nele é usado termos como: “fanáticos” e “populações ignaras”.

Estes ídolos que levantam-se nos incultos sertões, subjugando o espírito simples dos sertanejos, vem constituir-se numa arma de combate contra os direitos da civilização humana. Enquanto que o Estado, fundando escolas, com as quaes procura instruir e educar o povo, e com muita dificuldade pode fazer penetrar no interior do paiz o verbero desta luz civilizadora que adoça os costumes e dispõe os homens dos deveres da vida social, habitando-os a praticá-los; espíritos pervertidos apoderam-se da fraqueza dos seus concidadãos para erigerem-se ídolos impostos as suas homenagens, elevando assim um poder, uma grande influência moral pela qual conseguem agitá-los como bem entendem, gosando da irresponsabilidade de actos perniciosos que porventura commettam ; assim podem tornar-se factores do crime, ou desarmar a acção das autoridades, quando estas tenham de agir contra os seus adeptos, e finalmente errear dificuldades aos interesses mais sérios de uma localidade. [...] Não é a religião que fica exaltada e vivifica-se com as práticas, e inventos de homens que se inculcam inspirados pela divindade, e predestinados para representá-la; não são estes autores de milagres que por meios engenhosos dominam o espírito popular destituído da influência dominante nas sociedades cultas, que podem trazer ao coração do povo o amor da prática de bem, a compreensão dos deveres que impõe a religião do calvário. [...] Hoje, quando vemos os males que um Antonio Conselheiro tem causado, fazendo do fanatismo uma bandeira, sob a qual arrasta a todos que consegue perverter e dominar levando-os ao crime, mais razão temos ainda de lembrar a necessidade de reagir contra as práticas supersticiosas por meio das quaes podem espíritos maléficos anarchisar a sociedade, depois de nella enraizarem perniciosos vícios. (O Diário de Pernambuco, 1896, p.1)

Linhas Interpretativas

Existem diversas linhas teóricas para analisar estes movimentos. Nas principais fontes estudadas percebe-se uma grande influência da teoria de interpretação biopsicológica que, pautada pelo racismo científico da época, “definiam o sertanejo como um tipo mestiço e emocionalmente instável, inclinado ao temperamento místico e belicoso (QUEIROZ, 2005, pág. 141)”. Os autores pautados por essas teorias defendiam que o tipo biológico principal dessas regiões, o mestiço, tinha uma inclinação ao fanatismo, tratado como uma patologia mental. Essa linha interpretativa, tem certo dualismo, por um lado os definem como sanguinários, loucos, bandidos e fanáticos, de outro, como ingênuos, pacíficos e místicos.

Figura 3 - Pessoas negras habitantes de Canudos



Fonte: Instituto Moreira Salles

Outra linha interpretativa são as sociológicas tradicionais, a principal de perspectiva marxista que, defendem o messianismo como uma modalidade arcaica ou pré-política de revolução social, esses teóricos observam as estruturas econômicas da sociedade como a base material da religiosidade sertaneja, sua “cobertura ideológica” ou “falsa consciência”. Essa linha, faz uma espécie de reducionismo desses eventos, não leva em consideração a cultura e a religiosidade dessas sociedades. Pois ainda os observam como “os outros”, “os atrasados”, “os bárbaros” etc.

A abordagem compreensivo-interpretativa, talvez seja a que melhor consegue compreender esses eventos, pois, assim como

Monteiro concede primazia à ideologia religiosa camponesa, abandonando a tese de que seria ela um epifenômeno da base material, para melhor compreendê-la como um universo semântico por meio do qual o mundo material alcança sentido. Para tanto, investiga os surtos “de dentro”, visando superar o elitismo das diferentes versões até então disponíveis. (QUEIROZ, 2005, p. 146)

Já é consenso que ambos os movimentos são de caráter messiânico. Principalmente, por ser de regiões onde é proeminente a presença do Catolicismo Rústico, que é campo fértil para o surgimento desses movimentos. Porém alguns autores defendem usar outro termo para definir esses movimentos em vista que, “a categoria ‘messias’ não é encontrada no universo cultural sertanejo, e sim as de ‘beato’, ‘santo’ e ‘conselheiro’” (QUEIROZ, 2005, p.147).

A teoria de Bourdieu, na qual esse trabalho se sustenta, é enquadrada na abordagem compreensiva-interpretativa. Pois o autor vai além da teoria marxista que se fundamenta na luta de classes para explicar os movimentos messiânicos, além de recusar as explicações biopsicológicas para a explicação do fato religioso. Ele se baseia na teoria de Marx, mas também, na teoria de Weber que compreende a religião como uma dimensão da sociologia do poder e na teoria de Durkheim que a vê como uma dimensão da sociologia do conhecimento. Para Bourdieu a sociologia da religião deve ultrapassar o culturalismo e conceber a religião como um fato social ligado a outros fatos sociais. Utilizarei sua análise de líderes religiosos, tendo em vista que, na sua teoria, Antônio Conselheiro é visto com um profeta, que questiona a ordem vigente, e Padre Cícero, o sacerdote, como a expressão dessa ordem vigente.

Pelo fato de que a posição das instâncias religiosas, instituições ou indivíduos, na estrutura da distribuição do capital religioso determina todas as estratégias, a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação organiza-se necessariamente em torno da oposição entre (I) a Igreja e o profeta e sua seita (II). Na medida em que consegue impor o reconhecimento de seu monopólio (*extra ecclesiam nulla salus*) e também porque pretende perpetuar-se, a Igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação (como por exemplo as seitas, e todas as formas de comunidade religiosa independentes), bem como a busca individual de salvação (por exemplo, através do ascetismo, da contemplação e da orgia). (BOURDIEU, 2007, p. 58)

Voltando a questão inicial que esse artigo pretende responder: como as representações (imagens e principais fontes) de duas revoltas interferiram na concepção que hoje se tem acerca de Padre Cícero, que no Nordeste é considerado um santo, e Antônio Conselheiro que foi tido como um inimigo da recém fundada República Brasileira?

Como foi exposto anteriormente, as principais fontes para o estudo das duas revoltas tratam dos sertanejos como seres inferiores, ignorantes e que são facilmente manipuláveis. Porém, “Os sertões” para além de um texto base para o estudo da Guerra de Canudos, se tornou também um livro clássico brasileiro, ao contrário dos textos acerca da Revolta de Juazeiro. Porém, antes de ser publicado como livro, seus escritos eram publicados diariamente no jornal *A província de São Paulo*, de grande circulação. As imagens contidas no livro, nos apresenta majoritariamente pessoas negras, e com o racismo científico muito presente no livro e na sociedade da época a ideia de uma sociedade “baderneira” e “inferior” que se estabeleceu na Bahia, com a imagem de seu líder máximo Antônio Conselheiro, se espalhou por toda a sociedade brasileira, que permanece até os dias de hoje.

As imagens de referência da Revolta de Juazeiro, são principalmente fotos de Padre Cícero, que é considerado santo pela população nordestina, por um suposto Milagre da Hóstia, que não é reconhecido pela igreja católica. O Padre chegou a ser afastado da igreja por afirmar ser verdade o milagre, mesmo após haver uma investigação por parte da igreja para beatificá-lo, caso as investigações afirmassem ser um milagre, o que não ocorreu. Além de o padre estar constantemente envolvido em “perturbações da ordem pública”.

Não é só o Padre Cícero que do lugar Joazeiro (do Ceará) tem feito a metrópole da superstição sertaneja, a nova Meca, pátria do profeta, se é provável admitir a comparação; é ainda nos sertões da Bahia. Que uma organização semelhante em que milhares de pessoas dirigem-se automaticamente por um homem que embrutece lhes o espírito, perverte-lhes os sentimentos, que depois de ter-se lentamente constituído; já possui o poder de impor-se, e romper mesmo no campo de luta armada, com as autoridades públicas. [...] Se assim é, tínhamos razão quando uma vez dissemos, referindo-nos ao Joazeiro (do Ceará), que a superstição alli dominante, e creada pelo Padre Cícero, attrahindo milhares de pessoas do centro dos diversos Estados, traria mais cedo ou mais tarde séria perturbação da ordem pública, e assim era deplorável que tivesse o governo sido indiferente aos progressos da empreza de fanatizar os centros do paiz, ainda distanciados da cultura que deveriam ter. (O Diário de Pernambuco, 1896, p. 1)

Figura 4 - A diversidade étnica presente no movimento



Fonte: Acervo Renato Casimiro e Daniel Walker

Como homem branco, o padre não sofreu o racismo científico da época que inferiorizava pessoas negras em relação as pessoas brancas. Além de ser uma força política na região e aliado dos coronéis, tinha muitas propriedades em seu nome e muitos fiéis que o admirava. Apesar do que está no imaginário popular, e nas principais fontes escritas sobre a Revolta de Juazeiro, as imagens nos mostra que existiam sim, e muitas, pessoas negras presentes no movimento.

Considerações finais

Por fim, concluo que para além de questões de força política e monetária, e de oficialidade clerical, que padre Cícero representava, a questão primordial que elevou sua imagem a um nível de santo, e de pessoa importante no cenário nacional foi racial. Além de que sua luta, ao contrário de Conselheiro, não foi ao lado de pessoas pobres e marginalizadas, mas sim, das oligarquias, principalmente dos coronéis. Me sustento nessa tese tendo em vista da principal representação de Canudos, não é apenas o Conselheiro, mas também milhares de pessoas negras, que fugindo da pobreza e do esquecimento do Estado para com as pessoas ex escravizadas, viram em Conselheiro e em Canudos uma saída para a miséria.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*: introdução, organização seleção Sergio Miceli. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007
- CAMURÇA, Marcelo. A “Guerra do Juazeiro” de 1914 em duas versões historio-gráficas opostas. In Revista do Instituto do Ceará, 2018
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. 1.ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2019
- NETO, Lira. *Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão*. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- O diário de Pernambuco. *Desordens do Joazeiro*, Recife, 30 de dezembro de 1896, nº 297. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=029033_07&pagfis=15455
- PINHEIRO, Irineu. *O Juazeiro de padre Cícero e a Revolução de 1914*. Rio de Janeiro: Irmão Pongetti, 1938
- QUEIROZ, Renato da Silva. Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas. In. *Revista USP*, nº67 p.132-149, setembro/novembro, 2005
- SCHWARCZ, Lilian M; STARLING, Heloisa M. *Brasil: uma biografia*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019
- TEOPHILO, Rodolpho. *A sedição do Joazeiro*. São Paulo: Monteiro Lobato & Editores, 1922
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. In: *História da vida privada no Brasil*. vol. 3, coleção dirigida por Fernando A. Novais e organizada por Nicolau Sevcenko, 1998

Os antecedentes da Primeira Fase da Iconoclastia

Isabely Gurgel de Castro¹

Os acontecimentos políticos, militares e religiosos no Império Bizantino

Introdução

No ano de 726 d.C., sob o governo do imperador Leão III (675-741), o Império Bizantino realizava as modificações na sua religião, política e militarismo ao proibir o fim da veneração dos ícones (imagens santas). Esse processo foi nomeado de Iconoclastia². A Iconoclastia (726-843) foi dividida em duas fases e durou 117 anos. Assim, de acordo com Angold (2002), tem-se a Primeira Fase (726-787) da Iconoclastia e a Segunda Fase da Iconoclastia (815-843). Neste momento, a Primeira Fase será analisada para verificar os antecedentes que levaram ao início da Iconoclastia.

Dentro disso, o século VIII (século esse que iniciou a Iconoclastia), foi um período de muitos conflitos para o Império Bizantino (330-1453), século este que se originou a Iconoclastia. Para compreender as instabilidades políticas e religiosas do século VIII, é necessário retomar aos acontecimentos passados envolvendo Bizâncio. Primeiramente, torna-se fundamental entender a instabilidade política e militar no século VII. Portanto, este texto irá primeiro discutir o significado da expansão árabe-islâmica na região e, mais particularmente, no mundo bizantino. Em seguida

¹ Licenciada em História na Universidade Federal Fluminense. Mestranda em História e Espaços na Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

² Eikon (ícone) e κλαστειν (quebrar). Ou seja, Εικονομαχία (Iconoclastia), significa a quebra do ícone, a imagem santa.

à discussão da expansão árabe-islâmica, este capítulo debaterá as consequências das invasões do Império Persa para o governo da Dinastia Heracliana (610- 711). Após a análise dos conflitos políticos e militares do século VII e VIII, será trabalhado a questão das heresias Monofisista e Nestorianismo surgidas no século V. Com isso, ocorrerá a discussão das heresias e como se deu o surgimento do monofisismo e nestorianismo na pesquisa, pois essas heresias foram retornadas na iconoclastia. Por fim, será examinado como os conflitos políticos e militares dos séculos VII e início do Século VIII e as heresias monofisistas e nestorianismo influenciaram para o fim da veneração das imagens santas em Bizâncio.

Os conflitos políticos e militares do Século VII

A expansão árabe-islâmica, a princípio iniciou em 622 d.C., na área da “Península Arábica, ao Oriente Médio, Irã e o norte da África, entre outras localidades” (Carapiá, 2014, n.p.). No período que abrange o século VII e VIII, ocorreu o momento da maior expansão árabe- islâmica (Lannes, 2013). Entre os séculos VII e VIII, o Império Árabe-islâmico conquistou distintos e diversos locais. Um dos caminhos possíveis para entender esta expansão foi a utilização da riqueza provinda do ouro para a formação de exércitos (Sá, 2015). Segundo Lannes,

durante seis séculos (VII-XIII) os árabes estabeleceram um Império que, em seu auge, se estendeu do continente asiático à Europa, passando pelo norte da África, unindo diversos povos e religiões, os quais eram governados por uma estrutura política que seguia os preceitos do Corão, o livro sagrado dos islâmicos (2013, p. 18).

A expansão territorial do Império Árabe-islâmico consolidou-se de tal maneira que este Império comandou lugares que antes eram geridos pelo antigo Império Romano do Ocidente (27 a.C. - 476 d.C.), ameaçando também o território do Império Bizantino (Fernandes, 2018). Nota-se que o crescimento do Império Árabe-islâmico e ameaça em torno do território bizantino, foi gerando aos poucos uma crise interna em Bizâncio. Essa crise foi derivada dos diversos ataques das tropas árabes em direção aos domínios bizantinos.

Segundo Fernandes (2016), no século VII o exército árabe invadiu territórios bizantinos, como a Síria (636), a Palestina (637) e o Egito (641). Bizâncio visto como uma das principais potências do século VII, após as invasões árabes, ocorreu a quase dissolução do império bizantino, pois perdeu importantes territórios para o império árabe-islâmico (Fernandes, 2016). A Dinastia Heracliana durou cinco gerações e foi a

primeira dinastia a permanecer tanto tempo no poder (Fernandes, 2021). A dinastia Heracliana no século VII teve que enfrentar também, além dos árabes-islâmicos, as tropas Persas. O Império Bizantino comandado pelo imperador Heráclio (575- 641) após uma má investida política e militar perdeu importantes locais no século VII para os persas. Neste contexto, o Império Persa durante o período de reinado do imperador Heráclio tomou a Antióquia (611), Damasco (613), Tarso (613) e Jerusalém (614) (614) (Fernandes, 2016). Torna-se interessante destacar que desde o século IV, o Império Persa já ameaçava os territórios Bizantinos (Runciman, 1966).

Com o reinado de Heráclio, (...) Predominou naquele período uma longa guerra total contra os persas, guerra que foi uma verdadeira cruzada, e durante a qual os persas saquearam Jerusalém e invadiram o Egito, e com auxílio dos avaros quase capturaram a própria Constantinopla (Runciman, 1966, n.p.).

Em 626, o imperador Heráclio, consegue eliminar as ameaças persas e retoma os territórios antes perdidos. No entanto, com a chegada dos árabes, o império bizantino entrou em outra crise e perdeu territórios novamente. A invasão árabe-islâmica foi rápida e o imperador Heráclio não conseguiu conter os adversários. Em 641, tem-se o falecimento do imperador Heráclio. Com a morte de Heráclio, observa-se Bizâncio extremamente vulnerável devido a crise militar e política, principalmente derivada as ameaças do exército Árabe-islâmico. A dinastia Heracliana ainda prosseguirá até o ano de 695. A respeito desta conjuntura, Moreno (2020) produz um resumo sobre como o século VII foi conturbado para o Império Bizantino nas áreas política, militar e religiosa (esta dimensão será aprofundada a seguir).

O século VII (610-717) é um dos piores momentos da história de Bizâncio. É verdade que as táticas políticas de Heráclio proporcionou ao Império alguns dias de glória, mas antes da morte deste imperador começou o declínio: a) uma política incompreendida e mal dirigida, baseada em questões religiosas (...) b) os árabes desmembraram o Império, caindo em seu poder província da África (697), Palestina, Síria, Mesopotâmia e Egito, atingindo Constantinopla (673) (Moreno, 2020, p. 25, tradução nossa).

Até o começo da Dinastia Isáurica³ (717- 802), houve distintos imperadores no poder, como: Leôncio (695- 698), Tibério III (698- 705), Justiniano II (705-711) que governo duas vezes (o segundo governo será falado abordado posteriormente), Tibério (706- 711), Filípico (711-713), Anastácio II (713- 715) e Teodósio III (715-

3 A Dinastia Isáurica foi iniciada por Leão III, o primeiro Imperador Iconoclasta Bizantino.

717) (Moreno, 2020). De 695 ao ano 717, houve sete imperadores em Bizâncio com variação de curto tempo entre os distintos governos. O grande número de imperadores entre o final do século VII e início do século VIII, demonstra a fragilidade política, militar e econômica de Bizâncio (Monteiro, 2021). Neste sentido, o século VIII, já se iniciou com o Império Bizantino em crise derivada dos insucessos políticos e militares contra os árabes. O exército bizantino perdia a maioria das batalhas travadas contra os árabes. Neste contexto, passou a ser visto o começo dos questionamentos por parte da população bizantina que não entendia qual era a causa por perderem tantas guerras batalhas contra os árabes (Boy, 2007), além da instabilidade política decorrente dos vários imperadores em curto período de tempo. Segundo Moreno (2020), essas trocas sucessivas nos tronos bizantinos enfraqueceram o império, o que acabou facilitando a expansão árabe. Dentro disso, o Imperador Teodósio III, “sentindo-se incapaz de parar a anarquia abdica e aparece (...) Leão III, Isáurico” (Moreno, 2020, p. 28, tradução nossa). O imperador Leão III, foi o responsável por conter a expansão árabe-islâmica e foi um dos responsáveis pelo começo do início da Iconoclastia.

A relação das Heresias Monofisismo e Nestorianismo com o Início da Iconoclastia

Para entender o processo da Iconoclastia, é necessário analisar como a questão dos ícones já era alvo de debate antes mesmo do começo do Iconoclasmo. Desde então, antes de iniciar o debate acerca dos movimentos heréticos do século V que foram retomado na Iconoclastia, torna-se importante a compreensão que esses ícones não são somente imagens santas. Seguindo a postulação de Louth (2002), os ícones representam o aglomerado de representações imagéticas sacras⁴ na liturgia ortodoxa.

Por conseguinte, torna-se válido compreender que os debates acerca da imagem santa já estavam presentes desde os primórdios do cristianismo. Neste cenário, a

arte cristã começou nas catacumbas, no subsolo, lugar da morte, na contramão da arte clássica greco-romana da época, abandonando completamente a ideia de perfeição. Os cristãos primitivos assimilaram as práticas religiosas das culturas helenística e romana e com elas interagiram, mas a maior herança veio da religião de Israel, cujo povo adorava ao Deus único e onde a interdição das imagens era ponto fora de discussão. O ícone surge depois, com muita influência da arte egípcia, e está presente até hoje como a arte sacra da Igreja Ortodoxa (Tommaso, 2022, p. 56).

4 Pinturas, imagens santas, relíquias, velas, incensos e entre outros (Freedberg, 2021).

Ainda neste contexto, é possível considerar que parte da historiografia destaca que o Império Romano era “o centro da vida cultural e atraía todos os movimentos espirituais que se desenvolviam no século I” (Tommaso, 2022, p. 56). O Império Romano incorporou diversas culturas em sua própria cultura (Runciman, 1961). Essa associação de distintas culturas pode ser vista na arte cristã, uma vez que esta teve influência do Egito helenizado e da Grécia Antiga. O cristianismo teve sua origem no Oriente, na Palestina; todavia, foi no âmbito do Império Romano que ocorreu a expansão da religião cristã (Tommaso, 2022). Isso é particularmente notável após o decreto do fim da perseguição promulgado pelo Imperador Constantino I (272- 337) em 313. Neste cenário, em 381, na cidade de Constantinopla, durante o Segundo Concílio Ecumênico, o imperador Teodósio I, proibiu o paganismo e tornou o cristianismo a religião oficial do império romano (Runciman, 1961). À vista disso, na Europa Ocidental e Império Bizantino tem-se a constituição de uma sociedade baseada no cristianismo que foi formado pela assimilação das culturas helena, romana e oriente. Considerando estas heranças culturais, a origem do ícone precisa ser abordada. Segundo Tommaso (2022), o ícone pode ter surgido e se popularizado no Império Romano do Oriente. De acordo com Pastro (1993), o ícone possui o caráter diáfano, ou melhor dizendo, uma arte do Mistério que beneficia a liturgia cristã. A palavra ícone origina-se do grego, eikôn, e significa imagem ou retrato.

Pode-se analisar que o ícone faz parte desde o início da cristandade. Neste contexto, mesmo os ícones fazendo parte desde o começo da igreja cristã, muitos cristãos tinham desconfiança em relação à veneração dos ícones (Angold, 2002). Essa desconfiança estar atrelada às passagens bíblicas condenando a presença das imagens no âmbito religioso e a influência do judaísmo que condena o uso de ícones (Louth, 2002). Por isso, tem a ocorrência de pessoas que validaram a presença do ícones na liturgia cristã e outros indivíduos que desconsideraram os ícones na tradição cristã. Os que não concordavam com a prática argumentavam que está se assemelhava muito com a prática das crenças consideradas pagãs de venerar imagens. Esse conflito entre aqueles que aprovavam a veneração das imagens e os que não consideravam a prática do uso de ícones como uma forma de trazer impurezas para o cristianismo, pode ser observado em fontes da época. A irmã de Constantino perguntou a Eusébio de Cesareia sobre obter um ícone para que o venerasse; Eusébio a repreendeu dizendo que Cristo reinava somente na glória, por isso deveria ser contemplado mentalmente (Angold, 2002). Nesse sentido, Eusébio afirma que Jesus Cristo só pode ser representando mentalmente, este está falando das duas naturezas de Cristo (Angold, 2002). Desde o primórdio da Igreja Cristã

tem-se debatido qual seria a natureza de Cristo. Em 325 d.C., no Primeiro Concílio de Nicéia, foi definido que Cristo possuía duas naturezas: a humana e a divina. Foi decidido que as naturezas de Cristo são indivisíveis. Nenhuma natureza (humana e divina) se sobressai. Então, seguindo a definição do Concílio de Nicéia I, Cristo é Deus e homem ao mesmo tempo e, assim, tem-se o verbo encarnado na carne. A partir das constatações do Concílio de Nicéia I, pode estabelecer a hipótese de que o motivo de Eusébio de Cesareia condenar a veneração de imagens está associada à ideia que os ícones apresentam somente uma natureza de Cristo, por figurarem somente uma imagem, a imagem humana. Ou seja: as duas naturezas de Jesus Cristo eram indivisíveis e não seria possível representar ambas em um ícone. Na visão daqueles que condenavam a prática do uso das imagens santas (como Eusébio de Cesareia), os ícones separavam as duas naturezas de Cristo. Esse argumento era usado para defender a condenação dos ícones. A imagem da natureza divina de Deus não poderia ser representada porque nenhum homem jamais teria visto a natureza divina de Cristo.

A natureza de Jesus Cristo suscitou muitos debates dentro do cristianismo, tanto que surgiram vertentes dentro da religião cristã que seguiram outra forma de analisar a dupla natureza de Cristo. A primeira vertente do cristianismo que foi caracterizada por um entendimento diverso da formulação nicena acerca da natureza de Cristo foi o Arianismo. O Arianismo foi uma vertente cristã a respeito da natureza de Cristo surgida no século IV. Segundo Ário, o formulador da doutrina ariana, Jesus Cristo e Deus não eram iguais, os dois não compartilham a mesma natureza; porém, isso não retirava a divindade de Jesus, apesar de Cristo e Deus não estarem na mesma posição (Wiles, 2001). O Arianismo logo foi considerado uma heresia para o cristianismo formulado no Primeiro Concílio de Nicéia. De acordo com a definição do Concílio de Nicéia I, Jesus Cristo, Deus e Espírito Santo detinham a mesma natureza e nenhum era menor ou maior que outro. Neste ponto, é importante destacar que a construção dos preceitos do cristianismo se deu de forma gradativa durante os Concílios Ecumênicos Cristãos.

Os primeiros séculos da construção do cristianismo foram muito conturbados. O arianismo não foi a única doutrina que discordava da natureza de Cristo defendida pelos ideais cristãos. No século V, houve o surgimento de outra heresia que não concordava com a definição de natureza formulada no Concílio de Nicéia I, nomeada de Monofisismo. O monofisismo iniciou com o arquimandrita Eutíquio

(Sabo, 2018). O arquiimandrita Eutíquio foi um monge e propagou a sua ideia acerca da natureza de Cristo até a reprovação da igreja dos seus ideais. O Monofisismo propagava a ideia que Jesus Cristo só possuía uma natureza (Sabo, 2018).

Segundo os estudiosos do problema, pode-se distinguir um Monofisismo puramente verbal, que consiste em reclamar a unidade da "natureza" para afirmar em uma linguagem arcaica, o que hoje chamaríamos — unidade de pessoa, sem pretender abolir, também, a humanidade. Mas há também um Monofisismo real, que via no Cristo a fusão do humano e do divino, isto é, praticamente uma absorção do homem pelo Verbo de Deus. Uma vez feita esta distinção, logicamente estendia-se às operações e faculdades do Salvador e mesmo à sublimação do seu ser corporal. Logo, para salvaguardar a unidade do Cristo (Rodrigues, 1963, p. 64).

Resumindo, o monofisismo acreditava que a natureza divina de Cristo se sobressaiu após a encarnação (Rodrigues, 1963), ou seja, o caráter divino era maior que o humano. Em 451, no Concílio de Calcedônia, o monofisismo foi considerado também uma heresia (Rodrigues, 1963). No Concílio de Calcedônia também ficou estabelecido que o patriarca de Constantinopla ocupasse a segunda sé mais relevante do Império Bizantino, sendo a primeira instância o cargo de imperador. É importante observar que o monofisismo expandiu-se durante o governo do Imperador Justiniano I (482 - 565) e muitos adeptos da heresia continuaram a professar a fé cristã nos moldes pregados pelo monofisismo mesmo após o Concílio Ecumênico de Calcedônia (Monteiro, 2016).

Também no século V, ocorreu o surgimento de uma nova heresia denominada de Nestorianismo, por causa do nome do propagador da heresia se chamar Nestório. Nestório foi Patriarca de Constantinopla. Neste contexto, devido ao cargo exercido por Nestório, é válido abordar que os patriarcas possuem um grande poderio em Bizâncio, mesmo que o imperador tivesse a maior parte da administração religiosa (Diehl, 1961). Com esse poder praticado pelo patriarca, verifica-se que o patriarca Nestório era o representante de uma das principais instituições de Bizâncio, a Igreja Ortodoxa. Sendo um representante da Ortodoxia Bizantina, observa-se a complexidade envolvida acerca de um patriarca defender uma nova análise da natureza de Jesus Cristo. Destarte, nota-se que Nestório no século V, iniciou uma nova abordagem a respeito das duas naturezas de Cristo já postuladas no Concílio de Nicéia I. O patriarca Nestório defendeu que a natureza humana e divina de Cristo estava separada “e que a Virgem Maria não deveria ser considerada mãe de Deus (Theotokos), e sim Christokos, porque ela gerou um homem – Jesus – a quem o verbo de Deus veio a estar temporariamente unido” (Simões, 2009, p. 65-66). Em 431, o Concílio de Éfeso, condena o nestorianismo e reafirmado a existência de

duas naturezas unidas, a humana e a divina (Simões, 2009). Mais tarde, no século VIII, ocorre o surgimento da Iconoclastia, que consistia na (proibição da veneração dos ícones). Porém, no século IX, após o chamado Triunfo da Ortodoxia, e com a volta permanente dos ícones na liturgia ortodoxa, a Iconoclastia foi declarada como uma heresia.

O surgimento das heresias Monofisista, Nestorianismo e depois o advento da Iconoclastia demonstra como existiam disputas dentro do próprio cristianismo. Neste contexto, o debate da dupla natureza de Cristo também possuía uma dimensão política, além da questão religiosa. O combate da Igreja Ortodoxa a respeito de pensamentos contrários às formulações já definidas no decorrer dos concílios ecumênicos, mostra como a igreja estava preocupada também em manter a unificação cristã. Quando teologias, filosofias e/ou pensamentos diferentes daqueles propostos nos concílios ecumênicos emergiam, a instituição eclesiástica/Igreja investia o mais rapidamente possível para abordar e condenar essas vertentes consideradas heresias. Quanto mais pessoas, por exemplo, acreditassem no Monofisismo, Arianismo e Nestorianismo, mais fácil seria a perda de popularidade do cristianismo formulado pelos concílios ecumênicos ao longo dos séculos. Além da alteração da religião cristã, as controvérsias cristãs citadas acima, poderiam modificar a política, economia e o militarismo do império bizantino. Essa questão levantada anteriormente está associada com o fato do cristianismo penetrar os diferentes setores da sociedade bizantina (Fourquin, 1981).

Portanto, a iconoclastia foi um movimento que resgatou as heresias do monofisismo e nestorianismo (Fernandes, 2016) e colocou em dúvida a veneração dos ícones. Portanto, a iconoclastia alterou não somente a religião cristã bizantina, como também modificou a política e o setor militar de Bizâncio (Fernandes, 2016). Sendo assim, Tommaso (2022) consegue situar as movimentações do cristianismo na política bizantina, já que “o cristianismo não era só transmitido por preocupações de evangelização, no sentido contemporâneo do termo, mas também por razões políticas” (p. 58-59). Se os debates acerca da natureza de Cristo possuíam impactos políticos e econômicos, eles também estavam vinculados a questões teológicas e religiosas. Ou seja, parte desta discussão estava sendo debatida em relação aos ícones como mencionado anteriormente. Portanto, Renato Boy (2007), traz a importância de compreender os

ícones enquanto pertencentes a parte da cultura material da Igreja cristã, o corpus de questões dogmáticas, referentes aos debates surgidos no século IV, acerca das naturezas humana e divina em Cristo, além das definições sobre a Encarnação divina” (p. 25).

A aproximação dos ícones das heresias está associada com a questão de as imagens santas representarem apenas o caráter humano, excluindo a natureza divina de Cristo, segundo aqueles que defendiam questionavam a veneração aos ícones. A validação da veneração dos ícones foi objeto de tanta discussão que somente no ano 692, houve a consolidação e aprovação ecumênica dos ícones no Concílio Quinissexto, convocado pelo imperador bizantino Justiniano II (669- 711) no seu primeiro reinado (685-695). No Concílio Quinissexto tem-se ordenado que Cristo passasse a ser representado, através da figura humana, pois antes era apresentado nas representações imagéticas como cordeiro. O Concílio Quinissexto ocorreu no fim do século VII, contexto no qual a situação dos conflitos entre o Império Bizantino e Império Árabe não estava resolvida e só foram agravando com a instabilidade política do final do século VII e início do século VIII. Neste contexto, é possível analisar como a natureza de Cristo em torno do ícone foi debatida no Concílio Quinissexto. Ou seja, é possível observar que a partir da definição da questão da natureza de Cristo como dupla natureza, esta dupla natureza suscitou diversos debates acerca da sua representação.

A Iconoclastia mostra como as discussões sobre a validação ou reprovação em torno do ícone estavam vividas em Bizâncio, mesmo após aprovação da veneração dos ícones no Concílio Quinissexto. Os ícones não possuíam importância somente para a cristandade. Estes também tinham importância para a política bizantina, economia e também para o âmbito militar, pois Bizâncio era um império cristão. Estes elementos podem ser observados no movimento do imperador Leão III, quando além das questões religiosas, usou da crise iconoclasta para reorganizar Bizâncio. Leão III, além das questões religiosas, usou da crise iconoclasta para reorganizar a política bizantina e voltar a vencer batalhas contra os árabes (Wells, 2019). Sendo assim, John Lowden (1997) abordando a importância da querela iconoclasta para o âmbito militar, o autor defende que

a solução parecia simples: proibir o uso das imagens religiosas em Bizâncio e esperança na aprovação divina, que tornar-se aparente através do sucesso político e militar. O reinado de Leão vinte e cinco anos – mais do que os seus cinco antecessores juntos – poderia, portanto, ser interpretado como uma indicação da satisfação de Deus com Iconoclastia (p. 155, tradução nossa).

Além disso, David Freedberg (2021), amplia a análise ao discutir que somente em 726, Leão III tomou uma posição mais enfática para combater o avanço das tropas árabe-islâmicas, sendo que o governo do imperador teve o seu início no ano de 717. Ou seja, com essa posição de Leão III perante aos ícones, neste trabalho,

ocorre a defesa da implantação da Iconoclastia como uma espécie de resolução para findar os problemas militares e, conseqüentemente, os conflitos políticos. Mesmo que o resgate das heresias tenha ocorrido, aqui se considera que a Iconoclastia foi motivada, sobretudo por razões políticas e militares. Válido ressaltar que não está sendo seguida a linha de separar os âmbitos políticos, militares e religiosos durante o período medieval, pois esse artigo reconhece essas esferas tratando de um contexto, no qual a religião cristã permeava todos as áreas possíveis da sociedade do medievo, como a economia, o político e o militarismo (Fourquin, 1981). Então, ao localizar a maior problemática acerca do Iconoclismo Bizantino baseado nas questões políticas e militares em volta de Bizâncio, não está sendo retirado e separado o fator cristão e seu debate a respeito da natureza de Cristo e sim alocado em um campo, em que considera a religião inserida em todos os setores da sociedade da Idade Média. Visto isso, a civilização bizantina não seria diferente, visto que todas as esferas da sociedade de Bizâncio⁵ estava perpetuada do religioso, mas isso não retira o fator das emergências políticas e militares utilizarem do artifício cristão para realizar suas demandas.

Considerações Finais

Após a análise da relação entre a iconoclastia e a volta do vencimento das batalhas contra os árabes. É possível, portanto, visualizar uma série de problemas que atravessavam Bizâncio nos séculos VII e VIII. Os territórios perdidos pelo Império Bizantino devido aos conflitos envolvendo os persas (resolvido ainda no século VII); a questão dos árabes que adentrou o século VIII; a relação das heresias surgidas no século V com os ícones, assim como a demora da aprovação do culto aos ícones. Todos estes elementos projetaram a necessidade do Império Bizantino tomar uma posição referentes aos problemas políticos e econômicos ao utilizar o paradigma religioso. O século VIII, foi emergido de conflitos que não foram resolvidos nos anos anteriores. No século VIII, o Império Bizantino e a Igreja Ortodoxa, viram a necessidade de resolver os vários conflitos para que o império não se fragmentasse ainda mais.

Por fim, a Iconoclastia foi um processo que além da tentativa de resolver os conflitos mencionados antes, teve o papel da legitimação do poder imperial e eclesiástico nos séculos VIII e IX, visto que a Iconoclastia teve sua Primeira Fase fase situada entre os anos de 726 e 787 e a Segunda Fase nos anos de 815 e 843.

⁵ Introduzida na conjuntura medieval.

Referências

Fontes

The Quinsext Council, 692. The Council in Trullo. Disponível em: Medieval Sourcebook, website: <www.fordham.edu>, acesso em: 17/05/2023.

Bibliografia

ANGOLD, Michael. Bizâncio. A ponte da Antiguidade para a Idade Média. Primeira edição publicada na Inglaterra em 2001 por Weidenfeld & Nicholson. Ano de publicação: 2002. Páginas: 7- 153.

BOY, Renato Viana. A querela de Iconoclastia: Uma disputa em torno dos ícones no Império Bizantino; 726-843. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. ano: 2007, p. 12-153.

FOURQUIN, Guy. História Económica do Ocidente Medieval. Lisboa: Edições 70,1981.

DIEL, Paulo Fernando. As escolas dos mosteiros medievais: dinâmica social, didática e pedagogia. Educação Unisinos, volume 21, número 3, setembro • dezembro de 2017, p. 406- 414.

FERNANDES, Caroline Coelho. A crise iconoclasta no Império Bizantino e as defesa das imagens de São João Damasceno: um debate sobre autoridade política. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, 2016, p. 9-134.

FREEDBERG, David. Iconoclasm. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2021, p. 1-321.

LANNES, Suellen Borges. A Formação do Império Árabe-Islâmico: História e Interpretações. Tese apresentada ao Corpo Docente do Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2013, p. 14-125.

LOUTH, Andrew. St John Damascene. Oxford University Press. 2002. LOWDEN, John. Early Christian & Byzantine Art. Londres: Phaidon, 1997.

MONTEIRO, João Gouveia. História concisa do Império Bizantino: das origens à queda de Constantinopla. Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra, 13-Apr-2021, p. 17- 92.

- MORENO, Manuel Espinar. El Imperio Bizantino desde su fundación hasta el final de la Dinastía Macedónica (330-1057). Universidad de Granada, Granada, 2020, p. 1-63.
- RODRIGUES, Maria Regina da Cunha. O Monofisismo no Reinado de Justiniano (527-565). Capítulo da História do Monofisismo constituem um modesto trabalho de aproveitamento do Curso de Especialização de História Medieval, realizado na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1963, p. 62-99.
- RUNCIMAN, Steven. A Civilização Bizantina. Zahar Editores, Rua México, 31 — Rio de Janeiro, 1961, 239p.
- SÁ, Katty Cristina Lima. A criação de um Estado Islâmico e a reorganização do Oriente Médio. Boletim Historiar, n. 09, mai. /jun. 2015, p. 83-86.
- SABO, Teodoro. From Monophysitism to Nestorianism: AD 431-681. Cambridge Scholars Publishing, English, Edition: 1º, 2018, p. 135.
- SIMÕES, Sílvia Sônia. Bizâncio, Pérsia e Ásia Central, pólos de difusão do Nestorianismo. Revista do corpo discente do PPG - História na UFRGS, num. 5, vol. 2, Julho - Dezembro de 2009.
- TOMMASO, Wilma Steagall De. Ícone: Origem, Tradição e Contemporaneidade. Lumen Et Virtus, Revista Interdisciplinar de Cultura e Imagem, vol. XIII, na: 33, janeiro - junho/ 2022. ISSN 2177 – 2789.
- WELLS, Colin. De Bizâncio para o mundo: a saga de um império milenar. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2019, p. 37-313.
- WILES, Maurício. Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries. Archetypal Heresy: Arian/ism through the Centuries. Oxford University Press, USA, 2001, p. 150.

Os arquivos permanentes, seus acervos e a operação historiográfica – caminhos da pesquisa e da escrita da história da América portuguesa nas minas setecentistas

Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva¹

Introdução

A pesquisa histórica é uma atividade humana fascinante. Estruturada em métodos e princípios científicos busca, no contato com as fontes documentais e bibliografia, encontrar elementos e subsídios para traçar o caminho do fazer histórico. Iniciamos este artigo com algumas perguntas: qual o papel do historiador? O que motiva uma pesquisa? O que pesquisar? Como pesquisar?

Tais perguntas, longe de serem respondidas, nos servem mais como inspiração na construção deste artigo, que busca apresentar, de maneira introdutória, o trilhar do historiador por entre as fontes e a escrita, como profissional fruto de seu tempo e que por isso faz escolhas, recortes espaço-temporais e metodológicos atravessados de humanidades, subjetividades e historicidades.

Ao tratar sobre a relação de quem pesquisa com o objeto que escolhe, pode-se inferir que o historiador é fruto de seu tempo, está imerso em uma cultura, possui uma linguagem que o define, logo, suas escolhas são eivadas de subjetividades. Assim, a construção da narrativa histórica é permeada pela compreensão de que o historiador, ao definir um tema, delimitar um objeto e selecionar as fontes, escreverá como um ser humano e profissional permeado pelas representações sociais que vivencia.

O historiador/pesquisador então precisará, para pôr em prática a ação da pesquisa, do *lôcus* onde está o *corpus* documental, entrando em cena os arquivos. Para além da instituição, são definidos como arquivo “(...) o conjunto de documentos

¹ Historiadora. Professora do curso de História da PUC Goiás. Mestre em História pela UnB. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da PUC Goiás, sob orientação da Profa. Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento, bolsista CAPES/PROSUC.

oficialmente produzidos e recebidos por um governo, organização ou firma, no decorrer de suas atividades, arquivados e conservados por si e seus sucessores para efeitos futuros” (Souza, apud Paes, 2002, p.19). Os arquivos possuem funções específicas que vão se modificando ao longo de suas trajetórias, sendo que, nas palavras de Marilena Leite Paes, a finalidade primeira dos arquivos é a de servir à administração e, ao perder seu valor comprobatório na administração com o passar do tempo, adquire valor histórico (Paes, 2002, p.20).

Os arquivos, portanto, são instituições guardiãs da memória e da história que revelam, seja através dos personagens, grupos que os criaram ou ainda da documentação ali armazenada, pistas para a compreensão de uma sociedade e suas estruturas de poder. Assim, percorrer os caminhos dos documentos nos arquivos é, ao mesmo tempo, conhecer a história de um povo e a própria história dos arquivos, nos dando uma dimensão das representações sociais existentes. Como decorrência desse raciocínio, pode-se inferir sobre a relevância dos arquivos permanentes, com destaque para aqueles que guardam documentação escrita, em sua maioria manuscrita, do período setecentista da América portuguesa como *locus* privilegiado da história, visto serem instituições de guarda e divulgação de acervos predominantemente oficiais da administração da Coroa portuguesa.

Utilizando como referências teóricas as reflexões dos historiadores Michel de Certeau ao escrever sobre a “operação historiográfica”, e Pierre Nora ao refletir sobre “lugares de memória”, este artigo discorre sobre o fazer história a partir dos elementos que envolvem a pesquisa histórica, a escrita da história, os arquivos coloniais e os acervos referentes à América portuguesa setecentista, com recorte para a formação dos acervos do Conselho Ultramarino Português e da administração da região das minas, que contém fontes preciosas para o objeto de pesquisa ora em construção, que trata sobre a criação da Capitania de Goiás, uma capitania de minas no universo colonial do século XVIII.

Arquivos permanentes e a História: os acervos do Conselho Ultramarino português do Arquivo Histórico Ultramarino, o fundo Conde dos Arcos do Arquivo da Universidade de Coimbra e a construção da história da administração ultramarina colonial lusa na América

Os arquivos configuram-se em espaços importantes para a memória e história. Os denominados lugares de memória são materializados por instituições como arquivos, museus, bibliotecas, centros de documentação e de memória. Segundo o historiador

francês Pierre Nora, existe uma relação significativa entre memória e história sendo que, na contemporaneidade, observa-se uma crescente valorização dos locais de memória. Tais espaços desempenhariam funções essenciais de preservação e difusão da cultura de uma sociedade. Para Nora

São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. (Nora, 1993, p. 21)

Dentre os lugares de memória descritos por Nora temos os arquivos que, enquanto instituições, surgem no marco histórico da transição da era moderna para a contemporânea. A França revolucionária percebeu a importância de se guardar a documentação oriunda dos ambientes de poder para que a História pudesse ser preservada e contada.

A Revolução Francesa marca o início de uma nova era na administração de arquivos. Antes de tudo, estabeleceu-se o quadro de uma administração de arquivos públicos de âmbito nacional. Os Arquivos Nacionais, fundados originalmente em 1789 como repartição dos arquivos parlamentares da Assembleia Nacional, passaram, pelo decreto de 24 de junho de 1794 (7 Messidor II), a constituir um estabelecimento central dos arquivos do Estado, ao qual foram subordinados os depósitos existentes nas províncias. (Posner, 2013, p.275)

Na atualidade, houve a criação de um fluxo arquivístico, com divisão dos arquivos de acordo com a data de produção dos seus acervos, havendo aqueles que servem à administração e os que passam a servir à história pois, ao seguir tal fluxo, a documentação vai perdendo seu valor administrativo e adquirindo valor histórico. Por meio de avaliações realizadas, serão preservados os documentos que apresentarem valor histórico e que integrarão os denominados arquivos permanentes ou históricos. A transferência dos documentos é denominada de “recolhimento” e então, a partir deste momento, a documentação será acondicionada de maneira a proporcionar sua conservação e permitir a pesquisa por aqueles que se interessam pela história. Assim, os arquivos permanentes abrigam os documentos na última etapa do ciclo vital e precisam fazê-lo de modo a preservá-los. Segundo Heloisa Liberali Belloto

[...]sendo função primordial dos arquivos permanentes ou históricos recolher e tratar documentos públicos, após o cumprimento das razões pelas quais foram gerados, são referidos arquivos os responsáveis pela passagem desses documentos da condição de “arsenal da administração” para a de “celeiro da história”, na conhecida acepção do consagrado arquivista francês Charles Braibandt. (Bellotto, 2004, p. 23)

Desde o último quartel do século XVIII os arquivos foram criando estruturas para seu funcionamento e guarda dos acervos, uma vez que ficou perceptível que não bastaria a simples guarda dos documentos. Hoje, a arquivologia contemporânea estabelece ações necessárias para a organização dos acervos, sendo entre estas, a denominada “descrição arquivística”, uma ação considerada como fundamental para o entendimento dos conteúdos que os compõem.

A organização arquivística de qualquer acervo pressupõe não apenas as atividades de classificação, mas também as de descrição. Somente a descrição arquivística garante a compreensão ampla do conteúdo de um acervo, possibilitando tanto o conhecimento como a localização dos documentos que o integram. Nesse sentido, podemos afirmar que as atividades de classificação só conseguem ter seus objetivos plenamente atingidos mediante a descrição documental. (Lopez, 2002, p.6)

A escrita da História relativa a América Portuguesa, é elaborada a partir da seleção da bibliografia e da documentação, das fontes, existentes nos muitos arquivos em diversos países. Em relação aos acervos localizados em Portugal que tratam sobre a administração ultramarina lusa, trataremos neste artigo a respeito dos acervos de uma instituição da monarquia lusa, o Conselho Ultramarino Português e de uma coleção formada por agentes da administração colonial, o Fundo Conde dos Arcos. Localizados respectivamente no Arquivo Histórico Ultramarino - AHU em Lisboa e no Arquivo da Universidade de Coimbra e com estruturas diferentes, estes acervos exemplificam como a pesquisa e a escrita da história são permeadas tanto pela documentação consultada como também pela história da formação dos acervos. O Projeto Resgate Barão do Rio Branco traz a possibilidade efetiva de pesquisa para os acervos referentes ao Brasil existentes no AHU, possibilitando a organização, microfilmagem, digitalização, elaboração de instrumentos de pesquisa e a divulgação por meio do acesso por meios digitais. Como, quando e por quem foram selecionados são questões que historiadores necessitam ter em mente, uma vez que a construção das narrativas é, muitas vezes, inspirada por estas seleções.

Os acervos do Conselho Ultramarino e o fundo Brasil

A caminhada percorrida pela documentação proveniente do Conselho Ultramarino foi longa e complexa. Conhecer a intrincada história do órgão da monarquia que cuidava das possessões além-mar portuguesas é também conhecer características da própria administração colonial lusa. Conforme afirma Ana Canas Delgado Martins

“Diferentes vicissitudes, que não espantam na longa duração de vida desses organismos da administração colonial portuguesa central e dos respetivos arquivos, afetaram-nos de formas nem sempre totalmente apuradas. Acidentes naturais, guerras, reorganizações administrativas, mudanças de responsáveis políticos, transferências de serviços e cartórios, retenção involuntária ou indevida de documentos e escassez de pessoal qualificado repercutiram-se nesses arquivos, por vezes negativamente.” (Martins, 2018, p.41)

O órgão teve diferentes nomes e sua estrutura sofreu modificações, sendo posteriormente denominado de Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e dos Domínios Ultramarinos, e seu acervo avulso foi ordenado de diversas formas e esteve abrigado em diversos locais. A documentação é caracterizada pela organização geográfica dos acervos, porém foram também mantidas algumas organizações anteriormente realizadas, como por tipologia, cronologia. Hoje, a instituição que abriga o acervo ultramarino português é o Arquivo Histórico Ultramarino - AHU

Em 1931, com a criação do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), então chamado Colonial, essa documentação foi transferida para o Palácio da Ega, permanecendo ainda hoje alguma residual na Biblioteca Nacional de Portugal, nos Reservados (Códices e Manuscritos Avulsos), no Fundo Geral e na Cartografia. A proveniência arquivística dessa documentação está por estabelecer sistematicamente de forma individualizada.¹⁰ Mas, em alguns casos, foi possível fazê-lo, associando documentos separados entre coleções e/ou entre entidades detentoras, em especial os documentos textuais principais e os respetivos anexos.

Já no AHU, foi continuada a organização geográfica dos avulsos, embora em 1950, Alberto Iria, director entre 1946 e 1975, tenha sido claro quanto à preferência em respeitar organizações anteriores que existiam, pelo menos relativamente a grupos de documentação, em alguns períodos, por temas mas sobretudo por actos e tipologias: correspondência entrada e saída, avisos, ofícios, cartas de sesmaria, consultas, requerimentos, contratos reais, papéis de serviço, provisões, portarias, decretos etc. Organizações estas combinadas com uma ordenação cronológica e por vezes geográfica e, acrescento, com ordenação alfabética

ca pelo primeiro nome, por exemplo no caso dos requerimentos. Mas Iria, prudente em não ignorar eventuais organizações anteriores, foi ao mesmo tempo pragmático quanto à inviabilidade de voltar atrás na organização geográfica dos avulsos (Iria, 1950). (Martins, 2018, p.44-45)

Em relação à documentação avulsa referente à colônia portuguesa na América existente na instituição, pode-se afirmar que também estava organizada como as demais. Ana Martins afirma que “Foi essa aliás a situação com a qual o projeto Resgate - Barão do Rio Branco deparou no tratamento arquivístico da documentação avulsa relacionada com o Brasil, na década de 1990” (Martins, 2018, p. 45).

O Projeto Resgate Barão do Rio Branco foi a efetivação de iniciativas dos governos brasileiro e português, desenvolvido a partir da década de 1990. De acordo com o historiador Caio Boschi, em 1995, durante o V Centenário do Descobrimento do Brasil, o governo brasileiro firmou, com o governo português, um protocolo de colaboração para a permuta de informações contidas nos acervos arquivísticos de interesse mútuo. De acordo com o historiador

Para preparar o desenvolvimento das atividades, criou-se em fevereiro de 1996 a Comissão Luso-Brasileira para a Salvaguarda e Divulgação do Patrimônio Documental (Coluso), 4 cujas primeiras ações pautaram-se por acordo celebrado, 4 meses antes, entre o Instituto de Investigação Científica e Tropical, de Portugal, e o Ministério da Cultura, do Brasil, para a microfilmagem da documentação sobre o Brasil-Colônia existente no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), em virtude de ser esta a instituição que abriga o maior volume de documentos sobre as antigas possessões coloniais portuguesas. (Boschi, 2018, p.4)

A expectativa era a de identificar, organizar e microfilmar a documentação referente ao Brasil existente no Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa, composta por documentos avulsos e códices, como também elaborar instrumentos de pesquisa. Para Boschi a organização e disponibilização destes fundos incentivaria a pesquisa sobre o Império português,

(...) à medida que os fundos documentais das demais ex-colônias forem sendo organizados e disponibilizados, estaremos nos aproximando de compreensão mais sólida e estrutural dos nossos respectivos e imbricados passados históricos. Estaremos conferindo maior consistência e densidade à noção de império ultramarino português, pelo (re)conhecimento de nossas afinidades, mas também e principalmente, pela identificação de nossas diferenças. Por tudo isso, é auspicioso verificar que, nos últimos tempos e ainda sem ser unanimidade no meio acadêmico-científico, os

historiadores brasileiros têm se aberto à análise e à inteligência do sentido do Império português para além do território e da realidade histórica metropolitana. (Boschi, 2018, p.8)

No caso da Capitania de Goiás, o “Catálogo de verbetes dos documentos manuscritos avulsos da Capitania de Goiás existentes no Arquivo Histórico Ultramarino”, sediado em Lisboa, constitui uma relevante conquista no âmbito do Projeto Resgate Barão do Rio Branco. Lançado em versão impressa no ano de 2001, o catálogo foi fruto de uma parceria entre o Ministério da Cultura (MinC) e a Sociedade Goiana de Cultura, mantenedora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Enquanto produto de natureza técnico-científica, a obra se destaca como um relevante instrumento de pesquisa para o estudo da história de Goiás e do Tocantins no período colonial, possibilitando a recuperação, organização e difusão de fontes primárias.

A iniciativa contemplou não apenas a edição impressa, mas também uma versão digital, elaborada pela equipe técnica do Projeto Resgate, visando ampliar o acesso e a preservação das informações. Nessa versão, encontram-se quase três mil verbetes elaborados pelos pesquisadores Antônio César Caldas Pinheiro e Juciene Ricarte Cardoso, cada um deles incorporando *hiperlinks* que direcionam para cerca de 40.000 imagens da documentação manuscrita. O acesso é integral e em alta resolução por meio da Biblioteca Nacional Digital (BN Digital), o que garante a fidelidade ao documento original e favorece análises paleográficas, diplomáticas e historiográficas.

Do ponto de vista metodológico, a ferramenta oferece ainda índices de lugares, pessoas e temas, permitindo buscas direcionadas e investigações específicas. Essa organização sistemática possibilita a exploração de quase um século de registros da Capitania de Goiás, contribuindo significativamente para pesquisas de longa duração e para estudos comparativos no campo da história colonial luso-brasileira.

Os acervos sobre a Capitania de Goiás: o Arquivo da Universidade de Coimbra e o Fundo Conde dos Arcos

O Sistema de Capitânias na América portuguesa foi implementada em substituição definitiva do sistema das capitânias hereditárias. Originado ainda no século XVI, o sistema foi definitivamente estruturado até a primeira metade do século XIX.

A administração pombalina extinguiu definitivamente o sistema de capitânias hereditárias, concluindo um processo que se iniciara com a incorporação da capitania da Bahia, em 1548, e de Pernambuco, em 1654

(Saldanha, 1992). Em 1709 a Coroa portuguesa comprou as terras dos herdeiros de Martim Afonso de Souza e seu irmão, Pero Lopes de Souza, concedidas pelo rei aos dois donatários nos primeiros anos da colonização. Essas terras originaram uma nova unidade administrativa governada a partir de Vila Rica.¹ Chamava-se, na época, capitania de São Paulo e das Minas de Ouro, e abrigava um território correspondente aos atuais estados de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Paraná, Rio Grande do Sul, São Paulo e Santa Catarina. Onze anos depois, em 1720, o rei desmembrou suas terras e constituiu a capitania de São Paulo separada das Minas de Ouro, nomeando um capitão-general para residir na cidade de São Paulo, elevada à condição de sede da capitania. (Martins, 2018, p.56-57).

As pesquisas sobre os arquivos existentes na colônia portuguesa na América sinalizam que as capitanias foram as primeiras onde se instalaram arquivos.

“Entre os primeiros arquivos instalados no Brasil estão os arquivos das capitanias, mais especificamente das capitanias reais, aquelas incorporadas ou compradas pela Coroa com o propósito de estabelecer um governo mais vigoroso nos seus domínios.” (Martins, 2018, p. 56)

O Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC) abriga a documentação produzida e recebida pela Universidade de Coimbra, criada por D. Dinis em 1 de março de 1290. O Arquivo da Universidade foi elevado a repartição autônoma da instituição pelo Decreto n.º 4 de 12 de junho de 1901, momento em que adquire uma direção e quadro de pessoal próprios. Dentre a documentação recebida, a AUC possui acervos referentes ao período colonial tanto da metrópole quanto das colônias portuguesas.

O Arquivo possui fundos diversos, dentre eles os relativos ao governo do Brasil. O Fundo Conde dos Arcos, abrigado no AUC, apresenta-se como acervo fundamental para o desenvolvimento da pesquisa do projeto de doutoramento ora iniciado. A sua formação possui uma história interessante, na medida em que a documentação que forma este fundo foi selecionada, reunida e guardada, até a transferência para a universidade, por alguns dos seus produtores, os funcionários coloniais, D. Marcos José de Noronha e Brito, o sexto Conde dos Arcos e seu neto, D. Marcos de Noronha e Brito, o oitavo Conde dos Arcos, que atuaram na administração lusa na América nos séculos XVIII e XIX como Governadores e Capitães Gerais de capitanias diversas e como vice-reis do Brasil.

No fundo em questão, há alguns códices referentes a administração do Conde dos Arcos como Governador e Capitão General da recém-criada Capitania de Goiás, na transição da primeira para a segunda metade do século XVIII. O material está disponível para pesquisa nos originais, não havendo até este momento, fontes digi-

talizadas. A pesquisa levará em conta tanto o acervo em si quanto a história de sua formação, devido sua peculiaridade. Assim, será interessante observar, para além da história da administração da capitania, quais documentos e assuntos foram preservados por aqueles que foram os protagonistas das informações preservadas.

A operação historiográfica em Michel de Certeau e a administração da Capitania de Goiás pelo Conde dos Arcos

No capítulo intitulado “Operação historiográfica”, da obra “A escrita da história”, Michel de Certeau problematiza as condições de produção do saber histórico ao refletir sobre o papel do historiador. O autor argumenta que a produção historiográfica envolve elementos fundamentais, a saber: o contexto no qual o historiador se insere, sua posição social, os métodos por ele empregados e, por fim, a própria escrita da história.

A historiografia está situada em um contexto que define os discursos possíveis e delimita os temas a serem abordados. Assim, ela estaria vinculada ao lugar social do historiador, o qual determinaria as condições para a produção do conhecimento histórico. Para de Certeau, a operação historiográfica articula elementos oriundos tanto da natureza quanto da cultura, destacando o papel das fontes e das ações a elas dirigidas — como a seleção, a ordenação e, por fim, a interpretação — que as convertem em representações do passado.

O historiador também trata, na construção de sua problematização, sobre as instituições criadas no século XVIII, os arquivos. Ele os identifica como locais onde cada sociedade está contida, representada de maneira formal, a partir de uma triagem que acaba por refletir o próprio funcionamento das estratégias de poder desta sociedade. De acordo com o autor

Os Arquivos compõem o “mundo” deste jogo técnico, um mundo onde se reencontra a complexidade, porém, triada e miniaturizada e, por tanto, formalizável. Espaço preciso em todos os sentidos do termo; de minha parte veria aí o equivalente profissionalizado e escriturário daquilo que representam os jogos na experiência comum de todos os povos, quer dizer, das práticas através das quais cada sociedade explícita, miniaturiza, formaliza suas estratégias mais fundamentais, e representa-se assim, ela mesma, sem os riscos nem as responsabilidades de uma história a fazer. (Certeau, 1982, p.15 e 16)

A operação historiográfica se daria, enquanto procedimento científico, no questionamento sobre o real, tanto como o conhecido, o estudado, quanto como os modos de compreensão problematizados pelo historiador. Nas palavras de Certeau

(...) a situação da historiografia faz surgir a interrogação sobre o real em duas posições bem diferentes do procedimento científico: o real enquanto *é o conhecido* (aquilo que o historiador estuda, compreende ou “ressuscita” de uma sociedade passada) e o real enquanto *implicado* pela operação científica (a sociedade presente a qual se refere a problemática do historiador, seus procedimentos, seus modos de compreensão e, finalmente, uma prática do sentido). De um lado o real é o *resultado* da análise e, de outro, é o seu *postulado*. Estas duas formas da realidade não podem ser nem eliminadas nem reduzidas uma à outra. A ciência histórica existe, precisamente, na sua relação. Ela tem como objetivo próprio desenvolvê-la em um discurso. (Certeau, 1982, p.40)

Ao tratar do lugar social da historiografia, de Certeau defende a possibilidade de mobilizar novas abordagens teórico-metodológicas, que poderiam resultar, por exemplo, na busca por narrativas não hegemônicas. Em sua perspectiva, a escrita configura-se como um espaço em que se negociam as tensões entre passado e presente, dada a pluralidade das temporalidades e o reconhecimento da história como construção, e não apenas como reflexo do passado. A história seria então o fruto de uma operação forjada pela relação entre um lugar, procedimentos de análise e a construção de um texto.

Encarar a história como uma operação será tentar, de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura). É admitir que ela faz parte da “realidade” da qual trata, e que essa realidade pode ser apropriada “enquanto atividade humana”, “enquanto prática”. Nesta perspectiva, gostaria de mostrar que a operação histórica se refere à combinação de um *lugar* social, de *práticas* “científicas” e de uma *escrita*. (Certeau, 1982, p.56)

O historiador, ao articular os domínios da natureza e da cultura, poderia então propor abordagens interdisciplinares e transdisciplinares, tanto na prática da pesquisa quanto no tratamento das fontes, enriquecendo, assim, a escrita historiográfica ao permitir construções mais complexas e profundas. Certeau assinala, ainda, a necessidade de que os historiadores exerçam constante autorreflexão sobre seus pressupostos, bem como sobre as formas de pensar, sentir e produzir.

O objeto de pesquisa de doutoramento ora desenvolvido, traz como título “Governar uma capitania de minas na América portuguesa: política e poder na administração do Conde dos Arcos em Goiás (1748–1755)”. Ao apresentar possibilidades de desenvolvimento da pesquisa frente à obra “A escrita da História”, do historiador Michel de Certeau, principalmente a partir do capítulo II da obra, intitulada “A operação historiográfica”, pode ser realizada uma reflexão a respeito das dinâmicas de poder e de política lusas, partindo da análise das práticas administrativas e dos mecanismos de comunicação no período colonial, com ênfase na criação e estruturação da Capitania de Goiás. Tal análise pode partir da percepção, na leitura dos documentos, das condições reais que definiriam as práticas administrativas de D. Marcos José de Noronha e Brito, o Conde dos Arcos. Para além da legislação vigente, que evidenciava o processo de centralização do poder pela Coroa portuguesa, adotado na colônia ao longo do século XVIII, as práticas do Conde dos Arcos, configurou-se como um dispositivo de governabilidade.

As fontes utilizadas, compostas essencialmente por documentos oficiais, não devem ser compreendidas como registros neutros, e como representações das estratégias de poder efetivadas pela Coroa. De Certeau afirma que O “lugar social” ocupado pelo Conde dos Arcos, enquanto governador nomeado e membro de uma família tradicionalmente vinculada ao serviço da monarquia lusa, refletiria tanto seu papel como executor das políticas régias quanto como mediador das demandas locais.

A prática historiográfica a ser desenvolvida no referido projeto, poderia se constituir como articulação entre a pesquisa nas fontes primárias, o estudo e a utilização das narrativas produzidas por outros historiadores especialistas e o exercício cotidiano da escrita. No caso do estudo sobre a Capitania de Goiás, a correspondência entre o Conde dos Arcos e os diversos entes da administração, oferece possibilidades relevantes para a compreensão da montagem de uma arquitetura de poderes no universo colonial, na medida em que a documentação pode ser interpretada não apenas como registro administrativo, mas também como instrumento performativo de consolidação das redes de poder vigentes.

De Certeau escreve que o historiador, ao se deparar com o acervo documental dos arquivos, busca estratégias para tornar sua atividade de escrita e de produção historiográfica possível, como a elaboração de uma metodologia de trabalho.

A primeira dessas problemáticas examina sua capacidade de tornar pensáveis os documentos de que o historiador faz um inventário. Ela obedece à necessidade de elaborar modelos que permitam constituir e compreender séries de documentos: modelos econômicos, modelos culturais etc. Esta perspectiva, cada vez mais co-

num hoje em dia, leva o historiador às hipóteses metodológicas de seu trabalho, à sua revisão através de intercâmbios pluridisciplinares, aos princípios de inteligibilidade suscetíveis de instaurar pertinências e de produzir “fatos” e, finalmente, à sua situação epistemológica presente no conjunto das pesquisas características da sociedade onde trabalha. (Certeau, 1982, p.40)

A leitura e análise desses manuscritos permitem identificar como as práticas discursivas reforçavam a autoridade da Coroa, ao mesmo tempo em que propunham soluções práticas para os desafios locais, como a exploração mineral e o controle fiscal. Isso evidencia a complexidade da escrita administrativa como prática cultural que articula diferentes escalas de poder. A atuação administrativa do Conde dos Arcos pode, assim, ser compreendida como uma mediação entre as ordens emanadas da Coroa e as contingências locais, tendo em vista as condições específicas da Capitania de Goiás. Essa abordagem poderá possibilitar a elaboração de uma narrativa que explore a existência de práticas que transcendem o ideal normativo da administração portuguesa, revelando um espaço de improvisação.

Considerações finais

Os documentos produzidos na capitania, com destaque para os administrativos, operaram como instrumentos de controle, legitimação e produção de saber sobre o território. A historiografia sobre o período colonial nos traz uma quantidade significativa de trabalhos acadêmicos sobre as narrativas centradas no litoral, mas com o deslocamento do interesse econômico metropolitano para o centro sul da América portuguesa a partir do final do século XVII, percebemos como os arquivos possuem uma quantidade significativa de documentos relativos à administração colonial em outras localidades. Desta maneira, este estudo propõe direcionar as atenções para as capitanias de minas do interior da colônia, estruturadas no século XVIII, para que possamos conhecer e refletir sobre as práticas locais de escrita e o exercício do poder.

Ao considerar os arquivos não apenas como depósitos de memória, mas como operadores ativos na fabricação da história, este trabalho busca contribuir para o debate sobre os usos do passado e as dinâmicas arquivísticas no contexto colonial. Para De Certeau, “Da reunião dos documentos à redação do livro, a prática histórica é inteiramente relativa à estrutura da sociedade.” (Certeau, 2018, p.66). A história seria, desta forma, uma operação historiográfica, a produção de uma narrativa que se

apresenta como fruto de uma sociedade e suas estruturas de poder, sendo os arquivos, suas formas de criação, os documentos que abriga e suas formas de organização, personagens importantes na construção da escrita do historiador.

Por fim, constitui-se como possibilidade analítica situar a administração do Conde dos Arcos como administrador da Capitania de Goiás no contexto mais amplo da governança colonial portuguesa, com o intuito de identificar padrões e desvios nas estratégias de poder adotadas nas capitanias mineradoras do século XVIII. Tal enfoque busca reconhecer as adaptações locais necessárias à consolidação do poder régio, na medida em que, segundo Certeau, o cotidiano representa um espaço de produção histórica capaz de revelar resistências e apropriações das práticas culturais.

Referências

- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA (ANPUH). *O perfil profissional dos historiadores atuantes em arquivos*: documento final do Encontro. São Paulo, dez. 2012. Disponível em: http://apalopez.info/bieau/ANPUH-historiadores_em_arquivos.pdf
- BELLOTTO, Heloísa L. Diplomática luso-brasileira do século XVIII: tipologia dos documentos ascendentes e descendentes. In: *Arquivos: estudos e reflexões*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.
- BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). *Biblioteca Nacional Digital*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, [20--]. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/>. Acesso em: 01 ago. 2025.
- BOSHI, Caio César. Projeto Resgate: História e arquivística (1982-2014). In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 38, nº 78, 2018.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982.
- LOPEZ, André Porto Ancona. *Como descrever documentos de Arquivo*: elaboração de instrumentos de pesquisa. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado, 2002. (projeto Como Fazer, 6).
- MARTINS, Ana Canas Delgado. A documentação do Conselho Ultramarino como patrimônio arquivístico comum: subsídios à sua história. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 38, nº 78, 2018.
- MARTINS, Marcelo Thadeu Quintanilha. Resgatando arquivos: história custodial do fundo Secretaria de Governo da Capitania de São Paulo. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 38, nº 78, 2018.

- MELO, Josemar Henrique de. Os acervos coloniais e os secretários de governo das capitanias: o início dos arquivos no Brasil. *Revista Ciência da Informação*, Brasília, v.41, n.1, jan./abr. 2013.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. A Secretaria de Estado dos Negócios do Reino e a administração de Antigo Regime (1736-1807). In: ALMEIDA, Pedro T. de; SOUSA, Paulo S. e (Coord.) *Do Reino à Administração Interna: história de um ministério (1736-2012)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2015.
- MYRUP, Erik Lars. Governar à distância: o Brasil na composição do Conselho Ultramarino, 1642-1833. In: SCHWARTZ, Stuart; MYRUP, Erik Lars (Org.) *O Brasil no império marítimo português*. Bauru, SP: Edusc, 2009.
- NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados do Departamento de História da PUC-SP*, v. 10, 1993. <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/1210>
- PAES, Marilena Leite. *Arquivo: teoria e prática*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- POSNER, Ernest. Alguns aspectos do desenvolvimento arquivístico a partir da Revolução Francesa. (Tradução de Lêda Boechat Rodrigues). In.: *ACERVO*, Rio de Janeiro, v. 26, n° 2, jul./dez. 2013.
- SALDANHA, Antônio Vasconcelos de. *As Capitanias: o regime senhorial na expansão ultramarina portuguesa*. Funchal: CRTCE; Centro de Estudos de História do Atlântico, 1992.

Os Milagres de Santa Fé: História e Antropologia nos Estudos das Faidas (Século XI)

Leandro Ribeiro Brito¹

Introdução

O paradigma da Revolução Feudal frequentemente associa sociedades imersas no caos e sem a capacidade de autorregulação, às guerras privadas. No entanto, uma análise das Hagiografias desse período revela um incentivo à contenção e a possibilidade de acordos entre as aristocracias, visando evitar o colapso do sistema. Ou seja, a visão de um período Hobbesiano impossibilita a percepção das nuances presentes. Assim, o uso da Antropologia para compreender as *faidas* contribui para uma visão crítica das interações sociais fundamentadas na honra. Dominique Barthélemy é um dos defensores do diálogo entre a História e a Antropologia, uma prática que vem se renovando desde a Primeira Geração dos *Analles* – e possivelmente até antes.

O capítulo analisa, por meio de um exemplo hagiográfico, os conflitos internos que têm a capacidade de estabilizar as relações sociais das aristocracias na região de Conques. O *Liber Miraculorum* de Santa Fé, produzido no século XI, com o propósito de relatar os eventos miraculosos ocorridos pelo intermédio da santa, serve como base para estas páginas. A leitura antropológica dos milagres oferece uma compreensão apurada das guerras feudais que ocorriam sob a justificativa da vingança.

¹ Doutorando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Integrante do AGIOS – Grupo de Pesquisa sobre Hagiografia e Santidade vinculado à Universidade Federal Fluminense. E-mail: leandrorbrito@gmail.com. Orientadora: Carolina Coelho Fortes. Apoio financeiro fornecido pelo PPGH - UFF/Proex/ Capes.

A Aquitânia do Século XI e o Feudalismo

A Aquitânia medieval, sul da atual França, foi interpretada de diferentes maneiras pela historiografia. Grande parte das análises sobre as formas de sociabilidade concentram-se na continuidade ou na ruptura das tradições romanas. Segundo essa visão, as permanências dessas tradições seriam um dos fatores que dificultariam o processo de feudalização. Um dos expoentes dessa perspectiva é Pierre Bonassie, que afirma que no século XI, ao sul do rio Loire, existia considerável número de um campesinato independente, trabalho escravo e a circulação do Direito Romano, legado pelos Visigodos (Bonassie, 1984). Para Bonassie (1984), a tradição jurídico-política herdada do reino visigodo (e, através deste, do Baixo Império) era extremamente poderosa e não se observava – exceto de maneira pontual – traços característicos do Feudalismo no sistema institucional.

A leitura de Bonassie está, de certa forma, associada a um conceito de Feudalismo puro, baseado no tipo ideal weberiano. Além disso, a ideia de um período feudal como sinônimo de caos e extrema violência reflete uma análise hobbesiana, que interpreta essa época a partir de concepções modernas de poder e Estado. São interpretações de caráter disruptivo, alinhadas à História Política do século XIX. Essa linha historiográfica estabelece blocos temporais que são rompidos e transformados de maneira violenta. Thomas Bisson, defensor da tese da Revolução Feudal, também acredita em uma “série de eventos estrondosos” que teriam ocorrido às vésperas do século XII. Essas tipologias científicas, advindas das ciências biológicas, continuariam a impulsionar certas historiografias para além do século XIX:

Para os historiadores e sociólogos do século XIX a Biologia era o modelo científico a seguir: para ser científico era preciso definir as espécies de organismos sociais e, eventualmente, traçar a sucessão ou transformações através das quais um se transformou em outro. Tanto para o historiador, como para o trabalho científico de seus colegas, definir estas espécies sociológicas significava acima de tudo especificar as suas estruturas, as suas características fundamentais, o equivalente sociológico dos bicos dos pássaros ou das estruturas ósseas dos mamíferos. E destas espécies, o Feudalismo e o Capitalismo estavam entre as mais importantes. A taxonomia das espécies preocupou nossos ilustres predecessores. Marc Bloch estava trabalhando diretamente com essa tradição quando em seu *A Sociedade Feudal* definiu o feudalismo clássico das terras entre o Loire e o Reno, e as curiosas “variantes” que apareceram na Occitânia, Espanha e Alemanha. O mesmo aconteceu com Georges Duby quando começou a definir as características essenciais da tardia sociedade carolíngia do Mâconnais, cujo desaparecimento levou à ascensão dos castelões, ao

surgimento da classe cavaleiresca e o desenvolvimento do domínio banal sobre o campesinato. Ambos teriam aprendido com Durkheim a pensar a História Social como uma sequência de espécies, definidas como estruturas ou tipos em que as economias, a organização familiar e os “sentimentos coletivos” (as mentalidades da escola tardia dos *Annales*) eram todos relacionados (Cheyette, 2003, p.245).

A reflexão de Cheyette contraria as teses de ruptura que, em grande parte, são legatárias da ideia de Anarquia Feudal. Embora as nomenclaturas e os períodos possam ser alterados, a premissa de base permanece semelhante. A questão da violência nos séculos XI e XII está vinculada à crença na necessidade de uma instituição como o Estado para a manutenção da ordem. Segundo Cheyette, essa crença pode ter se consolidado, especialmente após as guerras mundiais: “a ausência de uma autoridade internacional capaz de prevenir esses conflitos” demonstrou que os fortes farão o que quiserem contra os fracos se não houver um ente “neutro” para arbitrar essas relações. Assim, a idealização do império carolíngio como um “Estado” nos moldes da modernidade e seu suposto declínio teriam estabelecido as bases para a anarquia dos séculos seguintes.² Essa anarquia teria ocorrido tanto no Norte quanto no Sul, sendo que o Sul foi o ápice do caos e do derramamento de sangue, devido à sua tradição distinta da do Norte Carolíngio.³

Duas abordagens precisam ser reconsideradas para a compreensão de uma Aquitânia menos conturbada: o conceito de Feudalismo, cuja semântica permanece não desconstruída e a documentação utilizada para analisar esse fenômeno. Embora Georges Duby não tenha se referido diretamente ao termo “feudal” ou a uma revolução, sua pesquisa sobre o *Mâconnais* ajudou a formar o paradigma que identifica um rompimento na Ordem Pública. Thomas Bisson defende a ideia da revolução resumindo-a, como o colapso da justiça pública, a ascensão de novos regimes senhoriais arbitrários sobre os camponeses recentemente subjugados, a proliferação de cavaleiros e castelos, além de repercussões ideológicas⁴ (BISSON, 1994). Para Bisson

2 Anarquia que só teria arrefecido após a centralização das monarquias feudais na Baixa Idade Média.

3 Para maiores detalhes dessa interpretação, ver: COWDREY, H. *From the Peace of God to the First Crusade*. In: RAMOS, L. Garcia-Guijarro (ed.). *La primera cruzada, novecientos años después: el concilio de Clermont y las origines del movimiento cruzado*. Madrid: Castella d' impressio, 1997 e LUCHAIRE, Achille. *Les premiers Capétiens (987-1137)*. In: LAVISSE, Ernest (dir.) *Histoire de France illustrée depuis les origines jusqu'à la Révolution*. V.2. Paris: Hachette, 1911.

4 Trata-se da tripartição entre os que oram, os que lutam e os que trabalham. Cf. DUBY, Georges. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris, Gallimard, 1978.

(1994), a violência generalizada das *feuds*, um sistema de vinganças consuetudinárias enraizadas no direito de parentesco, que as autoridades públicas não conseguiam controlar, comprova o enfraquecimento dos poderes públicos.

A interpretação de Bisson, assim como o modelo catalão de Bonnassie e que também é utilizado nas obras de Guy Bois ⁵, Eric Bournazel ⁶ e Robert Fossier ⁷, embora para lugares distintos, associam o feudalismo ou o período feudal em si com um momento de vácuo nas autoridades. A desordem dominante tornava os poderes incapazes de manter a justiça e a paz, ficando a cargo da Igreja esse papel. Assim, para essa linha historiográfica, o feudalismo representa “revolução”, “violência descontrolada”, “poderes privados se apropriando do poder público”, resultando em uma espécie de anarquia.

Portanto, é imperativo que essas características básicas sejam revistas. A semântica de Feudalismo e Sistema Feudal está quase totalmente cristalizada em um significado de um período caótico.⁸ Uma possibilidade é pensar, junto do conceito em si, alternativas menos babélicas. Assim, sugerimos usar a noção de “conceito sob rasura” de Stuart Hall:

O sinal de “rasura” indica que eles não servem mais - não são mais “bons para pensar” - em sua forma original, não reconstruída. Mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão a continuar a se pensar com eles - embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados (Hall, 2012, p.104).

De acordo com Hall, certos conceitos não podem ser totalmente abandonados, pois não foram completamente superados. A noção de superação, em parte, visa qualificar um paradigma que já não tem mais a “capacidade” de averiguação satisfatória como deslocado e deslocador. Ou seja, não é um conceito dinâmico, que

5 BOIS, Guy. *The Transformation of the Year One Thousand: The Village of Lournand from Antiquity to Feudalism*. Manchester, 1992.

6 POLY, Jean-Pierre & BOURNAZEL, Eric. *The Feudal Transformation, 900-1200*. Londres, 1991.

7 FOSSIER, Robert. *Enfance de l'Europe. XI – XIII siècles: aspects économiques et sociaux*. 2 vol. Paris: PUF, 1982.

8 Existem os estudos marxistas que interpretam o Feudalismo como modo de produção e costumam utilizar o conceito como uma ideia centrada na sistematicidade. Portanto, não abordamos esses estudos aqui, mas é necessário citá-los, pois existe uma pluralidade de perspectivas dentro dessa corrente historiográfica.

proporciona uma leitura ampliada, considerando as nuances e as complexidades. Ao repensar sua semântica podemos evitar a rigidez de certas nomenclaturas e dinamizar as relações. Assim, o feudalismo, em sua expansão pela agência humana, se reproduz com particularidades e usos variados de violência, que precisa ser controlada, especialmente entre as aristocracias. Esse controle pode ser verificado, por exemplo, em elementos como a *feud*, apesar da afirmação contrária de Bisson. O paradigma da Revolução Feudal, no entanto, tende a interpretar o discurso das documentações de forma literal, sem considerar que muitas denúncias indicam convites à negociação.

Outro ponto de revisão é a tipologia documental empregada. Embora as hagiografias já estejam consolidadas como uma base documental, certos temas podem se beneficiar de seu uso para renovar os debates, como no caso da Revolução Feudal. A tendência predominante na análise do Feudalismo é concentrar-se em documentos que não tenham um caráter “literário”, sob o argumento que esses estariam carregados de ideologia. De certo modo, a busca por uma objetividade científica ainda interfere nos estudos sobre o Feudalismo, levando à preferência por determinados conjuntos documentais em detrimentos de outros.

Os textos hagiográficos têm aspectos diferentes: martirólogos, legendários, revelações, as vidas, os relatos de milagres, os processos de canonização, os relatos de transladação etc. As hagiografias misturam o maravilhoso com o real como forma de construção de uma verdade. Neste regime de verdade, se verifica um sistema de valores. A vida do santo divulga exemplos a partir das trajetórias narradas. Assim, a hagiografia em geral “evidencia formas de pensamento não somente da Igreja enquanto instituição, mas também são expressões de uma instituição que intenta o controle sobre uma coletividade” (Teixeira, 2013). Para Igor Teixeira (2013) “os relatos de vidas de santos têm sim relação com um sistema de valores normativos”. Os aspectos prosaicos presentes nas hagiografias, embora não constituam intenção do autor, possibilita o acesso a certas práticas e formas de pensamento. Na literatura hagiográfica, “os biógrafos ao descreverem detalhadamente lugares, paisagens, modelos e costumes de uma dada região percebemos nas entrelinhas dados do cotidiano medieval”.

No entanto, o discurso hagiográfico está repleto dos interesses de seus produtores, e é necessário considerar esse aspecto. Caso contrário, estaremos reproduzindo no presente, os interesses daqueles que escreveram tais textos. Assim, o que a hagiografia nos diz da Conques do século XI? O Livro de Milagres de Santa Fé ⁹

9 *The Book of Sainte Foy* / translated with an introduction and notes by Pamela Sheingorn; the Song of Sainte Foy translated by Robert L. A. Clark. University of Pennsylvania Press, 1995.

relata sobre os casos ocorridos na província de Rouergue.¹⁰ Ao final do século IX, o sistema de governo instituído pelos Carolíngios foi gradualmente se transformando no Sul da atual França, resultando em fragmentações e capilarização dos poderes. Com base na Antropologia Social, é possível compreender que as *faidas*, frequentemente denunciadas como elementos de caos e anarquia, na verdade contribuíram para a manutenção do *status quo*. Neste contexto, utilizaremos o exemplo do Livro de Milagres de Santa Fé para interpretar as dinâmicas *faidais*¹¹ na Aquitânia. Embora os monges apareçam como personagens nos relatos, as narrativas estão centradas em uma sociedade em que *milites* e camponeses estão em constante desacordo (Sheigorn, 1995). Ainda que o “boca a boca” pudesse efetivamente espalhar as notícias dos milagres da santa, a preservação por escrito era desejável e se tornou comum à medida que a cultura passou da preservação oral para a escrita. Os Milagres de Santa Fé apresentam-se como uma obra de edificação, mas também de propaganda que pretendia dar fama ao santuário onde as curas maravilhosas e outros prodígios ocorreram (Sheigorn, 1995).

O autor dos dois primeiros livros, de um total de quatro, foi Bernardo de Angers; o prólogo do livro três anuncia a morte de Bernardo e a mudança de autoria. Agora a escrita estava a cargo dos monges de Conques. O terceiro livro data do período de 1020 a 1050. A edição do livro de milagres utilizada aqui é baseada no manuscrito de *Salestat*, na Alsácia, onde havia um priorado de Conques.¹²

O Livro de Santa Fé: História e Antropologia nos Estudos das Faidas

Os milagres de vingança eram uma tônica nas hagiografias, mas houve um período em que esses relatos se tornaram ainda mais frequentes. O estudo de P.A. Sigal sobre os milagres dos séculos XI e XII, possibilita “uma análise quantitativa e qualitativa desse fenômeno” (Flori, 2013) e revela que os milagres de castigo contra a aristocracia ocupavam o segundo lugar (34%), logo atrás, dos milagres de cura e ressurreição (61%), que estavam em primeiro lugar (Sigal, 1985). No entanto, o

10 Conques estava localizada nessa região.

11 Utilizaremos a reflexão de Dominique Barthelémy acerca da nomenclatura do sistema de vinganças. De acordo com o autor, trata-se de um sistema denominado *faidal*, pois “*faidus* [...] designa ao mesmo tempo, a vingança e a composição [...]” (Barthelémy, 2010).

12 *Bibliothèque Humaniste MS lat. 22; anteriormente Bibliothèque de la Ville*. MS lat. 95; pessoal. isr-icn.

aumento exponencial dessas denúncias não deve ser interpretado de maneira literal, pois, se assim for, a elevação da violência será confirmada de maneira acrítica, com base apenas em números frios. Para Barthélemy (2001), “é importante que saibamos perceber, até mesmo dentro das histórias de conflitos armados, que a violência da Idade Média tinha limites”. A leitura dessas intervenções violentas dos santos contra as espoliações da aristocracia laica, à luz das “sugestões da Antropologia, nos permite pôr fim a uma mitologia de violência desencadeada e destrutiva de toda a ordem pública” (Barthélemy, 2001).

Nos estudos sobre conflitos, a Antropologia Social oferece a distinção entre conflitos *intrassociais* e *intersociais*, sendo que as *faidas* se situam no espectro dos primeiros:

As tentativas mais analíticas e precisas descreveram substancialmente a *faida* como um sistema jurídico destinado a regular conflitos entre grupos com o objetivo de gerir e controlar recursos políticos e econômicos. Esse sistema muitas vezes previa o recurso ao assassinato e à represália, mas também expressava uma necessidade essencial de restaurar a paz, seja através de compensação monetária, entregando uma mulher, ou através de outras formas de pacificação que foram interpretadas pelos indivíduos e as comunidades envolvidas de acordo com a complexa linguagem da honra. Aqui devemos acrescentar que esta *faida* é qualificada como um sistema predominantemente dos costumes mesmo quando a sociedade que o utilizou tivesse algum sistema de leis escritas (Povolo, p.196, 2015).

Povolo refere-se à necessidade da manutenção de um certo equilíbrio social entre os dominantes e os conflitos internos a esse grupo, que precisam ser regulados para evitar que uma guerra imploda um sistema favorável às aristocracias. É durante esse processo de regulação dos conflitos internos que o Sistema Feudal se expande. Assim, devemos considerar que muitas dessas denúncias feitas pelo clero tratam de espoliações, sem negar o direito de realizá-las, mas afirmando que não é legítimo atacar o patrimônio eclesiástico. São disputas por recursos e dominação, nas quais a exploração do campesinato também faz parte dos objetivos desses senhores. A *libertas ecclesiae* está na base desses milagres de vingança. Bernardo de Angers, por sua vez, adverte sobre as práticas laicas:

Deve-se intensificar a dedicação ao divino e a adoração aos homens da Igreja e naqueles que servem com devoção na casa de Deus, mas devem-se assustar profundamente aqueles que violentamente roubam os bens da Igreja de Deus, ou aqueles que se apropriam, como se fosse legalmente seus, propriedades que os santos herdaram e ainda reivindicam injustamente as rendas e serviços devidos aos seus proprietários.

Pois neste momento, há muitas pessoas que merecem ser chamadas de anticristo. Cegos por sua ganância, eles atrevem-se a apreender o que pertence por direito à Igreja (TBSF, p.88, 1995).

Bernardo de Angers denuncia, mas convida à concórdia. A interpretação dos possíveis acordos pode ser analisada sob as perspectivas antropológicas. A compreensão dos ritos existentes nas *faidas* demonstra que a “agressividade verbal é, geralmente, uma resposta a uma agressão passada. Tem alcance legal já que é pública” (López, 2017). Porém, essa advertência precisa ser entendida pela parte acusada, o que só ocorre quando as partes se reconhecem dentro de um mesmo segmento sociocultural. Para Hanna Skooda (2013), nenhuma comunicação é significativa na ausência de normas e convenções compartilhadas. Vejamos o quadro abaixo:



A Dinâmica da faida: quadro próprio criado a partir da Antropologia Social: ver nota 13

O quadro ¹³ ilustra uma sequência que, geralmente, ocorre na dinâmica *faidal*. O processo começa com uma injúria, seguida de ameaças de retaliação que abrem espaço para a negociação de acordos. Em caso de falha na composição, a vingança é realizada. Contudo, a vingança não se resume a um ato físico e pode ser concretizada através de outras formas de compensações. As *faidas* são “conflitos institucionalizados e alguns têm pontos de término inerentes e previamente estabelecidos” (Skooda, 2013). Quando esse rito se inicia, o objetivo é alcançar uma composição, e os relatos de milagres nos auxiliam na compreensão desses conflitos. A advertência, em tom de acusação, de Bernardo de Angers é uma descrição do que se considera uma injúria contra a Igreja. Cada milagre tem sua própria história sobre a ação da santa, mas no conjunto, também encontramos as ameaças de retaliação e possíveis acordos.

¹³ Quando elaborado através das seguintes referências: Barthélemy (2010), Evans-Pritchard (1950) e Throop (2011).

O livro de milagres precisa ser analisado em sua totalidade. Dessa forma, é possível obter uma leitura geral das intenções de seus autores e das relações presentes. Há acusações de injúrias, aparições da santidade para os acusados dessas injúrias (ameaças de retaliação) e recomendações de Santa Fé para que o acusado seja perdoado (possíveis acordos). A partir da resposta do litigante, segue-se o perdão ou a vingança. As *faidas* promovem um movimento de expansão e contração. Evans – Pritchard, ao estudar as *vendetas* entres os Nuer do Sudão, observou que se trata de um sistema baseado em relações de parentesco, que utiliza esse tipo de conflito para estabelecer alianças, além de um movimento estrutural que preserva a forma do sistema político (Pritchard, 2013). Vejamos alguns exemplos na documentação.

No milagre vinte e cinco do primeiro livro, há a narrativa de um homem chamado Gerbert, que é acusado de roubo:

Agora contarei a história de Gerbert: [...] Certo dia, ele passeava em frente a ferraria onde o altar frontal dourado de Santa Fé havia sido feito [...] Então, Gerbert avistou um pequeno brilho que foi disparado por ouro escondido. Ele se aproximou para ver o que era. Ao quebrar um vaso onde o ouro do altar foi derretido, Gerbert encontrou uma bola feita do mais puro ouro. Regozijou-se muito com sua descoberta e escondeu o artefato na casa de um amigo. Alguns dias depois, Gerbert repousava em sua cama devido a uma inflamação contraída em um de seus olhos. Acontece que Santa Fé apareceu para ele em uma visão, não na forma de menina, mas ao contrário de seu habitual, na forma da imagem sagrada. Ela exigiu severamente a devolução do ouro [...] como Gerbert não devolveu, Santa Fé apareceu outras duas vezes, sempre mais aterrorizante até que na terceira noite indagou: “diga-me, pior dos criminosos, por qual motivo não devolveu meu ouro?”. Após essa cobrança, a santa jogou um pedaço de avelã no olho inflamado de Gerbert e com a mão direita ameaçou golpeá-lo com uma varinha. O homem implorou por perdão e prometeu devolver o tesouro no dia seguinte. O medo abateu o homem ganancioso e no dia seguinte ele devolveu o ouro a Deus e Santa Fé; depois disso, ele não sofreu mais nenhuma punição (TBSF, pp.92-93, 1995).

Podemos notar no milagre que a injúria contra Santa Fé está no fato de Gerbert pegar uma quantidade de ouro que o relato imputa à santa. Posteriormente, Santa Fé aparece diante do infrator para o advertir sobre seus atos e ordenar que devolva o ouro, além de o ameaçar por três dias seguidos. Esses dias de ameaças, sob a leitura do rito *faidal*, pode ser o momento da negociação. O perdão, ou seja, a composição,

só se concretizou quando Gerbert devolveu o ouro à santa. Antes de uma punição que provoque a morte do acusado de cometer a injúria, há algumas instâncias a se percorrer. Os relatos de milagres de Santa Fé estão repletos dessas composições.

Vejamos outro exemplo. No milagre dezessete do terceiro livro há o relato de um aristocrata que não se arrependeu e ignorou as possibilidades de composição:

No castelo de Conques vivia um guerreiro chamado Siger, que era caracterizado pela excelência de sua linhagem e sua destreza nas artes marciais. Porém, Siger diminuiu a dignidade de seu *status* com sua hostilidade contra Santa Fé [...] ele roubou tudo que podia da propriedade da mártir e nunca deixou de atormentar os monges com insultos vis e mutilações daqueles que trabalhavam na terra da santa. Então, os monges oraram junto a mártir para libertá-los da crueldade de Siger. [...] aconteceu que o miserável foi atingido por uma doença e entregue ao tormento do inferno. [...] Deus não preservou nenhuma pessoa de sua linhagem, pois sua prole poderia emergir e corromper a terra com suas depravações (TBSF, pp.166-167, 1999).

O milagre acima relata o confronto pelo domínio do campesinato e de sua produção. A vingança realizada contra Singer foi efetivada, após possíveis tentativas de resoluções. A *faida*, precisa ser vista em conjunto: vingança e composição.¹⁴ Dessa maneira é possível estabelecer uma leitura, a partir da Antropologia da Vingança, de como um possível ato injurioso é o começo e, o que se segue após ele, varia conforme as sociabilidades e possibilidades de momento. O rito se inicia após a acusação de uma injúria (não importa, necessariamente, se real ou não). Susanna A. Throop (2013), por exemplo, estabelece uma ordem diacrônica e sincrônica para todo o sistema de *faidas*: “por ser uma reação a um evento anterior (real ou imaginário), a vingança sempre foi inserida num contexto cronológico. Um ato de vingança nunca foi o início da história, sempre se seguiu a pelo menos um outro evento”.

Portanto, as *faidas*, como conflito social, durante a expansão do Sistema Feudal, auxiliam na manutenção de uma ordem que favorece aos aristocratas. Ou seja, existe um caráter utilitário para esses embates, além da ampliação de sua área de influência e dominação: o estabelecimento de alianças. Essas relações de parentesco tem o objetivo, também, no alargamento da clientela de um chefe, proporcionado a solidificação de certos laços fundamentais numa sociedade baseada na honra. De acordo com Pierre Clastres (2004), “há uma propriedade sociológica da guerra na aliança.

14 Para Barthélemy, por exemplo, toda essa dinâmica do sistema de vinganças (inclusive as retrações) pode ser tratada como *faidal*. “*Faidus*, segundo a lei sálica dos francos designa ao mesmo tempo a vingança e a composição. Se trata de um conjunto. Cf. Barthélemy (2010).

Neste ponto, se unem o vínculo entre guerra e trocas”. De fato, as relações de troca entre unidades sociopolíticas envolvem princípios de reciprocidade. Assim, “a guerra implica aliança. A aliança leva às trocas – através da guerra se pode compreender a troca” (Clastres, 2004). Os Pactos de não-agressão, a partir das homenagens e das conciliações também criam um ambiente menos instável. Não nos enganemos, a rudeza de espírito e o gosto por sangue é mais caricato do que real.

Através, em particular, de ferramentas da antropologia jurídica é possível revelar a importância das estratégias empregadas no momento da resolução dos conflitos - que se organiza em torno de três temporalidades sucessivas: a do confronto, o da negociação e do compromisso – da busca pela reconciliação, até o perdão da importância da discussão entre as partes, que pode às vezes assumir o aspecto de controvérsia e leva, *a posteriori*, à construção de justificativas.

Considerações Finais

O capítulo utiliza um exemplo hagiográfico para demonstrar as dinâmicas presentes na *faiidas*. Ao expandir a análise para outros relatos de milagres¹⁵ da mesma época e região, percebemos que as circunstâncias são semelhantes, o que possibilita uma análise do fenômeno e a generalização a partir dos exemplos investigados. No entanto, os estudos de caso permitem captar nuances locais que poderiam passar despercebidas em uma análise de maior escala.

O diálogo com a Antropologia já era utilizado e incentivado antes mesmo da Primeira Geração dos *Annales*. No entanto, a disciplina passou por mudanças em seus paradigmas, sendo necessário considerar sua historicidade. Com a ampliação desse diálogo, especialmente a partir da Terceira Geração dos *Annales*, é preciso refletir com qual Antropologia (ou Antropologias?) a História passou a dialogar. A ‘descrição densa’ contribuiu na superação de uma Antropologia que buscava estabelecer uma história unificada da evolução humana.¹⁶

Uma História baseada na ciência galileana não é a abordagem mais adequada para lidar com fenômenos sociais, pois tende a ignorar ou subestimar individual.

15 Ver: *Les Miracles de Notre-Dame de Roc – Amadour*. Académie des Inscriptions et Belle-Lettres. Paris, 1905 e *Les Miracles de Saint Privat* In: Collection de Textes. Publicado por BRUNEL, Clovis. Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, Librairie des Archives Nationales et de la Société de l'École des Chartes, 1912.

16 Embora os marcos de ruptura tenham sido as obras de Franz Boas (1858-1942) e Bronislaw Malinowski (1884-1942).

Com a Antropologia Social, revisada a partir das mudanças ocorridas na disciplina,¹⁷ tanto a sincronia quanto a diacronia são consideradas. Isso significa que o cotidiano, o excepcional e os detalhes são incluídos na análise histórica. Além de perceber os elementos constantes, também se observa os inconstantes. A análise das *faidas* sob essa perspectiva permite distinguir a ideia de conflitos sociais que geram desordens intensas, como a antiga escola historiográfica interpretou através da lente da anarquia feudal. Na diacronia, as mudanças na Idade Média Central podem parecer rupturas bruscas; no entanto, em análises mais circunscritas, é possível observar que as relações locais têm mecanismos de regulação que permitem a manutenção de um sistema. E, mesmo quando há alterações, elas não necessariamente impactam a conjuntura como um todo.

Referências

Documentação

LIBER MIRACULORUM SANCTE FIDIS. Ed. A. Bouillet, Paris, 1897.

The Book of Sainte Foy / translated with an introduction and notes by Pamela Sheingorn; the Song of Sainte Foy translated by Robert L. A. Clark. University of Pennsylvania Press, 1995.

Bibliografia

ALMEIDA, Néri de Barros. *A Idade Média entre o “poder público” e a “centralização política”: itinerários de uma construção historiográfica*. VARIA HISTÓRIA, Belo Horizonte, vol. 26, n° 43, 2001.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*; Tradução: Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BARTHÉLEMY, Dominique. *Chevaliers et Miracles: La Violence et la Sacré dans la Société Féodale*. Paris: Armand Colin, 2004.

BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. / Marc Bloch; tradução de Laurent de Saes. – São Paulo: EDIPRO, 2016.

17 Podemos falar, a partir daí, de uma Antropologia Pós-Moderna, pois questiona as ideias generalizantes de discursos cientificistas e positivistas de caráter totalizante. A Antropologia, em seu início, tinha uma tradição iluminista acerca de um evolucionismo cultural. Ver: KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos* / Adam Kuper; tradução Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros – Bauru, SP: EDUSC, 2002.

- BLOCKMANS, Win. *Introdução à Europa Medieval, 300-1550*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- CHEYETTE, F. *Some Reflections on Violence, Reconciliation and the Feudal Revolution*. In: *Conflict in Medieval Europe*. Ed. Piotr Gorecki and Warren Brown, Ashgate, 2003.
- DUBY, G. *Economia Rural e Vida no Campo no Ocidente Medieval*, 2 vols. Lisboa: Edições 70.
- DUBY, G. *La Société au XI et XII Siècles dans la Région Mâconnaise*. Paris. A. Colin, 1953.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.; FORTES, M. *African political systems*. London: Oxford University Press, 1950.
- EVANS-PRITCHARD, E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- FOSSIER, Robert. *Enfance de l'Europe. XI – XIII siècles: aspects économiques et sociaux*. 2 vol. Paris: PUF, 1982.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia* / Clifford Geertz; tradução: Vera Ribeiro; revisão técnica, Maria Cláudia Pereira Coelho. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos* / Adam Kuper: tradução Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros – Bauru, SP: EDUSC, 2002
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*/ Roque de Barros Laraia. - 14. ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*; 18 ensaios / Jacques Le Goff; tradução de Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- REVEL, Jacques. *Microanálise e construção social*. In: *Jogo de escalas: a experiência da microanálise*/ Jacques Revel; organizador; tradução: Dora Rocha - Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- SAES, Laurent de. *Prefácio à edição brasileira*. In: *A Sociedade Feudal*. / Marc Bloch; tradução de Laurent de Saes. – São Paulo: EDIPRO, 2016.
- SIMIAND, François. *Méthode historique et science sociale*. In: *la Revue de synthèse historique*, 1903.

- THROOP, Susanna. *The Meanings of Vindicta, Ultio and Venjance*. In: Crusading as an act of vengeance, 1095-1216. Ashgate, 2011.
- VERDON, Laure. *Violence, norme et régulation sociale au Moyen Âge*. Rives méditerranéennes [En ligne], 40 | 2011.
- WEBER, Max. *A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais*. In: COHEN, Gabriel (Org.). WEBER, Max. Sociologia. São Paulo: Ática, 2004.
- WEST, Charles. *Reframing the Feudal Revolution: Political and Social Transformation Between Marne and Mosele, c.800 - c.1100*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- WHITE, Hayden. *Meta-História: A imaginação Histórica do século XIX*. Tradução de José Laurêncio de Melo. 2º Ed. São Paulo: Editora da USP, 2008
- WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: Ensaio sobre a Crítica da Cultura*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Editora da USP, 1994.
- WICKHAM, Chris. *O Legado de Roma: Iluminando a Idade das Trevas, 400-1000*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

Os usos políticos dos monumentos funerários da realeza castelhana entre os séculos XIV e XV

Hugo Rincon Azevedo¹

Introdução

A ascensão da Dinastia de Trastâmara com D. Henrique II (1369-1379) ao trono castelhano levou a uma tentativa de retomada da Catedral de Toledo como panteão régio e, por consequência, a edificação de um projeto de necrópole funerária para a realeza centralizada no monumento, em um período de busca por legitimação e consolidação da casa reinante, objetivando romper com a dispersão dos sepultamentos régios ocorridos no reino até então. Apesar dos três primeiros monarcas de Trastâmara, Henrique II, Juan I (1379 – 1390) e Henrique III (1390 – 1406), serem enterrados na *Capilla de los Reyes Nuevos* em sequência, assim como nos séculos anteriores, o reinado da nova dinastia também foi marcado pela diversidade de espaços funerários e pela escolha de novos lugares de sepultamento, levando assim, ao invés do rompimento, ao aumento da disseminação das necrópoles reais.

D. Henrique II, ascendendo ao trono de forma ilegítima, necessitava de meios de exaltação do seu reinado. A busca por um panteão régio onde foram sepultados antigos reis de Castela foi uma estratégia adotada pelo soberano, que antes de eleger Toledo, teria considerado edificar um memorial fúnebre em Sevilha, mas a predileção de D. Pedro I (1350 – 1369) pelo panteão provavelmente motivou a sua desistência. Afinal, não seria interessante da perspectiva de o simbolismo político associar a sua imagem à do seu meio-irmão e antecessor, a quem assassinou e apoderou-se da coroa.

¹ Doutor em História (UFG). Professor do curso de História da PUC Goiás. E-mail: hugorincon@pucgoias.edu.br. Bolsista de Pós-doutorado da PUC Goiás (Programa de Pós-graduação em História da PUC Goiás).

Em 1371, o monarca ordenou a construção da Capela de Villaviciosa em Córdoba para abrigar os seus restos mortais, trasladando ao local o corpo do seu pai, o rei D. Afonso XI (1312 – 1350), mas acabou por sepultar-se em Toledo. A decisão do fundador da Casa de Trastâmara marcou a impossibilidade da Catedral de Sevilha em se consolidar como panteão dinástico castelhano. Entretanto, dentro da construção da memória política, tornava-se compreensível, pois o rei dessa maneira honrava a história do seu progenitor, cumpria a sua vontade e individualizava sua memória com o objetivo de fortalecer sua questionável ascensão ao trono (ARIAS GUILLÉN, 2015).

Os sepultamentos dos reis D. Henrique II (+1379), D. Juan I (+1390) e D. Henrique III (+1406) transformaram a Capela dos Reis Novos de Toledo no Panteão dos Trastâmara, associando-se aos seus antepassados sepultados na *Capilla de los Reyes Viejos*, onde se encontravam os restos mortais de D. Afonso VII (+1157), D. Sancho III (+1158) e D. Sancho IV (+1295). Não é possível afirmar se a escolha por Toledo partia das vontades pessoais dos monarcas ou se aconteceu de forma espontânea, mas é certo que a eleição da *Capilla de los Reyes Nuevos* resultava de uma decisão lógica pautada no ideal de continuidade dinástica, como assinalou o epitáfio de D. Henrique III, que reforçava sua ascendência familiar: “[...] *Aquí iace el [...] Rei Don Henrique [...] hijo del catholico rei Don Juan nieto del noble cavallero Don Henrique*” (TORIJA RODRÍGUEZ, 2014, p. 293). Apesar disso, a Catedral de Toledo não se consolidou como panteão dinástico da Casa de Trastâmara como o Mosteiro da Batalha se tornou para a Casa de Avis em Portugal no século XV, recebendo em sequência os sepultamentos dos reis D. João I (+1433), D. Duarte (+1438), D. Afonso V (+1481) e D. João II (+1495).

Arias Guillén (2015, p. 668) aponta algumas hipóteses sobre o que teria impossibilitado Toledo de se tornar um panteão régio consolidado como o Mosteiro de Santa Maria da Vitória. Para o historiador, os Trastâmaras não tiveram um marco histórico de fundação como a Batalha de Aljubarrota, que foi a base ideológica da construção do poder e da memória da realza de Avis. Além disso, a fragmentação política e as diversas crises entre o poder real e o senhorial, enfrentadas ao longo do século XV, principalmente nos reinados de Juan II (1406 – 1454) e Henrique IV (1454 – 1474), motivaram a busca por memoriais funerários individualizados.

A ruptura nos sepultamentos em Toledo veio com D. Juan II, que, apesar de mandar edificar uma estátua sua junto à necrópole de seus antepassados na Capela dos Reis Novos, optou por individualizar a sua memória funerária, sepultando-se na Cartusiana de Miraflores em Burgos no ano de 1454, uma instituição fundada pelo soberano. Em Portugal, os sucessores de D. João I manifestaram em seus testa-

mentos, como no patrocínio e na construção de capelas e de monumentos funerários na Batalha, o desejo de juntar-se ao rei fundador da dinastia após a morte. O desejo de individualizar a memória da morte pelos soberanos portugueses do período não consistia na eleição ou na construção de um novo *locus sepulchralis*, mas sim em dotar de um próprio monumento no Mosteiro de Santa Maria da Vitória, a exemplo da *Capela do Fundador*, edificada a mando de D. João I, ou das *Capelas Imperfeitas* ordenadas pelo rei D. Duarte (AZEVEDO, 2021).

Em Castela, não parece ter ocorrido uma decisão clara de consolidar como panteão dinástico a Catedral de Toledo, pois os lugares de sepultura escolhidos pela realeza castelhana ao longo do século XV indicariam a vontade de promoção pessoal da imagem do soberano, ao invés de se integrar a uma memória dinástica, compartilhada com a sua linhagem (ARIAS GUILLÉN, 2015, p. 662). D. Henrique IV escolheu ser sepultado no *Monasterio de Santa María la Real de Guadalupe*, rompendo com os espaços funerários tradicionais da monarquia castelhana. D. Isabel I (1474 – 1504), inicialmente, considerou ser sepultada em Miraflores, onde mandou erguer um monumento sepulcral, associando-se à memória do seu pai, o rei D. Juan II. Posteriormente, após vencer a guerra sucessória travada com sua sobrinha D. Joana, *la Beltraneja* e o rei português D. Afonso V, mandou construir em comemoração ao Mosteiro de *San Juan de los Reyes*, onde junto ao rei D. Fernando de Aragão (1479 – 1504) teria decidido ser sepultada (DOMINGUEZ CASAS, 1990).

Ressignificando a ideologia da Reconquista cristã ibérica, os *Reis Católicos* escolheram Granada como lugar de sepultamento, edificando um memorial fúnebre que glorificasse a conquista do último território islâmico em solo hispânico. Desse modo, D. Isabel exaltava sua atuação como *Rainha Católica* e os rumos de centralização do poder político em que caminhava o futuro Reino da Espanha (REDONDO CANTERA, 2010). Porém, a conclusão da Reconquista ibérica não deu à Casa de Trastâmara e aos reis de Castela um panteão dinástico unificado. Apesar de Granada se tornar o panteão familiar dos *Reis Católicos*, somente a sucessora de D. Isabel, D. Joana I (1504 - 1555), escolheria o monumento como lugar de sepultamento. Arias Guillén afirma que apenas no final do século XVI com a afirmação da Monarquia da Espanha, haveria a definição de um panteão dinástico por excelência, o Mosteiro de *El Escorial* (ARIAS GUILLÉN, 2015, p. 667).

A Capela dos Reis Novos na Catedral de Toledo

Se a Catedral de Toledo não se afirmou enquanto panteão dinástico castelhano entre os séculos XIV e XV, houve a tentativa por parte dos primeiros reis de Trastâmara de transformar a *Capilla de los Reyes Nuevos* no panteão régio da dinastia. Para Torija Rodríguez (2014, p. 286), D. Henrique II apropriou-se do papel simbólico da cidade de Toledo, associada à Reconquista e a herança visigótica, esta foi escolhida pelo rei como panteão com o propósito de reforçar sua legitimidade por meio do ideal de continuidade da sua linhagem vinculada aos reis do passado ali sepultados.

A cidade de Toledo exerceu do ponto de vista simbólico, mas também de sede administrativa e centro do poder, um papel muito importante durante a Idade Média. A *Urbs regia* foi capital do Reino dos Visigodos e mais tarde de toda a península ibérica sob o governo imperial visigótico. Na cidade, concentrava-se além do poder político, o poder religioso, sendo sede episcopal da *Hispânia*, o que no período da ocupação islâmica na Península Ibérica e especialmente durante a Reconquista cristã, seria um elemento de apropriação das monarquias emergentes que se afirmavam herdeiras da tradição visigótica (KRUS, 2011).

Durante a Baixa Idade Média, Toledo e a sua catedral tiveram uma relação muito forte com a monarquia castelhano-leonesa, convertendo-se em um dos principais instrumentos da representação e da propagação do poder régio por meio do sepultamento dos reis no lugar, escolhido por seis dos dezoito monarcas castelhanos entre os séculos XI e XV, foi o mais próximo de um panteão dinástico em Castela no medievo. Na catedral, Sancho IV (1284 - 1295) foi coroado Rei de Castela em 1284 e justificou sua escolha por Toledo como lugar de sepultamento, afirmando que a “*muy noble cibdat de Toledo es cabeça de toda Espanna e logar que amaron mucho los reyes e fue siempre muy preciada e mucho onrrada de antignedat a ca*” (ESCUDERO DE LA PEÑA, 1872, p. 98).

Em 1285, D. Sancho IV fundou na Catedral de Toledo aquela que mais tarde ficaria conhecida como a Capela dos Reis Velhos. Em seu testamento, o rei afirmou “[...] *escogemos nuestra sepultura en la Santa Iglesia de Sancta Maria la sobredicha [de Toledo]. E quando voluntad fuere de Dios que finemos, mandamos que nos entierren en aquel logar que ordenamos*” (ESCUDERO DE LA PEÑA, 1872, pp. 98 - 99).

A construção desse monumento funerário pode ser entendida como uma tentativa de se apropriar do simbolismo exercido pela cidade, como também com o objetivo de se ligar aos reis ali sepultados, D. Afonso VII (1126 – 1157) e D. Sancho III (1157 – 1158), os quais posteriormente tiveram os seus restos mortais trasladados para

os novos túmulos que mandaram construir na sua capela, então chamada de Santa Cruz. Junto aos monarcas, foram enterrados nessa capela o Arcebispo de Toledo Sancho de Aragão (1266 - 1275), filho de Jaime I de Aragão, e o infante Pedro de Aguilar, primogênito do rei D. Afonso XI de Leão e Castela (1312 - 1350), e presume-me que o rei D. Sancho II de Portugal (1123 – 12248), exilado em Castela após a sua destituição, restringindo os sepultamentos no local aos membros da realeza.²

Fundada por D. Henrique II em 1373, a Capela dos Reis Novos atualmente não se encontra no seu lugar original na Catedral de Toledo. Anteriormente situava-se aos pés do templo, na sua nave norte, nas imediações do claustro da igreja. O seu traslado ocorreu por volta de 1530, ordenado pelo Rei Carlos V (1519 - 1556), sob a administração do Arcebispo de Toledo Alonso de Fonseca y Ulloa (1523 - 1534), sendo posicionada na cabeceira da catedral, ao norte da Capela de Santiago, onde hoje se encontram os túmulos dos reis de Trastâmara D. Henrique II, sua esposa, a rainha D. Joana Manuel, D. Juan I e sua esposa Leonor de Aragão, D. Henrique III e a rainha D. Catarina de Lencastre (Torija Rodríguez, 2014, pp. 291 – 292).

Inscritos em pedra sob suas efígies, os epitáfios dos soberanos sepultados na capela traziam uma pequena descrição dos reinados e da memória cristalizada da realeza. No epitáfio de D. Henrique II, a exaltação da linhagem tinha por objetivo a legitimação da nova dinastia castelhana. Filho de Afonso XI com a nobre sevilhana D. Leonor de Guzmán, Henrique II não estava na linha sucessória do pai ou do irmão, D. Pedro I. Evocaram-se no texto fúnebre os ideais de Reconquista e cruzadísticos que a própria Catedral de Toledo materializava em memória.

*AQUI YAZE EL MUY AVENTURADO E NOBLE CAVALLERO
REI DON ENRRIQUE DE DULCE MEMORIA, HIJO DEL MUI
NOBLE REI DON ALFONSO, QUE VENCIO LA DE BENAMARIN E FINO EN SANTO DOMINGO DE LA CALÇADA, E
ACABO MUI GLORIOSAMENTE A XXX DIAS DE MAYO, AÑO
DEL NACIMIENTO DE NUESTRO SALVADOR JESUS CRISTO
DE MCCCLXIX AÑOS* (TORIJA RODRÍGUEZ, 2014, p. 292).

2 Sobre os restos mortais dos outros membros da realeza sepultados na capela, de acordo com Torija Rodríguez, “*El arzobispo de Sancho de Aragón y el rey Sancho de Portugal fueron mantenidos en la Capilla Mayor de la catedral de Toledo según se constato en la apertura de los sepulcros que se hizo a mediados del siglo XX, y probablemente sus cuerpos fueron trasladados a la nueva capilla. Ciertamente, en 1947 el gobierno portugués presidido por Oliveira Salazar quiso encontrar los restos de su rey perdido Sancho II, muerto en el exilio toledano y que según varias fuentes se encontraba presumiblemente enterrado en la catedral de Toledo. En los cuatro ataúdes de La Capilla Mauor se encontraron los restos de los três reyes castellanos y los de un niño, que sin duda eran los de Pedro de Aguilar, pero no los del portugués ni los del arzobispo-infante de origen aragonés*” (TORIJA RODRÍGUEZ, 2014, p. 288).

Além da exaltação da sua ascendência como caráter legitimador, o epitáfio de D. Henrique II trouxe três ideais vinculados à imagem do soberano: a bem-aventurança, a nobreza da cavalaria e a doce memória do rei. O texto laudatório reforçava a concepção de um rei aventureiro, o que supõe o reconhecimento do bom exercício do poder régio, além da manifestação do apoio divino às empresas realizadas. O reconhecimento se dava por meio da “boa morte” do rei, que segundo o documento morreu “gloriosamente”. No texto, D. Henrique aparece como “*Noble caballero*”, o que expressava as qualidades individuais do soberano, a sua posição social e a sua vinculação ao ideal de cavalaria que sustentava o aparato ideológico da aristocracia, bem como a justiça e a religiosidade do rei (NOGÁLES RINCÓN, 2009, pp. 1600 – 1601).

A bem-aventurança e a nobreza da cavalaria resultavam no terceiro ideal, a doce memória do fundador da Casa de Trastâmara. O monarca foi idealizado como bem-aventurado e digno de boa memória. Essa construção se materializava nas narrativas sobre o seu reinado, sobre a sua morte e registrava-se em pedra no seu memorial funerário. Parece-nos que os sucessores de D. Henrique II se pautaram na edificação dos ideais dos reis fundadores das novas dinastias como um instrumento de legitimação política. A boa memória dos reis se traduzia como o principal mecanismo de afirmação dinástica.

O jacente de D. Henrique II, construído em alabastro, com cerca de dois metros de comprimento, apresentava o monarca vestindo túnica e manto, tecidos em fios de ouro, o que para Nieto Soria (1988, p. 196) se tratava de um traje cerimonial da realeza que tinha por objetivo ser um “meio de comunicação” por qual o rei expressava sua condição em cerimônias de maior importância. Assim indicava o rei D. Afonso X (1252 – 1284) nas *Partidas*, afirmando que as vestes “*fazén mucho conosçer a los omnes por nobles o por viles, e los sábios antygos estableçieron que los Reyes vestiesen pannos de seda con oro e con piedras preçiosas, porque los omnes los pudiesen conosçer luego que los viesen a menos de preguntar por ellos*” (BLANQUE; RUBIO FLORES, 1991, p. 62).

A hierarquia representada nas vestes reais em vida deveria fazer-se ver também na sua representação funerária, daí a escultura do manto dourado no seu jacente, que constituía um símbolo de dignidade e atributo de poder, que segregava a figura do rei, em superioridade à aristocracia e aos demais grupos sociais (REVILLA, 1990, p. 245). Segurando uma espada em sua mão esquerda, a escultura funerária evocava o ideal do rei guerreiro. A ênfase na imagem belicista do monarca centrava-se também nos ideais de força, serenidade, equilíbrio e justiça, características essenciais que deveria ter aquele que era responsável pela balança social e jurídica do reino (NOGÁLES RINCÓN, 2009, p. 1595). A espada segura por Henrique

II na efígie representava os traços do poder, decorada com desenhos de castelos e leões, apresentava o monarca como um rei cavaleiro cristão, e reforçava o seu papel como defensor-mor dos reinos de Castela e Leão. Na mão direita, a estátua do rei segurava um cetro. Nogáles Rincón (2009) aponta que tal prática não era recorrente dentro da iconografia funerária régia castelhana no período. Segundo Delgado Valero (1994, p. 51), o cetro aparece nesses monumentos como um símbolo de afirmação do poder e da autoridade régia, especialmente em reinados instáveis e de questionável acesso ao trono.

A direita do monarca encontrava-se o túmulo da sua esposa, a rainha Joana Manuel de Castela (1339 - 1381). Assim como o sepulcro do marido, o monumento continha uma estátua jacente e um epitáfio, que essencialmente reforçavam a religiosidade de D. Joana Manuel e a sua nobre linhagem. Seu memorial funerário buscava se apresentar no padrão adotado pelas damas da nobreza baixo medieval, buscando associar sua imagem ao modelo ideal de rainha cristã, como o cronista López de Ayala afirmara ao descrevê-la: “[...] *fue esta Reyna Donã Juana muy devota e muy noble señora*” (AYALA, 1779, p. 75). D. Juan I e D. Henrique III também se tumularam ao lado de suas esposas nessa capela, o que para Nogáles Rincón (2009, p. 1607) consistiria no desejo de afirmação da família real por meio da idealização do matrimônio cristão.

Assim como no epitáfio de seu pai, o texto fúnebre do rei D. Juan I era pautado na consagração da linhagem régia, reforçando sua filiação, filho do rei D. Henrique II, “de santa Memória”, e da rainha D. Joana Manuel de Castela (1339 - 1381). O texto laudatório de D. Juan I objetivava unir a vontade de exaltação pessoal do monarca com o desejo de glorificação dos seus progenitores. Assim, a busca pela legitimação dinástica centrava-se no reforço do ideal de continuidade da linhagem régia sepultada na capela: afirmava-se um “lugar de memória” que tinha seu marco fundacional em D. Henrique II, fundador da capela e da linhagem régia que ali jazia.

AQUI YAZE EL MUI NOBLE I CATHOLICO Y VIRTUOSO REI DON JUAN, HIJO DEL SEÑOR REI DON ENRIQUE DE SANTA MEMORIA I DE LA REINA DOÑA JUANA, HIJA DEL MUI NOBLE DON JUAN, HIJO DEL INEANTE DON MANUEL, FINO A NUEVE DIAS DEL MES DE OCTUBRE AÑO DEL NACIMIENTO DE NUESTRO SEÑOR JESUCHRISTO DE MCCCXC AÑOS (TORIJA RODRÍGUEZ, 2014, p. 292).

No epitáfio e no seu jacente tumular foram evocados três ideais essenciais à imagem de D. Juan I: rei nobre, católico e virtuoso. O monarca apresentava-se como arauto da nobreza, no sentido moral da ética nobiliárquica e aristocrática. A ideia de rei cristianíssimo era manifestada na sua escultura tumular em posição de oração,

que caracterizava a atuação de D. Juan em três campos: a exemplaridade da sua vida religiosa, a luta contra o infiel e a proteção da Santa Igreja. A virtuosidade do rei se baseava em concepções teológicas nas virtudes de fé, esperança, caridade, força, prudência, temperança e justiça. Nogáles Rincón (2009, pp. 1608 - 1609) aponta a importância da idealização do Rei Virtuoso na imagem do governante, pois sua relação com o exercício do poder se destacava na crença de que a virtude era o único meio de assegurar o bom regimento do reino, pela posição do monarca enquanto exemplo para seus súditos. O ideal belicista do rei guerreiro apresentava-se nas vestes do jacente, mas não no texto laudatório, como nos epitáfios de D. Henrique II e de D. Henrique III. Ao mesmo tempo em que o soberano aparece como *miles christianus* na sua representação tumular, o texto fúnebre aplicava a tática do esquecimento, tentando amenizar a derrota sofrida por D. Juan I frente aos portugueses em Aljubarrota em 1385, e na disputa dinástica com D. João I de Portugal.

Sobre a relação entre a memória e o esquecimento, Santo Agostinho afirma que a memória “retém o esquecimento. A presença do esquecimento faz com que não o esqueçamos; mas quando está presente, esquecemo-nos” (SANTO AGOSTINHO, 2000, Livro X, p. 256). Partindo desse pressuposto, Paul Ricoeur (2007) entende que o esquecimento se refere à noção de apagamento, deriva da evocação do dever da memória – não esquecer. Assim, ligar-se-ia ao processo de rememoração, a busca pelas memórias perdidas. Para o autor, as recordações em si seriam narrativas que, por sua vez, são seletivas. As estratégias de esquecimento se configuram no trabalho de evitamento, evasão, estratégia da escusa e fuga. Para Ricoeur, não existiria memória sem o esquecimento, pois toda memória é seletiva, assim como toda narrativa seleciona os acontecimentos considerados importantes para a história narrada. Dessa forma, o discurso político presente na estátua orante³ de D. Juan I, por meio da estratégia do esquecimento, objetivava ressignificar a memória da derrota castelhana em Aljubarrota.

Ao lado do túmulo de D. Juan I encontrava-se o sepulcro de sua primeira esposa, D. Leonor de Aragão (1358 - 1382). A representação tumular seguiu o mesmo padrão estético do monumento de seu marido, apresentando a monarca ajoelhada em posição de oração, vestida de luxuosas túnicas reais e com a coroa sobre a sua cabeça, acrescentando-se as armas do reino aragonês. O epitáfio da soberana evocava os ideais de linhagem: “*MUGER DEL MUI NOBLE DON JUAN, HIJO DEL MUI ALTO REI DON PEDRO DE ARAGON, MADRE DEL MUI JUSTICIERO REI DON*

3 Convém ressaltar que as estátuas orantes de D. Juan I e da rainha D. Leonor de Aragão não são originais, datam do século XVI. Os primeiros monumentos funerários foram destruídos no processo de traslado dos sepulcros para a capela atual.

ENRRIQUE I DEL INFANTE DON FERNANDO” (TORIJA RODRÍGUEZ, 2014, p. 292). Objetivava-se exaltar a sua ascendência e descendência real, filha de D. Pedro IV de Aragão e mãe do rei D. Henrique III de Castela e do infante D. Fernando, que mais tarde se tornaria rei de Aragão.

Dos três reis de Trastâmara sepultados na Capela dos Reis Novos, o jacente tumular de D. Juan I era a que mais se difere entre os monumentos funerários ali colocados. Nota-se nos túmulos de Henrique II e de seu neto Henrique III certa semelhança na escultura dos jacentes: ambos os reis se encontravam deitados, em posição de dormir; Henrique II trajando uma túnica real, enquanto Henrique III usava um hábito franciscano e com os pés descalços, demonstrando a humildade pregada pela ordem mendicante; ambos seguraram nas mãos a sua espada, enquanto deitavam suas cabeças coroadas em luxuosas almofadas. D. Juan I, diferentemente das esculturas do seu pai e do seu filho, era representado por uma estátua em seu túmulo. Nessa, o rei posicionava-se ajoelhado sobre almofadas em um altar contendo os brasões de Castela e Leão, proferindo orações em frente às sagradas escrituras. Enquanto Henrique II era representado em luxuosas vestes reais e Henrique III cobria-se com o hábito franciscano representando a humildade de São Francisco, Juan I foi esculpido trajando vestes bélicas, contendo partes das armaduras reais.

No epitáfio de D. Henrique III, *el Doliente*, novamente reforçava-se a linhagem real, apresentando-se como filho do rei D. Juan I e neto de D. Henrique II. Apresentavam-se no texto laudatório mais informações biográficas sobre o soberano, como o seu nascimento em Burgos no dia de São Francisco, cuja ordem religiosa o soberano teria a predileção, sendo inclusive representada em sua escultura tumular, também descrevendo seu falecimento durante o Natal do ano de 1406 na cidade de Toledo. A duração do reinado era reforçada, esteve à frente do trono castelhano por 16 anos, combatendo aos islâmicos em solo hispânico ao final do seu reinado, como um rei cavaleiro e cristão que dedicara a vida em nome da Cristandade. Assim como nas descrições dos epitáfios do pai e do avô, aliava-se a memória do rei aos ideais da nobreza cavaleiresca, do soberano temido, do justiceiro e da sua virtuosa religiosidade, que também foram representados na sua escultura funerária (NOGÁLES RINCÓN, 2009, pp. 1615 - 1617).

*AQUI LACE EL MUI TEMIDO Y JUSTICIERO REI DON
HENRIQUE DE DULCE MEMORIA QUE DIOS DE SANTO
PARAISO HIJO DEL CATHOLICO REI DON JUAN NIETO DEL
NOBLE CAVALLERO DON HENRIQUE EN 16 AÑOS QUE
REINO FUE CASTILLA TEMIDA Y HONRRADA NACIO EN
BURGOS DIA DE SAN FRANCISCO Y MURIO DIA DE NABIDAD*

EN TOLEDO IENDO A LA GUERRA DE LOS MOROS CON LOS NOBLES DEL REINO FINO AÑO DEL SEÑOR DE 1407 (TORIJA RODRÍGUEZ, 2014, p. 293).

Medindo cerca de dois metros e treze centímetros, o sepulcro de D. Henrique III, construído em alabastro, trazia a representação de um homem por volta dos trinta anos de idade, em posição dormente, trajando um hábito franciscano, descalço, com seus pés apoiados em um leão e sua cabeça coroada descansando em almofadas luxuosas. Nogáles Rincón (2009, p. 1613) aponta que apesar da representação em trajes franciscanos simbolizar a devoção do soberano pela ordem religiosa e o ideal de austeridade, havia em sua utilização uma motivação propagandística. Manuel Nuñez (1985, p. 175) afirma que a retratação do hábito da Ordem de São Francisco projetava a imagem do monarca em uma vertente idealizadora e devocional.

A representação da humildade régia materializada nas vestes mendicantes na estátua funerária de D. Henrique III contrastava com o luxo simbolizado em outras imagens dos memoriais funerários da realeza na Capela dos Reis Novos, como a heráldica e os símbolos de poder da casa dinástica, os escudos dos reinos de Leão e Castela e as vestimentas luxuosas, a exemplo do manto real no jacente de D. Henrique II. A austeridade evocada nas vestes franciscanas indicava a renúncia da materialidade do mundo, porém, ao representar a cabeça do rei coroada, a iconografia tumular de D. Henrique III reforçava que o monarca não renunciava seus atributos régios, o que para Manuel Nuñez significa “*una clara intención memorial donde queda simultaneada a la gloria celeste y la gloria terrestre (la idea misma del poder), como una última exhibición de honor*” (NÚÑEZ RODRÍGUEZ, 1985, p. 175). A imagem da estátua funerária de Henrique III evocava essencialmente a ideia de “rei cristianíssimo”, caracterizado como um frade franciscano, que aliado aos atributos presentes no jacente, como a espada e a coroa, edificavam a imagem do monarca cristão (NOGÁLES RINCÓN, 2009, p. 1618).

A esposa de D. Henrique III, D. Catarina de Lencastre (1373 - 1418) tinha o mais elaborado epitáfio entre as consortes reais na Capela dos Reis Novos. O texto laudatório reforçava o seu papel na regência do reino, em nome do filho D. Juan II, e a sua ascendência, filha de João de Gante, duque de Lencastre, neta dos reis D. Pedro I de Castela e Leão e de Eduardo III da Inglaterra. Exaltava-se ainda na narrativa o seu papel na legitimação da Casa de Trastâmara, pois era filha da “*INFANTA DOÑA CONSTANCA PRIMOGENITA Y HERDERA DE LOS REINOS DE CASTILLA [...] POR LA QUAL ES PAZ Y CONCORDIA PREVISTA PARA SIEMPRE*” (TORIJA RODRÍGUEZ, 2014, p. 293). Esse trecho remetia ao tratado

de paz assinado em 1388 pelo rei D. Juan I de Castela e o duque de Lencastre, em que se concordara o casamento dos seus respectivos filhos, o então infante D. Henrique e a D. Catarina, fazendo com que os direitos sucessórios ficassem garantidos ao herdeiro do casal por meio da união entre as duas linhagens.⁴ A sua estátua jacente seguiu um padrão semelhante ao sepulcro de D. Joana Manuel no recinto, tentando transmitir um ideal de vida claustral, rigorosa e ascética, por meio das vestes dominicanas trajadas (NOGÁLES RINCÓN, 2009, p. 1620).

O quarto rei da Casa de Trastâmara optou por individualizar a sua memória funerária, construindo um panteão régio próprio na Cartusiana de Miraflores (ROCHA, 2015). Porém, D. Juan II não se desvinculou totalmente dos seus antepassados na Capela dos Reis Novos, mandando erguer no local um monumento em sua memória, deixando recomendações para que os religiosos da Catedral de Toledo proferissem junto às orações pelos seus antecessores e rogassem pela sua alma após a sua morte.

ESTE VULTO ES DEL MUY VIRTUOSO SEÑOR REY DON IOAN DE ESCLARECIDA MEMORIA QUE HIZO EL MONASTERIO DE MIRAFLORES DE BURGOS Y ESTA EN EL SEPULTADO E SUA SEÑORLA DOTO POR PRIVILEGIOS ESTA CAPILLA DE LA RENTA QUE TIENE Y POR ESSO SU SERVIDOR Y CAPELLAN EL BACHILLER ARIAS DIAZ DE RIVADENEYRA CAPELLAN MAYOR DE AQUI LE HIZO AQUI PONER PORQUE LOS CAPELLANES DE LA DICHA CAPILLA AYAN MEMORIA DE ROGAR POR EL ANIMA DEL DICHO REY EN TODOS SUS SACRIFICIOS E ORACIONES (TORIJA RODRÍGUEZ, 2014., p. 293).

Era exatamente o que o epitáfio de Juan II evocava: o rei escolheu ser sepultado num templo religioso de sua fundação, mas deixava um memorial na catedral toledana para que os capelães rogassem pela sua alma em “*sus sacrificios e oraciones*”.

A Cartusiana de Miraflores

Desde o início do século XV havia o interesse da coroa castelhana por terras nas cercanias de Burgos, que mais tarde viriam a ser conhecidas como Miraflores. D. Henrique III ordenou a construção de um palácio residencial da realeza na região e seu filho e sucessor D. Juan II viria a convertê-lo em um convento, doando-o a

4 Os cronistas Fernão Lopes (1990) e Pedro Ayala (1779) narraram esse evento nas crônicas de D. João I de Portugal e de D. Juan I de Castela.

Ordem dos Cartuxos.⁵ Esses religiosos eram prestigiados pelo monarca devido aos princípios austeros da sua regra, o que em Castela levou o soberano a converter parte dos palácios reais em templos da Ordem (YARZA LUACES, 2007, pp. 15 – 16). Em um desses palácios convertidos em templo religioso, Juan II elegeu seu lugar de sepultura. O monarca faleceu no dia 22 de julho de 1454, sendo inicialmente sepultado na Igreja de *San Pablo* em Valladolid, depois tendo seus restos mortais trasladados para a Cartusiana de Miraflores, fundada pelo soberano em 1441, como narrou o cronista Pérez de Guzman “é alli fué solennemente trasladado, segun [...] su final voluntad é testamento” (PÉREZ DE GUZMAN, 1875/1878, p. 694).

O rei D. Henrique IV, sucessor de Juan II, não direcionou maiores cuidados com o sepulcro do pai. Provavelmente, os sucessivos conflitos com a nobreza e principalmente a guerra civil contra os seus meio-irmãos, o infante D. Afonso e, posteriormente, à futura D. Isabel I, impossibilitaram ao monarca dar continuidade às obras do monumento funerário de seu progenitor. A partir do reinado de Dona Isabel I, que enxergaria em Miraflores um panteão régio e um instrumento de propaganda dinástica, a cartusiana ganharia maior relevância para a coroa castelhana.

As principais formas de demonstração de poder da nobreza e da realeza em manifestações materiais e religiosas consistiam na edificação de suntuosos monumentos funerários. Isabel I teria essa consciência, pois “*caben pocas dudas del convencimiento de la reina Isabel a propósito de la mayor importancia que debía concederse a la sepultura de los reyes*” (YARZA LUACES, 2007, p. 18). A intervenção da *Rainha Católica* no monumento funerário do seu pai passava pelo objetivo de legitimar seu reinado, após a subida ao trono de forma conturbada, como já vimos, associando-se ao rei D. Juan II e edificando em Miraflores monumentos funerários para o seu irmão D. Afonso, falecido em 1468, e para sua mãe, a segunda esposa de Juan II, D. Isabel de Portugal, assim glorificava a memória da sua linhagem. Nessa perspectiva, Yarza Luaces (2007, p. 22) considera que ao trasladar os sepulcros da mãe e do irmão do

5 A Ordem dos Cartuxos se originou no ano de 1084 a partir do exemplo de vida de São Bruno (Alemanha, 1030/5 - 1101) e de seus seguidores. Baseado no ideal de vida eremítico, na austeridade, na ordem, no silêncio, na solidão, na contemplação e na oração. No baixo medievo, os cartuxos se tornaram uma das ordens religiosas de maior prestígio, recebendo apoio e doação de leigos em busca de uma nova concepção de *devotio moderna*. Os templos dos cartuxos especializaram-se no culto a santos eremitas, que representavam a renúncia ao mundo como meio de assegurar a salvação, atraindo patronatos aos seus mosteiros que objetivavam beneficiar-se do sacrifício, da renúncia e das orações dos frades. Em quatrocentos, a fundação de templos religiosos associados aos cartuxos atraiu o patrocínio régio e nobiliárquico, a exemplo de D. Juan II e da Cartusiana de Miraflores em Castela (ROCHA, 2015/2017, pp. 81 – 82).

Mosteiro de São Francisco de Arévalo para Miraflores⁶, D. Isabel I objetivava exaltar a “árvore genealógica correta”, ao mesmo tempo em que relegava ao esquecimento o meio-irmão Henrique IV e a sua mãe Maria de Aragão.

Cinthia Rocha afirma que o discurso ideológico representado no monumento funerário de D. Juan II e de D. Isabel de Portugal manifestava a exaltação do ideal do matrimônio cristão associado à imagem sacralizadora da monarquia (ROCHA, 2015/2017, p. 94). Por descender da segunda união de Juan II, a *Rainha Católica* criava em torno de Miraflores a sacralização do casal real, baseado nos valores de “reis virtuosos” e da boa governança e, especialmente, do fruto que geraram. Assim, utilizava desse aparato ideológico como recurso de legitimação política, atribuindo um cunho providencialista “à sua ascensão ao trono como uma forma de remediar críticas que pudesse receber por não ser a herdeira direta” (ROCHA, 2015/2017, p. 94).

Durante o reinado de D. Henrique IV houve por parte da nobreza o interesse em se sepultar no mesmo recinto que o rei D. Juan II em Miraflores. A rainha Dona Isabel I proibiu os sepultamentos na cartusiana, pois considerava que a realza era a única que deveria sepultar-se no lugar, dedicado exclusivamente a sua família (YARZA LUACES, 2007. p. 36). Nos primeiros anos de seu reinado, a soberana teve no panteão régio de seu pai a grande empresa artística, política e religiosa de seu governo. A crise de sucessão e a guerra com Portugal, definidas com a vitória na Batalha do Toro (1476), fariam a monarca edificar um monumento funerário próprio em *San Juan de los Reyes* e, mais tarde, o seu panteão régio definitivo na Catedral de Granada, em comemoração ao último ato da “Reconquista” em solo ibérico com a conquista do reino islâmico peninsular em 1492.

Como pudemos observar, a Casa de Trastâmara entre os finais do século XIV e do século XV se apoiou no aparato simbólico da Catedral de Toledo como um panteão régio e um instrumento de legitimação política. O quarto rei dessa dinastia, D. Juan II, projetou no Mosteiro de Miraflores um novo panteão dinástico, mas seus filhos e sucessores, D. Henrique IV e D. Isabel I, quer por escolhas individuais e por projetos políticos personalizados, não deram prosseguimento ao desejo do pai, escolhendo seus próprios panteões fúnebres. Porém, a *Rainha Católica* dedicou um tremendo esforço para a exaltação do poder monárquico por meio dos sepulcros régios.

Felipe Pereda afirma que no reino castelhano na Baixa Idade Média não havia se desenvolvido os ritos sacralizadores e uma complexa liturgia funerária como ocorreria nos reinos vizinhos e, especialmente, na Inglaterra e na França. Dessa forma,

6 De acordo com Cinthia Rocha, a trasladação dos restos mortais do Infante D. Afonso à Miraflores ocorreu no ano de 1492, enquanto o de D. Isabel de Portugal em 1505 (ROCHA, 2015/2017, p. 84).

em Castela, a morte do rei tinha um caráter essencialmente exemplar, servindo para reforçar o papel dos reis como vigários de Deus na terra (PEREDA, 2001, p. 17). Nesse sentido, os reis da Casa de Trastâmara utilizaram de seus monumentos funerários na Catedral de Toledo e em Miraflores como instrumentos de reforço da sacralidade da dinastia, enaltecendo não apenas o poder individual dos reis, mas da própria monarquia. Esse processo se manifestava por meio de imagens que exaltavam as virtudes régias e a boa governança, representadas no âmbito do sagrado, num plano superior, no pós-morte (ROCHA, 2015/2017, p. 94). Os reis castelhanos apresentavam-se, assim, como vigários de Cristo na Terra, “reis cristianíssimos” e virtuosos, dentro do seu projeto de afirmação dinástica.

Considerações Finais

Nos usos políticos dos panteões régios pelos Trastâmaras na Castela quatuorcentista, observamos semelhanças e diferenças, rupturas e continuidades, na edificação da memória funerária da realeza. Essencialmente, a construção desses monumentos consistiu como mecanismos de legitimação dinástica, devido às origens ilegítimas do rei fundador, D. Henrique II. Notam-se duas perspectivas: a associação a um templo de grande tradição eclesiástica e um panteão consolidado com os corpos de reis castelhanos do passado ali sepultados, a Catedral de Toledo, na fundação de uma nova capela real no recinto; e, por outro lado, na instituição de um monumento próprio, buscando a inovação, na Cartusiana de Miraflores por D. Juan II.

Abordamos como a realeza castelhana dos séculos XIV e XV utilizou os monumentos funerários como instrumentos políticos de legitimação e construção de memória dinástica. A tentativa de consolidação da Catedral de Toledo como panteão régio pela Dinastia de Trastâmara, iniciada com D. Henrique II, refletiu a necessidade de assegurar a continuidade e a legitimidade da nova linhagem no poder. Contudo, essa estratégia encontrou limitações, seja pela ausência de um marco ideológico unificador como o caso da Dinastia de Avis em Portugal, seja pelas crises políticas e fragmentação de poder que marcaram a história castelhana no século XV.

Os sepultamentos dos primeiros monarcas de Trastâmara na *Capilla de los Reyes Nuevos* de Toledo simbolizavam uma tentativa de centralização e continuidade dinástica, mas não foram suficientes para garantir a consolidação de um panteão unificado, já que outros monarcas optaram por necrópoles individuais, como D. Juan II em Miraflores e D. Henrique IV em Guadalupe. Essa diversificação de locais de sepul-

tamento refletia não apenas escolhas pessoais, mas também o desejo de construção de uma imagem soberana individualizada, muitas vezes vinculada a uma ideologia cristã e militar, como evidenciado nos epitáfios e na iconografia funerária dos reis.

Apesar da disseminação das necrópoles régias, os monumentos funerários desempenharam um papel central na edificação da memória régia e na sacralização do poder monárquico. A utilização de símbolos religiosos e cavaleirescos nos epitáfios e esculturas funerárias reforçava a ideia do rei como vigário de Cristo na Terra e defensor da Cristandade. Nesse sentido, a morte dos reis castelhanos era vista como um evento exemplar, reafirmando sua função divina e consolidando a autoridade dinástica, marcando uma nova fase na relação entre morte, memória e poder.

Referências

Fontes

- AYALA, Pedro López de. *Crónicas*. Edição prepara por José Luís Martin. Barcelona: Editorial Planeta, 1991.
- AYALA, Pedro López de. *Crónicas de los Reyes de Castilla* Don Pedro, Don Enrique II, Don Juan I, Don Enrique III. Madrid: Imprensa de Dom Antônio de Sancha, 1779. In: ROSSEL, Cayetano (Ed.) *Crónicas de los reyes de Castilla*, desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel; Tomo II. Madrid: M. Rivadeneyra, 1875-1878. [Cópia digital, Valladolid; Junta de Castilla y León. Consejería y Turismo, 2009-2010].
- ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, Diego. Crónica del Señor Enrique, Cuarto de este nombre en Castilla y en Leon. In: ROSSEL, Cayetano (Ed.) *Crónicas de los reyes de Castilla*, desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel; Tomo III. Madrid: M. Rivadeneyra, 1875-1878. [Cópia digital, Valladolid; Junta de Castilla y León. Consejería y Turismo, 2009-2010].
- ESCUADERO DE LA PEÑA, J. M. Privilegio rodado e historiado del rey D. Sancho IV. In: *Museo español de antigüedades*. Vol. I, 1872.
- LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Introdução de Humberto Baquero Moreno. Prefácio de António Sérgio. Porto: Livraria Civilização, 1991. v.1
- LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Edição preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Basto. Barcelos: Oficinas Gráficas da Companhia Editora do Minho, 1990. v. 2.

PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán. Crónica del señor don Juan, segundo de este nombre en Castilla y en Leon. In: ROSSEL, Cayetano (Ed.). *Crónicas de los reyes de Castilla*, desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel; Tomo II. Madrid: M. Rivadeneyra, 1875-1878. [Cópia digital, Valladolid; Junta de Castilla y León. Consejería y Turismo, 2009-2010].

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultura, 2000.

Bibliografia

ARIAS GUILLÉN, Fernando. Enterramientos regios en Castilla y León (842 - 1508): La dispersión de los espacios funerarios y el fracaso de la memoria dinástica. *Revista Anuario de Estudios Medievales*, vol. 45, nº 2, p. 643 - 675, 2015.

AZEVEDO, H. R. *Morte e poder: o Mosteiro da Batalha e a construção da memória funerária de Avis no contexto Ibérico (Século XV)*. 2021. 376 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

BLANQUE, Juárez A.; RUBIO FLORES, A. (Eds.) *Partida Segunda de Alfonso X el Sabio*. Granada: Impredisur, 1991.

DELGADO VALERO, Clara. El cetro como insignia de poder durante la Edad Media. *Actas del X Congreso del CEHA*, 1994, pp. 45 - 52, p. 51.

DOMINGUEZ CASAS, Rafael. San Juan de los Reyes: espacio funerario e aposento regio. In: *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, Universidad de Valladolid. nº 56, pp. 364 - 383, 1990.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. La muerte de los reyes de Castilla y León (Siglo XIII). In: Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: *Minervae Baeticae*, n. 34, p. 143 - 159, 2006.

GUIANCE, Ariel. *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid: Consejería de Educación y Cultura, 1998.

KRUS, Luís. Tempo de Godos e Tempo de Mouros: as memórias da Reconquista. In: KRUS, Luís. *A Construção do passado medieval*. Textos inéditos e publicados. Lisboa: IEM - Instituto de Estudos Medievais, 2011. p. 93 - 113.

NIETO SORIA, José Manuel. *Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*. Madrid: Editorial Nerea, 1993.

NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder en Castilla*. Siglos XIII-XVI. Madrid: Eudema, 1988.

- NIETO SORIA, José Manuel. Las Monarquías Castellana Y Portuguesa a fines del medievo: algunas perspectivas para una historia comparativa. *História: Questões & Debates*, nº 37, p. 11 - 36. Curitiba: Editora UFPR, 2003.
- NOGÁLES RINCÓN, David. La memoria funeraria regia en el marco de la confrontación política. In: NIETO SORIA, José Manuel (Dir.). *El conflicto en escenas: La pugna política como representación en la Castilla Bajomedieval*. Madrid: Sílex: 2010. p. 323 - 355.
- NOGÁLES RINCÓN, David. Las capillas e capellanías reales castellano-leonesas en la Baja Edad Media (Siglos XIII - XV): algunas precisiones institucionales. In: *Anuario de Estudios Medievales*, v. 32, nº 2, p. 737 - 766, 2005.
- NOGÁLES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. 2.525 f. Tese (Doutorado em História) - Departamento de Historia Medieval, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2009.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Manuel. Iconografía de humildad: el yacente de Sancho IV. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, v. 3, p. 169 - 175, 1985.
- PEREDA, Felipe. El cuerpo muerto del rey Juan II, Gil de Siloé, y la imaginación escatológica. (Observaciones sobre el lenguaje de la escultura en la alta Edad Moderna). *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, n. 13, 2001.
- PEREDA, Felipe. Magnificencia, también propaganda. Las capillas funerarias en la Península Ibérica durante la Baja Edad Media. In: Álvarez Palenzuela, V. (ed.), *Jornadas de cultura hispano-portuguesa*, Madrid, 1999. p. 313 - 324.
- REDONDO CANTERA, Maria José. Los sepulcros de la Capilla Real de Granada. In: ZALAMA, Miguel Ángel (Dir.). *Juana I en Tordesillas: su mundo, su entorno*. Valladolid: Consejo superior de investigaciones científicas, 2010. p. 185 - 214.
- REVILLA, Frederico. *Diccionario de iconografía y simbología*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1990.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2007.
- ROCHA, Cinthia. Os sepulcros da Cartuxa de Miraflores: Iconografia, Soteriologia e Política. *Anais do XI Encontro de Estudos Medievais: Imagens e Narrativas*, p. 80 - 96, 2015/2017.
- ROCHA, Cinthia. *Uma boa morte honra toda a vida: capelas funerárias de reis e nobres em Castela no século XV*. 360 f. Tese (Doutorado em História) — Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

- RUCQUOI, Adeline. De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. In: *Estudios de historia y sociedad*, 13/51, p. 55 - 100, 1992.
- TORIJA RODRÍGUEZ, Enrique. Las capillas funerarias reales de la catedral de Toledo. Elementos humanos y legitimadores. In: TEIJEIRA, Dolores; HERÁEZ, Victoria; COSMEN, Concepción (Eds.) *Reyes y prelados: la creación artística en los reinos de León y Castilla (1050 - 1500)*. Madrid: Sílex, 2014. p. 283 - 295.
- VALDALISO CASANOVA, Covadonga. La legitimación dinástica en la historiografía trastámara. *Res Publica*, n. 18, p. 307 - 321, 2007.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio. *La dinastía de los Trastámara*. Madrid: Fundación Iberdrola, 2006.
- YARZA LUACES, Joaquín. La Cartuja de Miraflores: los sepulcros. *Cuadernos de Restauración de Iberdrola*, v. XIII, 2007.

Perspectivas Góticas na Nossa Senhora das Dores de Aleijadinho: entre *Vesperbild* e Barroco

Karin Philippov¹

Introdução

Dentro do imenso conjunto de obras escultóricas de Antonio Francisco Lisboa, o Aleijadinho (1738-1814), uma de suas obras em cedro policromado chama a atenção. Pertencente ao Museu de Arte Sacra de São Paulo desde 1970, ano da abertura oficial do museu e tombada pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) desde então, *Nossa Senhora das Dores*, esculpida no século XVIII, porém sem datação precisa por parte do referido museu, possui em suas formas e linhas, traços que evidenciam uma aproximação profunda à estética gótica do ambiente germânico, conforme se verá ao longo da pesquisa aqui apresentada e que traz os resultados já publicados pela autora nos artigos “Aspectos da Medievalidade nos Grupos Escultóricos de Aleijadinho” (Philippov, 2021), “*Vesperbild* ou *Pietà*? Considerações acerca da matriz iconográfica religiosa de Aleijadinho (Philippov, 2021)” e “Repensando Aleijadinho Sob a Luz da Estética Gótica” (Philippov, 2023), nos quais o tema da *Vesperbild* ou imagem das vésperas se origina do poema medieval *Stabat Mater* e passa a circular em perspectivas trans temporais, trans históricas e trans geográficas, percorrendo, assim, temporalidades e espaços distintos, devido à ampla circulação dessa iconografia no mundo ocidental.

1 Karin Philippov é Mestre e Doutora em História da Arte pelo Instituto de Filosofia e Letras Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-UNICAMP). Tem Pós-Doutoramento em História da Arte pela Escola de Letras, Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH-UNIFESP) em 2019 e Pós-Doutoramento em Artes Visuais pelo Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista (IA-UNESP) em 2022. Pesquisadora independente e Professora de História da Arte junto ao Museu de Arte Sacra de São Paulo e Fundação Ema Klabin.

Desse modo, o sentido de piedade visual estimulado pelas sete dores da Mãe assume características próprias na gramática visual de Aleijadinho, características essas que seriam observadas tanto no local para onde essa escultura foi encomendada e tal informação não se tem no Museu de Arte Sacra, - pois sua compra foi efetivada a partir de um colecionador do Rio de Janeiro no ano de 1970, - quanto sua musealização atual permite propor novas sacralidades mesclando sagrado e profano em um jogo de cunho paradoxal, porém complementar e esse mesmo jogo evidencia a construção de uma aura benjaminiana (Benjamin, 2014) à escultura de Aleijadinho, que deixa de ser puramente devocional para se tornar obra de arte dentro do referido museu. Assim, pensar em perspectivas góticas germânicas na produção escultórica aleijadiniana requer buscar na construção histórica do passado não apenas diálogos iconográficos, como também novas formas de se olhar o presente, igualmente em construção constante. Mas como pensar nessas novas formas de olhar?

A pesquisa aqui apresentada visa não apenas apresentar os resultados da pesquisa como também mostrar como a iconografia da *Vesperbild* e o hino litúrgico *Stabat Mater* estão no cerne da produção escultórica da Nossa Senhora das Dores de Aleijadinho.

Vesperbild e Stabat Mater no cerne da questão aleijadiniana:

Conhecido como o mais aclamado escultor barroco mineiro pela historiografia da arte brasileira, Antonio Francisco Lisboa, o Aleijadinho (1738-1814) se dedica à uma vasta produção de imaginária religiosa tanto em pedra sabão quanto em madeira e aqui, destaca-se uma de suas obras escultóricas sobre madeira: *Nossa Senhora das Dores* (fig.1), escultura em cedro policromado pertencente ao acervo do Museu de Arte Sacra de São Paulo, autenticada como obra do mestre e tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), no ano de 1969. Segundo informações obtidas junto ao portal SESC² e confirmadas pelo setor de pesquisas do referido Museu, propõe-se que essa obra aparentemente provenha de um nicho de altar que seja talvez dedicado à Nossa Senhora das Dores. Sem dados acerca de sua localização original definida, bem como de seus antigos proprietários, a única informação disponível revela a aquisição da mesma junto ao colecionador Haroldo Lisboa da Graça Couto, do Rio de Janeiro, pelo Fundo de Cultura do Governo do Estado de São Paulo, em 1970.

2 Nossa Senhora das Dores. Disponível em: https://portal.sescsp.org.br/online/artigo/7346_NOSSA+SENHORA+DAS+DORES. Acesso em: 3 jul. 2023.

Sobre ser entalhada para ser disposta em um nicho, salienta-se sua parte posterior ser lisa e sem policromia, observável na pequena curvatura ali presente trazendo a cabeça da santa projetada em direção ao fiel, corroborando, portanto, para acentuar a dramaticidade e estimular a aproximação e o acolhimento do mesmo dentro do espaço sagrado.

No que concerne ainda em relação à localização original dessa escultura, destaca-se na gramática visual aleijadiniana um padrão de talha bastante próximo ao das esculturas dos grupos escultóricos do Conjunto de Bom Jesus de Matosinhos de Congonhas do Campo, Minas Gerais e, aqui, ressalta-se nos traços de sua talha, um conjunto de linhas fortemente geometrizadas muito semelhantes, sobretudo, na comparação com o *Cristo no Horto das Oliveiras* (fig.2), do referido conjunto.



Figura 1 - Antonio Francisco Lisboa. *Nossa Senhora das Dores*, século XVIII, escultura em madeira policromada, 83 x 52 x 37 cm, acervo Museu de Arte Sacra de São Paulo. Exposição Fé, Engenho e Arte. Foto: Karin Philippov.

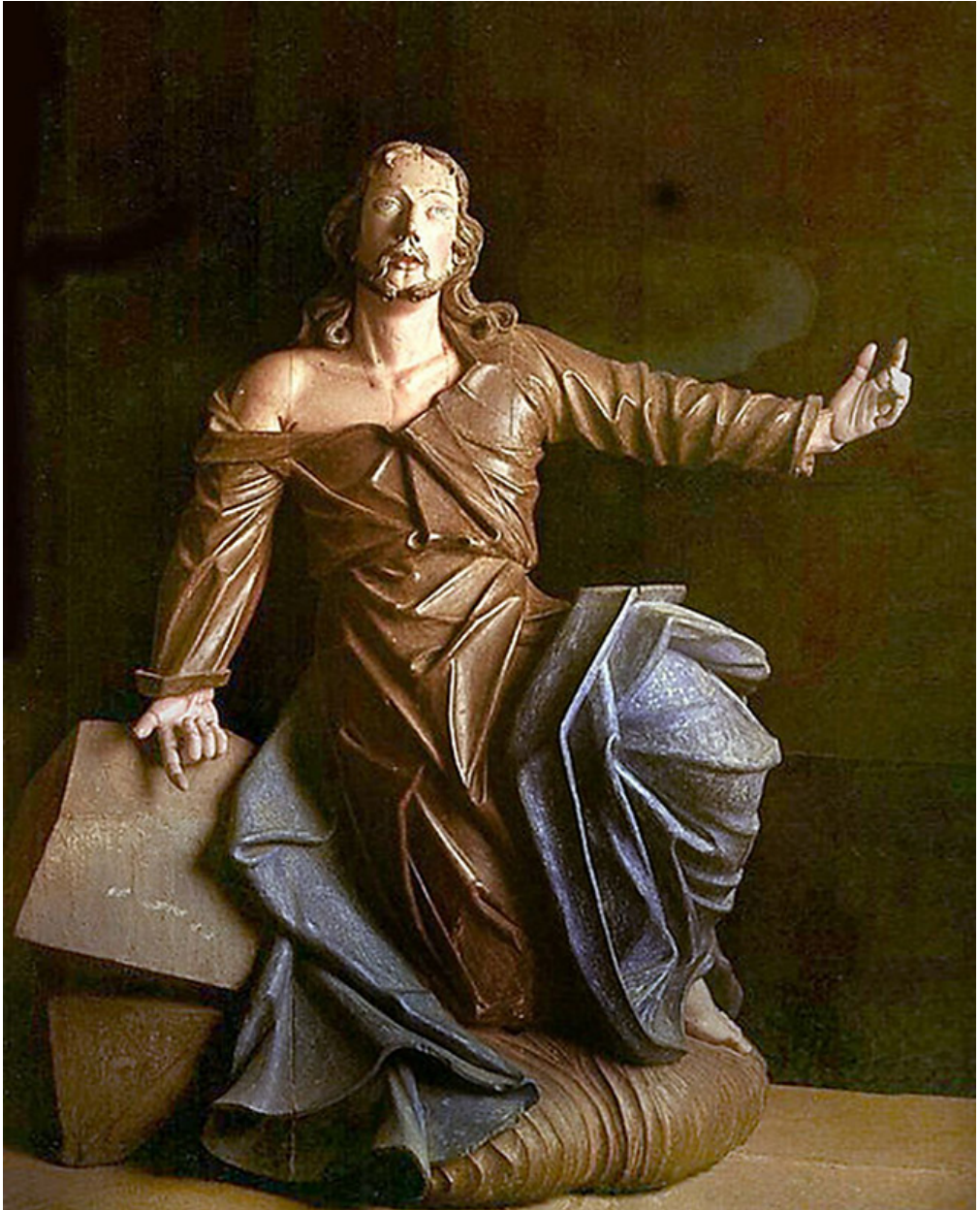


Figura 2 – Antonio Francisco Lisboa. *Cristo no Horto das Oliveiras*, c.1797, escultura em cedro policromado, Capela do Passo do Horto, Congonhas do Campo. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Aleijadinho-cristo.jpg>. Acesso em: 6 fev. 2025.

Concebida no século XVIII dentro de uma estética barroca tardia em relação ao ambiente europeu e alinhada, entretanto, aos preceitos tridentinos, repensar o Barroco de Aleijadinho requer cotejar e problematizar essa mesma obra, aproximando-a ao universo estético da produção gótica de matriz germânica, produzida a partir do século XIII, com repercussões ao longo dos séculos no ambiente italiano e no universo ibérico, destacando-se, sobretudo, o contexto bracarense português (Bazin, 1971, p.205)³, antes de chegar ao Brasil no próprio século XVIII.

Aliás, esse modelo aparenta ser o utilizado em Congonhas do Campo, pois Feliciano Mendes, minerador português responsável pela fundação e construção inicial do conjunto de Bom Jesus de Matosinhos de Congonhas do Campo, é oriundo dessa mesma região de Braga, localizada ao norte de Portugal e Nossa Senhora das Dores aparenta ser proveniente desse mesmo ambiente religioso, histórico e geográfico, devido não só à convergência de características e gosto observáveis tanto nessa obra, quanto nos grupos escultóricos dos Passos da Paixão de Cristo dispostos dentro das sete Capelinhas do Santuário de Bom Jesus de Matosinhos de Congonhas do Campo, Minas Gerais.

Assim, escolher essa escultura feminina reflete o pensar esse importante aspecto da produção de Aleijadinho, bem como permite trazer uma análise compreendendo a origem dessa iconografia atrelando-a à *Vesperbild*, termo alemão que significa imagem das vésperas, marcando, então, o momento de celebração dos acontecimentos relativos à Paixão de Cristo, cujo ápice acontece na Crucificação ocorrida ao entardecer entre 17 e 19 horas, segundo descrevem os Evangelhos de Mateus (Mt 27-45) (1985, p.1893)⁴, Marcos (Mc 15-33) (p.1923)⁵ e Lucas (Lc 23-44) (p.1976)⁶, que pontuam o falecimento de Cristo nesse período em que se fez trevas, rito esse repetido pela Igreja ao longo dos séculos, tanto nas celebrações da Semana Santa, quanto na Liturgia das Horas e no Ofício das Vésperas, quando clérigos se reúnem em adoração ao Cristo ressuscitado. Salienta-se, ainda, a oração do *Angelus*⁷, momento em que se cumpre o rito da oração à Nossa Senhora todos os dias às 18 horas e, no qual se rememoram os Passos da Paixão de Cristo. Assim, observa-se uma convergência litúrgica entre os três evangelhos e os ritos supramencionados.

3 BAZIN, Germain. **O Aleijadinho e a Escultura Barroca no Brasil**. RJ: Distribuidora Record, 1971, p. 205.

4 Evangelho de Mateus. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 1893.

5 Evangelho de Marcos. Op. cit., 1985, p.1923.

6 Evangelho de Lucas. Op. cit., 1985, p. 1976.

7 *Angelus* (A trindades). Disponível em: www.vaticannews.va. Acesso em: 12 set. 2024.

Partindo das práticas litúrgicas e dos evangelhos bíblicos, Louis Réau (1881-1961) (1957)⁸, historiador da arte francês, posiciona a origem da iconografia da Vesperbild como o momento “da descida da Cruz, a flor mais delicada do misticismo do final da Idade Média” (Réau, 1957, p.103) ⁹. Aproximar essa iconografia aos ritos litúrgicos realizados dentro e fora da Igreja e ao misticismo medieval suscitado pela iconografia da Vesperbild proporciona o entendimento de que a imagem escultórica está diretamente vinculada tanto às práticas devocionais do fiel, quanto litúrgicas e que essas mesmas práticas configuram imagens visíveis e invisíveis aos cristãos como um todo, contribuindo para a formação de imaginários coletivos e pessoais diversos através dos tempos, guardados os distanciamentos culturais, temporais, históricos e geográficos desses mesmos ambientes nos quais essas imagens circulam, bem como se devem observar as circunstâncias encomiásticas que envolvem tais objetos. Assim, propõe-se o entendimento da visibilidade e da invisibilidade como um processo que se dá pela presença ou não do fiel diante das imagens nas igrejas e/ou em seus respectivos lares.

Iconograficamente, a Vesperbild surge no século XIII, como uma das *Andachtbilder* (Wixon, 1988/89, p.35) ¹⁰ ou “imagens devocionais” com seu primeiro exemplar executado em 1221, pelas irmãs beneditinas na Abadia de Schöna, localizado na Renânia, Alemanha. O ano de 1221 marca, desse modo, o início do culto à Nossa Senhora das Dores, também conhecido como Mater Dolorosa, constituindo uma das invocações marianas (2023)¹¹ celebradas no ambiente germânico e “originalmente oriundo da mescla de referências bizantinas e bíblicas, além de guardar conexões com a literatura contemporânea da época e se vincular aos cultos praticados

8 RÉAU, Louis. **Iconographie de l'Art Chrétien**. Iconographie de la Bible. Tome II. Le Nouveau Testament. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

9 “correspond à la Descent de la Croix, est la fleur la plus délicate du Mysticisme de la fin du Moyen Âge”. Trad. da autora. RÉAU. Op.cit., 1957, p.103.

10 WIXON, William D. Medieval Sculpture at The Cloisters, The Metropolitan Museum of Art Bulletin. Winter 1988/89, Volume XLVI, Number 3, p. 35. Disponível em: <https://www.met-museum.org/pt/met-publications/medieval-sculpture-the-metropolitan-museum-of-art-bulletin-v-46-no-3-winter-1988-89>. Acesso em: 12 set. 2024.

11 HISTÓRIA DE NOSSA SENHORA DAS DORES. In: **Diocese de Amparo**. Disponível em: <http://www.diocesedeamparo.org.br/index.php/2018/03/27/historia-de-nossa-senhora-das-dores>. Acesso em: 29 jun. 2023. ROQUE, Maria Isabel. **“Santa Maria, Mãe de Deus”**: Invocação, representação, exposição. Disponível em: https://rdpc.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/25140/1/Roque_2018_santa-maria-mae-deus_invocacao-representacao-exposicao_PRE-PRINT-VERSION.pdf. Acesso em: 5 set. 2024.

nos mosteiros da mesma região”¹². Desse modo, destaca-se a “gênese histórica e dogmática do sofrimento extremo de Nossa Senhora”¹³ dentro do contexto gótico germânico e cita-se, ainda nesse mesmo contexto, o início do uso do hino litúrgico medieval intitulado *Stabat Mater*¹⁴, aqui citado na íntegra e traduzido para o português:

Estava a mãe dolorosa chorando junto à cruz da qual seu Filho pendia. Sua alma soluçante, inconsolável e angustiada era atravessada por um punhal. Ó, quão triste e afita estava a bendita mãe do Filho Unigênito! Transpassada de dor, chorava, vendo o tormento do seu Filho. Quem poderia não se entristecer ao contemplar a Mãe de Cristo sofrendo tanto suplício? Quem poderia conter as lágrimas vendo a mãe de Cristo dolorida junto ao seu Filho? Pelos pecados do seu povo Ela viu Jesus no tormento, flagelado por seus súditos. Viu seu doce Filho morrendo desolado ao entregar seu espírito. Ó mãe, fonte de amor, faz-me sentir toda a tua dor para que eu chore contigo. Faz com que meu coração arda no amor a Cristo Senhor para que possa consolá-lo. Mãe Santa marca profundamente no meu coração as chagas do teu Filho crucificado. Por mim, teu Filho coberto de chagas quis sofrer seus tormentos, quero compartilhá-los. Faz com que eu chore e que carregue com Ele a sua cruz enquanto dure a minha existência. Quero estar em pé ao teu lado, junto à cruz chorando junto a ti. Virgem das virgens notável, não sejas rigorosa comigo, deixa-me chorar junto a ti. Faz com que eu compartilhe a morte de Cristo que participe da sua paixão e que rememore suas chagas. Faz com que me firam suas feridas, que sofra o padecimento da cruz pelo amor do teu Filho. Inflamado e elevado pelas chamas, seja defendido por ti, ó Virgem, no dia do Juízo Final. Faz com que eu seja custodiado pela cruz, fortalecido pela morte de Cristo e confortado pela graça. Quando o corpo morrer, faz com que minha alma alcance a glória do Paraíso. Amém.¹⁵

Constituindo uma das práticas devocionais marianas, o *Stabat Mater* se vincula oralmente às representações iconográficas de Nossa Senhora relativas aos Passos da Paixão de Cristo, muito embora o hino não mencione as três primeiras dores pelas quais a Santa passa ao longo de sua vida, constituídas pela Profecia de Simeão, Fuga para o Egito e Perda de Jesus aos doze anos de idade na peregrinação. O referido hino opta por se concentrar nos momentos de maior sofrimento de Nossa Senhora,

12 WIXON. Op.cit.

13 WIXON. Op.cit.

14 STABAT MATER. Disponível em: <https://oracoes.arautos.org/2010/06/stabat-mater-nossa-senhora-das-dores/>. Acesso em: 12 fev. 2025.

15 STABAT MATER. Op. Cit.

estimulando uma profunda aproximação do fiel, que quer sentir o tempo todo o que Ela sente ao acompanhar o suplício de seu Filho. Assim, portanto, é o Setenário das Dores de Nossa Senhora: Profecia de Simeão, Fuga para o Egito, Perda de Jesus aos doze anos durante a peregrinação à Cidade Santa, Caminho de Jesus para o Gólgota, Crucificação, Deposição da Cruz e Sepultamento (2020)¹⁶.

Complementando a realização dessas mesmas práticas devocionais pelos fiéis, tanto nas igrejas quanto em seus lares e configurando o que o historiador da arte norte-americano David Morgan (1998)¹⁷ define por piedade visual, movimento no qual o fiel se empatiza pelo santo, por meio de sua imagem e o santo, por sua vez, simpatiza-se pelo fiel, intercedendo pelo mesmo junto ao Criador, que lhe atende aos pedidos. Assim, propõe-se que a piedade visual também possa ocorrer em relação ao referido hino, pois ao ler ou recitá-lo em público ou não, o fiel também empatiza e se solidariza, compadecendo diante do intenso e devastador sofrimento de Nossa Senhora, por meio das palavras ali escritas, lidas e/ou escutadas.

Igualmente, considera-se a trajetória histórica da devoção de Nossa Senhora ao longo dos séculos diante da imagem, trajetória essa que se transforma segundo os preceitos da própria Igreja, muito antes do Concílio de Trento (1545-1563) e em voga no século XVIII no Brasil, quando Aleijadinho esculpe sua Nossa Senhora das Dores, até os tempos atuais pós-conciliares do Concílio Vaticano II, quando os fiéis e visitantes do Museu de Arte Sacra de São Paulo ainda podem rezar diante dela no espaço expositivo, mesmo que a imagem esteja dentro de uma vitrine de vidro e exposta como obra de arte de Antonio Francisco Lisboa. Aliás, o culto devocional aos objetos sacros e religiosos do acervo do museu constitui-se ainda em uma prática bastante comum por parte dos visitantes. Segundo informações obtidas junto ao Museu que a abriga, há relatos de fiéis que querem tocar e beijar as imagens do acervo. Estabelece-se, desse modo, o que Walter Benjamin (2014)¹⁸ define por aura dos objetos artísticos, pois no exemplo de Nossa Senhora das Dores, de Aleijadinho, a escultura se torna exemplo de obra de arte única “dentro de um

16 Comissão Litúrgica da Arquidiocese de Mariana. **Setenário das Dores de Nossa Senhora**, 2020. Disponível em: <https://arqmariana.com.br/wp-content/uploads/2020/03/setenario-das-dores-em-familia.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2023.

17 MORGAN, David. **Visual Piety**. California: University of California Press, 1998.

18 BENJAMIN, Walter. **A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica**. Apresentação, tradução e notas Francisco De Ambrosio Pinheiro Machado. 2ª reimpressão – Porto Alegre, RS: Zouk, 2014.

contexto da tradição”¹⁹, ao mesmo tempo em que sempre será objeto da “ritualística devocional e secularizada” (Benjamin, 2014, p.31) ²⁰ dos visitantes do Museu de Arte Sacra de São Paulo.

Dessa maneira, no caso da imagem aleijadiniana recuperam-se as práticas devocionais suscitadas pela Nossa Senhora das Dores, pois dentro da história da própria imagem aleijadiniana, o fiel que ali chegava em seu local original, supondo-se ser esse uma igreja ou nicho de altar, a fim de alcançar e retribuir uma graça, deparava-se com a imagem. O fiel de então, ajoelhava-se e hoje ainda o faz diante da imagem e vê Nossa Senhora das Dores entronizada sobre si estando sentada sobre pedras, envolta por véu azul e panejamentos amarronzados recortados e geometrizados expressivamente e observa a santa em extremo sofrimento, tendo sete espadas transpassadas sobre seu peito, estando as mãos unidas sobre o lado esquerdo do peito, tendo seus dez dedos fortemente entrelaçados em oração e súplica, além de observar um rosto descorado, lívido por extrema dor e prestes a desfalecer. Todo esse sofrimento é coroado por dois olhos lacrimejantes ligeiramente divergentes voltados ao alto, olhos típicos de uma pessoa que está prestes a desmaiar. Apesar do intenso sofrimento aqui observado e descrito, ressalta-se a força empregada por Aleijadinho ao transformá-la em pilar de sustentação da Igreja, devido à representação da pedra onde Ela se senta e ao seu panejamento de movimentos forte e duramente geometrizados.

Em relação ao tema das mãos entrelaçadas, sugere-se uma aproximação a pinturas do ambiente germânico como o Retábulo de Isenheim, de Matthias Grünewald (1470/80-1528), por exemplo, que traz Nossa Senhora desfalecendo diante de seu Filho na cruz, com as mãos fortemente entrelaçadas (fig.3), assim como na Nossa Senhora das Dores, de Aleijadinho. Igualmente, ainda dentro dessa mesma tradição, pensa-se em Albrecht Dürer (1471-1528), que elabora uma versão da mesma iconografia centralizando a Virgem em um políptico (fig.4) em tamanho maior, cercada por sete painéis menores. Salienta-se aqui que Dürer coloca apenas uma longa espada no peito de Nossa Senhora e que o uso das sete espadas nem sempre se faz presente na iconografia. Ao colocar sete espadas, Aleijadinho (fig.1) talvez almeje aumentar o grau de sofrimento de Nossa Senhora, atingindo o ápice do drama barroco.

19 BENJAMIN. Op.cit., 2014, p.31.

20 P.33.

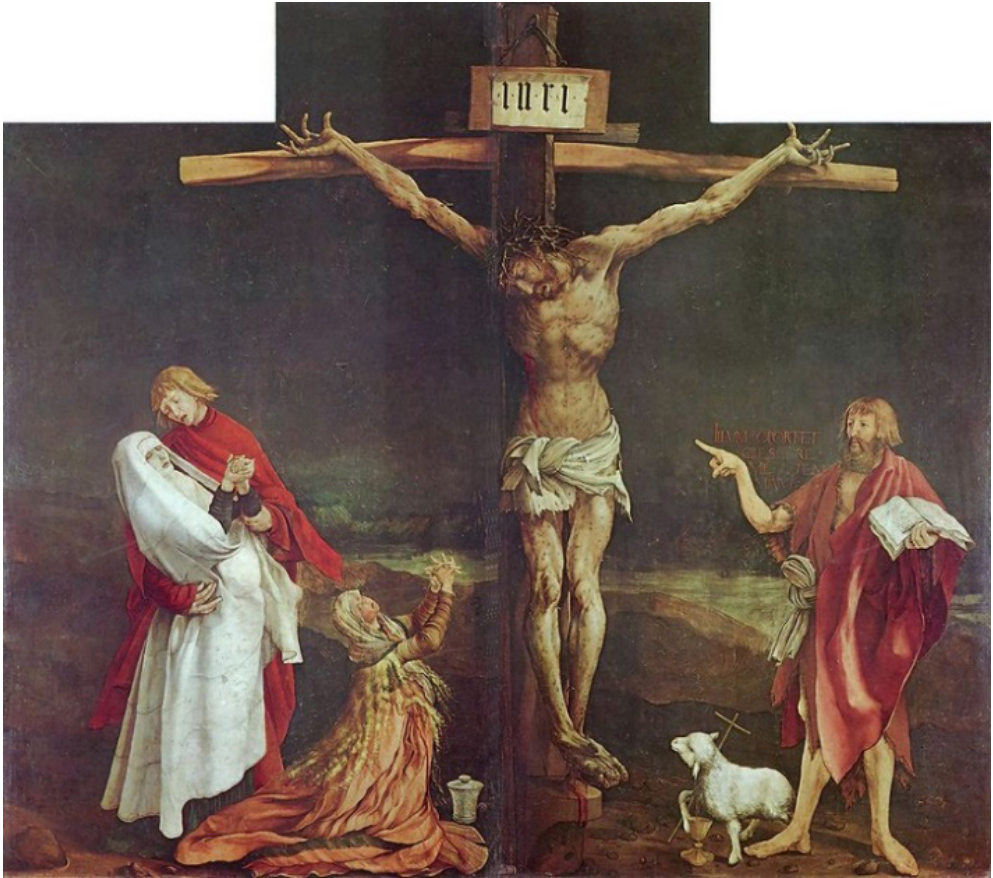


Figura 3 – Matthias Grünewald. Retábulo de Isenheim (painel central), 1515, óleo sobre madeira, Musée d'Unterlinden, Colmar. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mathis_Gothart_Gr%C3%BCnewald_022.jpg. Acesso em: 5 set. 2024.



Figura 4 – Albrecht Dürer. *As Sete Dores da Virgem*, políptico c. 1496, óleo sobre painel, 109 x 43 cm (painel central) 63 x 46 cm (cada painel lateral), Alte Pinakothek, Munchen e Gemäldegalerie, Dresden. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Seven_Sorrows_Polyptych, Acesso em: 6 fev. 2025.

À propósito das sete espadas que transpassam seu peito (fig.1), além disso, ressaltam-se aspectos simbólicos e teológicos observáveis na divisão em dois grupos de espadas, sendo três posicionadas no lado direito da imagem e quatro, no esquerdo, marcando, possivelmente, uma leitura que parta de leste a oeste, ao se considerar a posição de Nossa Senhora das Dores diante do fiel/observador. Simbolicamente existe na totalização do número sete, segundo Jean Chevalier (2012)²¹, a união dos números três e quatro, sendo três, o número da Santíssima Trindade, ou aquilo que caracteriza o espírito, além de evocar a forma geométrica triangular euclidiana perfeita e quatro, o número que simboliza o corpo, elemento tangível que configura teologicamente a dupla natureza de Cristo, sendo três, o número de sua natureza divina e quatro, sua natureza humana, preceitos esses difundidos amplamente pelo Concílio de Trento, ainda segundo Chevalier (2012)²². Além disso, quatro espadas seriam marcadoras dos momentos finais da existência e agonia terrena de Cristo, simbolizando o Caminho de Jesus para o Gólgota, Crucificação, Deposição da Cruz e Sepultamento, episódios nos quais Cristo deixa de ser humano para se tornar divino, em um processo de transição entre os dois mundos. Estabelece-se, então, na escultura aleijadiniana a noção de Deus como geômetra do universo, devido às questões simbólicas dos números três e quatro, concepção essa oriunda na Idade Média, assim como a iconografia da *Vesperbild* e o hino medieval *Stabat Mater*.

Assim, estando três espadas no lado direito e quatro, no esquerdo ainda se tem mais uma possível leitura marcada pela oposição e junção de masculino e feminino, sendo o lado masculino representado pelo lado direito e esquerdo, pelo feminino, cumprindo mais uma vez, a dupla natureza de *Nossa Senhora das Dores*, bem como a junção do diurno e do noturno, respectivamente, destacando-se, assim, uma importante apropriação de uma matriz religiosa pagã grega, exemplificada pelo culto de Ártemis, deusa da Lua, e irmã de Apolo, deus do Sol. Estabelece-se aqui um importante paralelo, embora distante, entre Nossa Senhora e Ártemis, por serem ambas ligadas à noite e representadas tendo a Lua por atributo e, aqui, Nossa Senhora se torna da Conceição, uma das invocações de Nossa Senhora (Roque. Op.cit.)²³. Do mesmo modo, associa-se Apolo a Cristo.

Propõe-se, ainda, um retorno de Cristo ao seu início de vida atrelado ao ciclo do nascimento da luz no Oriente e seu retorno no poente, pela morte de Cristo, no

21 CHEVALIER, Jean. **Dicionário de Símbolos**. RJ: José Olympio, 2012, p.902.

22 Op.cit.

23 Roque. Op.cit.

Ocidente. Do Ocidente, Cristo ressuscita formando o ciclo infinito, simbolizado pelo número oito, ao ressuscitar posteriormente ao terceiro dia, embora se compreenda que Cristo é morto no horário do crepúsculo, segundo os supramencionados Evangelhos do Novo Testamento, originando o duplo mistério da Fé, marcado pela união entre divino e humano, entre aquilo que é sensível e aquilo que é tangível, ocorrido na transição do dia para a noite e associando-se tal interpretação ao ciclo da luz e da sombra, ou do dia para a noite, ou, ainda, do Sol e da Lua, sendo a imagem concebida como a noite dos mistérios femininos encarnados na mistagogia de Nossa Senhora, aqui configurada como *Vesperbild* ou imagem das vésperas.

Além dos cotejos iconográficos ao universo imagético medieval da *Vesperbild* e da citação ao hino *Stabat Mater*, destaca-se, igualmente, uma aproximação com as gravuras dos alemães Hieronymus Wierix (1553-1619) e Johann Baptist Klauber (1712-1787), fontes importantes de inspiração iconográfica para Aleijadinho, apontadas tanto por Luís de Moura Sobral (1982/83)²⁴ quanto por Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira (1984)²⁵, por suas gravuras apresentarem traços semelhantes às esculturas aleijadinianas, sobretudo, no que concerne aos panejamentos recortados geometricamente e à forte gestualidade de suas figuras, conforme se observam nos mantos de *Nossa Senhora das Dores* de Aleijadinho (fig.1) e em *Nossa Senhora das Dores* (fig.5) e *Virgem Ajoelhada diante de Cristo Crucificado* (fig.6), de Hieronymus Wierix e Johann Baptist Klauber, respectivamente.

24 SOBRAL, Luís de Moura. A Madalena da Crucificação de Congonhas: uma discrepância iconográfica ou um passo esquecido? In: **REVISTA BARROCO**, no. 12, 1982-83.

25 OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de. **Aleijadinho: passos e profetas**. BH: Itatiaia; SP: EDUSP, 1984 e JORGE, Fernando. **O Aleijadinho: sua obra, sua época, seu gênio**. SP: Martins Fontes, 2006.



Figura 5 - Hieronymus Wierix. *Nossa Senhora das Dores*, século XV, gravura sobre metal. Disponível em: <https://uulemnts.tumblr.com/post/150470521923/mater-dolorosa-hieronymus-wierix-15th>. Acesso em: 16 jul. 2023.



Figura 6 - Johann Baptist Klauber. *Virgem Ajoelhada diante de Cristo Crucificado*, década de 1750, gravura em metal, The British Museum, London. Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/collection/image/59471000>. Acesso em: 16 jul.2023.

Porém, é necessário salientar o grau de inovação do mestre mineiro, vocábulo aqui empregado anacronicamente, por não constituir o objetivo da produção no século XVIII/XIX, mas que pode ser utilizado aqui, ao revelar a originalidade da gramática visual de Aleijadinho, que permite o reconhecimento imediato das características de suas obras, por parte dos observadores de sua intensa e imensa produção escultórica. Assim, o cotejo estabelecido entre Nossa Senhora das Dores (fig.1) e as gravuras alemãs de Wierix (fig.5) e Klauber (fig.6), cujas origens reiteram os diálogos estabelecidos por Aleijadinho com a estética gótica germânica, apontam para contornos precisos ultrapassando a análise tradicionalmente conhecida e que o posicionam dentro da estética barroca.

Outra questão a ser pensada em relação à Nossa Senhora das Dores e à gramática visual do escultor se refere ao cotejo que se pode estabelecer entre Aleijadinho e à escultura gótica alemã e holandesa e propõe-se uma expansão dessa análise ao ambiente geográfico do norte da Itália, sobretudo, de Bolonha. Assim, escultores como Claus Sluter (c.1340 - 1405 ou 1406) e Niccolò dell'Arca (1435-1494) podem ser cotejados à Nossa Senhora das Dores de Aleijadinho devido aos recortes abruptos dos panejamentos geometrizados e ao grau de *pathos* envolvido nas representações dos três artistas, como se pode observar na Tumba de Filipe, o Ousado, Duque de Borgonha (fig.7), de Claus Sluter e no grupo escultórico da Lamentação de Cristo, de Nicollò Dell'Arca (fig.8) e Nossa Senhora das Dores (fig.1).



Figura 7 – Claus Sluter. Tumba de Filipe, o Ousado, Duque de Borgonha (detalhe), 1390-1406, alabastro, Museu Arqueológico de Dijon. Disponível em: <https://www.wga.hu/index1.html>. Acesso em: 13 fev. 2025.



Figura 8 – Nicollò Dell’Arca. Lamentação sobre Cristo Morto, 1462-63, terracota com traços de policromia, Igreja Santa Maria della Vita, Bologna. Disponível em: <https://www.wga.hu/index1.html>. Acesso em: 13 fev. 2025.

Novamente, aproxima-se o escultor mineiro ao universo de origem germânica de Wierix (fig.5) e Klauber (fig.6), devido à conhecida e ampla circulação impressa de exemplares de gravura germânica em solo mineiro, no momento em que Aleijadinho atua em suas encomendas. Embora não seja possível apontar qual ou quais seriam os artistas e gravuras vistos por Aleijadinho, Fernando Jorge (2006) revela em sua obra uma análise que diz respeito à existência desse imaginário em solo mineiro.

Considerações finais

O que se buscou apresentar nesse estudo foram algumas das possíveis aproximações imagéticas feitas por Antonio Francisco Lisboa em sua longa produção, destacando-se Nossa Senhora das Dores, escultura em cedro policromado do acervo do Museu de Arte Sacra de São Paulo. Aqui, partindo dessa mesma obra, problematizou-se sua função em relação ao ambiente germânico, ambiente esse gerador da estética gótica.

Portanto, o acesso desse universo gótico pareceu ter sido oriundo das gravuras alemãs que circularam em Minas Gerais no século XVIII.

Referências

- Angelus (A trindades). Disponível em: www.vaticannews.va. Acesso em: 12 set. 2024.
- BAZIN, Germain. *O Aleijadinho e a Escultura Barroca no Brasil*. RJ: Distribuidora Record, 1971.
- BENJAMIN, Walter. *A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica*. Apresentação, tradução e notas Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado. 2ª reimpressão – Porto Alegre, RS: Zouk, 2014.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- CHEVALIER, Jean. *Dicionário de Símbolos*. RJ: José Olympio, 2012.
- Comissão Litúrgica da Arquidiocese de Mariana. *Setenário das Dores de Nossa Senhora*, 2020. Disponível em: <https://arqmariana.com.br/wp-content/uploads/2020/03/setenario-das-dores-em-familia.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2023.
- HISTÓRIA DE NOSSA SENHORA DAS DORES. In: *Diocese de Amparo*. Disponível em: <http://www.diocesedeamparo.org.br/index.php/2018/03/27/historia-de-nossa-senhora-das-dores>. Acesso em: 29 jun. 2023.
- JORGE, Fernando. *O Aleijadinho: sua obra, sua época, seu gênio*. SP: Martins Fontes, 2006.
- MORGAN, David. *Visual Piety*. California: University of California Press, 1998.
- Nossa Senhora das Dores. Disponível em: https://portal.sescsp.org.br/online/artigo/7346_NOSSA+SENHORA+DAS+DORES. Acesso em: 3 jul. 2023.
- OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de. *Aleijadinho: passos e profetas*. BH: Itatiaia; SP: EDUSP, 1984.
- RÉAU, Louis. *Iconographie de l'Art Chrétien*. Iconographie de la Bible. Tome II. Le Nouveau Testament. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- ROQUE, Maria Isabel. “*Santa Maria, Mãe de Deus*”: Invocação, representação, exposição. Disponível em: https://rdpc.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/25140/1/Roque_2018_santa-maria-mae-deus_invocacao-representacao-exposicao_PRE-PRINT-VERSION.pdf. Acesso em: 5 set. 2024.
- STABAT MATER. Disponível em: <https://oracoes.arautos.org/2010/06/stabat-mater-nossa-senhora-das-dores/>. Acesso em: 12 fev. 2025.

SOBRAL, Luís de Moura. A Madalena da Crucificação de Congonhas: uma discrepância iconográfica ou um passo esquecido? In: *REVISTA BARROCO*, no. 12, 1982-83.

WIXON, William D. *Medieval Sculpture at The Cloisters*, The Metropolitan Museum of Art Bulletin. Winter 1988/89, Volume XLVI, Number 3. Disponível em: <https://www.metmuseum.org/pt/met-publications/medieval-sculpture-the-metropolitan-museum-of-art-bulletin-v-46-no-3-winter-1988-89>. Acesso em: 12 set. 2024.

Poder e religião em Tito Lívio: uma análise das representações sacerdotais da primeira pêntade de *Ab Vrbe Condita* (século I AEC)

*João Pedro de Almeida Castro*¹

Considerações iniciais

Tratando de narrar as principais lendas e mitos do período arcaico romano, o livro I de *Ab Vrbe Condita* de Tito Lívio (59 AEC – 17 EC), inaugura uma narrativa repleta de exemplos de cunho moralizante que se desenvolvem nos demais 34 livros preservados de *Ab Vrbe Condita*. A morte do terceiro monarca romano Tulo Hostílio após a proliferação de uma epidemia na cidade o acometer, chama atenção neste livro

[...] com o enfraquecimento de sua saúde, que ele, que até então considerava nada menos digno de um rei do que dedicar sua mente a ritos sagrados, de repente se tornou presa de todos os tipos de superstições, grandes e pequenas, e encheu até mesmo as mentes do povo de escrúpulos religiosos. Agora, todos concordavam em desejar o retorno das condições que prevaleceram sob o rei Numa [Numa Pompílio], acreditando que o único remédio para seus corpos doentes era obter a paz e o perdão dos deuses. O próprio rei, segundo a tradição, ao examinar os comentários de Numa, descobriu certos sacrifícios ocultos realizados em honra a Júpiter Elício e se dedicou em segredo a esses ritos; mas a cerimônia foi realizada ou empreendida de maneira incorreta, e não apenas nenhuma manifestação divina lhe foi concedida, mas, em consequência

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Unesp, Franca-SP. Graduado em História pela Unesp, Assis-SP. Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2024/06405-7. E-mail: joao-pedro.castro@unesp.br.

da ira de Júpiter, que foi provocado por sua observância falha, ele foi atingido por um raio e consumido nas chamas de sua casa. Tulo foi muito renomado na guerra e reinou por trinta e dois anos (Liv. 1. 1. 6-8).²

O relato da morte de Tulo Hostílio, fornece um exemplo geral do repertório de menções ao descontentamento divino frente ao emprego negligente e incorreto dos rituais e procedimentos religiosos romanos, bem como as consequências do abandono das práticas dos antepassados.

A observação acerca da fulcral realização correta dos ritos religiosos, faz parte de uma série de *exempla* de cunho religioso dispostos ao longo de *Ab Vrbe Condita*, proeminência primeiramente observada por Wolfgang Liebeschütz (1967), em perspectiva de valorização das temáticas presentes em *Ab Vrbe Condita*. O autor destacou a proeminência de referências à religião romana na obra de Tito Lívio quando comparada a obra de outros autores latinos como Salústio e Tácito, onde há o predomínio de relatos de cunho político.

Igualmente relevante foram as constatações de Torrey James Luce (1977), que apreenderam a amplitude de temáticas e personagens na obra de Tito Lívio sob a noção das representações, concluindo que o autor latino fez uso destas para compor o passado romano que sua obra narra, tratando, portanto, de questões de sua época. Em complemento, Ana Teresa Marques Gonçalves acrescenta que *Ab Urbe Condita* constitui-se enquanto uma “instância de poder” (Gonçalves, 2002, p. 70), pois seus discursos são permeados por uma coesão sociopolítica que repercute as relações de poder em voga em seu tempo.

Ademais, em recente tese, Caroline Morato Martins pontua que a narrativa exemplar de cunho moral de Tito Lívio coincide com a legitimação do poder imperial de Otávio no século I AEC, de modo que “[...] atribui sentido, ao tempo e à sociedade do passado narrado por ele, mas que também conecta esse passado ao seu presente em uma esfera cultural ampla” (Martins, 2023, p. 117).

Ciosos da relação intrínseca entre o aparato de poder e a estrutura religiosa durante o Período Tardo-Republicano e o Principado Augustano em Roma, período ao qual Tito Lívio e sua obra pertencem, o objetivo deste trabalho é analisar o

2 Tradução nossa, no original: “*Tunc adeo fracti simul cum corpore sunt spiritus illi feroces, ut qui nihil ante ratus esset minus regium quam sacris dedere animum, repente omnibus magnis parvisque superstitionibus obnoxius degeret religionibusque etiam populum impleret. Vulgo iam homines eum statum rerum qui sub Numa rege fuerat requirentes, unam opem aegris corporibus relictam, si pax veniaque ab dis impetrata esset, credebant. Ipsum regem tradunt volentem commentarios Numae, cum ibi quaedam occulta sollemnia sacrificia Iovi Elicio facta invenisset, operaturn iis sacris se abdidisse; sed non rite initum aut curatum id sacrum esse, nee solum nullam ei oblatam caelestium speciem, sed ira Iovis sollicitati prava religione fulmine ictum cum domo conflagrassse. Tullus magna gloria belli regnavit annos duos et triginta*”.

desdobramento do domínio político-religioso através das representações de *Ab Vrbe Condita*. Dada a amplitude dessa relação dentro da obra de Tito Lívio, nosso enfoque se dará sobre a figura dos sacerdotes romanos e ofícios sacerdotais, com detalhe a menção às cerimônias religiosas arcaicas e sua ortopraxia.

Nos pautaremos, para tanto, nos cinco primeiros livros de *Ab Vrbe Condita*, que tem início no ano de 753 AEC com os mitos e lendas referentes a fundação da *urbs* e se encerram com a retomada de Roma liderada por Marco Furio Camilo após invasão gaulesa que teria ocorrido no ano 390 AEC. A escolha destes livros segue a afirmativa de Juliana Bastos Marques que, ancorando-se nas considerações de Michel Serres, verificou que a primeira pêntade de livros de *Ab Vrbe Condita* parecem ter seguido a Idade Clássica de Varro (116-27 AEC), que datou em 753 AEC a fundação da *urbs* e a invasão gaulesa à Roma em 390 AEC. Marques observou que dentro da estrutura narrativa de *Ab Vrbe Condita* o intervalo de 363 anos em questão refere-se ao período arcaico romano que compreende uma primeira fundação da cidade, haja vista que “[...] há na tradição da origem da cidade de Roma a necessidade de um padrão de violência, destruição e reconstrução de cidades até o seu estabelecimento” (Serres, 1991, *apud* Marques, 2008, p. 52).

Nesse sentido, o conjunto dos cinco primeiros livros de *Ab Vrbe Condita* aparentam constituir um arco inicial de sua obra, tratando de uma primeira fundação da cidade de Roma, questão reforçada pela existência de um segundo prefácio da obra no início do livro VI, onde Tito Lívio emprega novamente a expressão “*ab urbe condita*” (Liv. 6. 1. 1.)³ referindo-se a uma história romana “desde a fundação da cidade”. Por conseguinte, aflora o caráter “literário”⁴ da composição de Tito Lívio em seus primeiros livros, propiciando a disposição de representações e construções de um passado que atendessem ao caráter exemplar que planejou dar a sua narrativa.

Da dimensão político-religiosa de Tito Lívio e Otávio Augusto:

Ao longo da obra de Tito Lívio, são observáveis uma série de menções do autor à figura dos sacerdotes romanos e suas práticas, sendo exemplo: a substituição

3 No original: “[...] *quae ab condita urbe Roma ad captam eandem Romani sub regibus primum, consulibus deinde ac dictatoribus decemvirisque ac tribunis consularibus gessere, foris bella, domi seditiones, quinque libris exposui. [...] clariora deinceps certioraque ab secunda origine velut ab stirpibus laetius feraciusque renatae urbis gesta domi militiaeque exponentur*”.

4 Para uma compreensão mais aprofundada sobre a composição literária latina durante o Período Augustano, ver: CARDOSO, Z. A. A literatura latina - 3ª ed - São Paulo: Editora WMF Fonte, 2011.

anual dos sacerdotes devido a falecimento (Liv. 23. 21; 30. 38; 32. 7), verificação dos prodígios divinos (Liv. 7. 26; 34. 45; 39. 22), sagração de templos Liv. 4. 39; 10. 31; 36. 36), verificação de livros oraculares (Liv. 3. 10; 21. 62; 35. 9).

Práticas essas que compuseram a ampla e complexa ocupação sacerdotal conhecida durante o período republicano e o início do principado. John Scheid (2003)⁵, pontua que as ocupações sacerdotais eram empregadas no âmbito público por diferentes colégios sacerdotais responsáveis pela realização de atividades religiosas específicas. Ademais, haja vista que não se distinguiram-se atos públicos e atos religiosos, frequentemente os magistrados romanos, durante o período republicano, também ocupavam cargos sacerdotais, logo, a ocupação sacerdotal aparenta ter vinculado-se diretamente à política, por vezes sendo indissociável desta. Eric Orlin (2007) e Federico Santangelo (2013), pontuam que apesar da escassez de fontes acerca do sacerdócio romano, os sacerdotes detiveram uma ampla legitimidade e autoridade que não poderia ser alcançada por outros grupos, autoridade essa que repercutiu na literatura do período. Apontamentos reforçados pelo fato do próprio *princeps*, ter dado grande importância a suas ocupações sacerdotais, uma vez que “Suas ações político-religiosas são indissociáveis, seu principado é totalmente regido por essas implicações e diálogos entre administração pública e os serviços religiosos, e é justamente isso que endossa o seu pontificado” (Lima, 2020, p. 43).

Apesar de *Ab Vrbe Condita* não permitir uma ampla e coesa reconstituição do conjunto de práticas religiosas romanas no período a obra fornece uma importante concepção sociocultural acerca destes indivíduos na dada conjuntura político-religiosa do período, pois são caracterizadas por uma: “mediação entre a manutenção de determinada ordem e sua potencial violação [...] cujo conteúdo é sempre culturalmente definido” (Beltrão, 2013, p. 121).

Tito Lívio possivelmente deu início a composição de sua obra entre 27 e 25 AEC (Marques, 2008, p. 38). Ano em que Otávio recebe do senado o título de *Augustus* e delimita suas políticas em torno da restauração da república ao povo romano (Faverzani, 2013), após dar cabo aos conflitos civis em Roma com a vitória sob Marco Antônio e Cleópatra na batalha naval de Ácio em 31 AEC. Tendo em vista os mais de 60 anos de conflitos civis em Roma [iniciados com a Primeira Guerra Civil Romana em 88 AEC] que se encerraram com a vitória de Augusto sob seus adversários.

5 Para verificação da organização e distinção dos cargos e colégios sacerdotais romanos durante a República Romana, ver: SCHEID, J. *An Introduction to Roman Religion*. Bloomington, MN, USA: Indiana University Press, 2003.

O discurso político empregado pelo *princeps* e seus partidários fora a exaltação da *pax* estabelecida, ascendendo augusto enquanto responsável por dar cabo nos conflitos civis e pela manutenção da paz interna e externa em Roma (Campos, 2017). Em contraponto, durante os conflitos civis, desenvolveu-se entre a aristocracia romana uma série de práticas referentes à exaltação dos *Mos Maiorum*, ou seja, os costumes e práticas dos antepassados, sendo valorizados e aproveitados durante o período.⁶ Haja vista que o próprio abandono dessas práticas e costumes arcaicos, bem como da moral e religiosidade destes, parece ter sido interpretado pelos romanos do século I AEC como principal motivador dos conflitos civis deflagrados em Roma naquele período. São indício as considerações de Tito Lívio no prefácio de sua obra:

Aqui estão as questões às quais eu gostaria que cada leitor prestasse muita atenção: como eram a vida e a moral; através de quais homens e por quais políticas, em tempos de paz e de guerra, o império foi estabelecido e ampliado; depois, que ele observe como, com a gradual frouxidão da disciplina, a moral primeiro cedeu, por assim dizer, depois afundou cada vez mais, e finalmente começou a queda livre que nos trouxe ao presente, quando não podemos suportar nem nossos vícios nem seus remédios (Liv. *Praef.* 8-9).⁷

Concepções a do autor motivaram a repercussão do *mos maiorum*, compreendida por Karl-Joachim Hölkeskamp enquanto uma espécie de “gramática” do poder político, pois a compreende como dotada de “[...] dimensões simbólicas, afetivas e estéticas que, juntas, sustentam, reproduzem permanentemente e renovam a legitimidade do sistema político na “superfície” e garantem sua aceitação ao assegurar seu “significado” e sentido” (Hölkeskamp, 2011, p. 162).⁸

Complementarmente, a prática do *mos maiorum* sobretudo devido a influência ciceroniana adquiriu contornos persuasivos, haja vista o emprego da retórica em função da valorização do passado. Resultado direto dessas práticas foram os fundamentos adquiridos pela historiografia romana que, segundo Joanna Kenty, tornou-se:

6 Para mais informação acerca da concepção de *Mos aiorum* em Tito Lívio e outros autores latinos, ver: KENTY, J. *Congenital Virtue: Mos Maiorum in Cicero's Orations*. *The Classical Journal*, vol. 111, n. 4, 2016, p. 429–642.

7 Tradução nossa, no original: “*Sed haec et his similia, utcumque animadversa aut existimata erunt, haud in magno equidem ponam discrimine: ad illa mihi pro se quisque acriter intendat animum, quae vita, qui mores fuerint, per quos viros quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit; labente deinde paulatim disciplina velut desidentes primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque lapsi sint, tum ire coeperint praecipites, donec ad haec tempora quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus perventum est*”.

8 Tradução nossa, no original: “[...] *has symbolic, affective, and aesthetic dimensions that together underwrite, permanently reproduce, and renew the legitimacy of the political system on the “surface” and ensure its acceptance by assuring its “meaning” and sense*”.

[...] uma espécie de historiografia persuasiva: histórias, sejam apócrifas, lendárias ou registradas na história, são introduzidas como comparadas para o presente, a fim de ajudar o público a contextualizar e interpretar as circunstâncias em que se encontram — sempre a serviço dos objetivos persuasivos maiores do orador (Kenty, 2016, p. 456).⁹

Augusto, por sua vez, procurou aproveitar-se das práticas do *mos maiorum*, apropriando-se deste discurso ao valorizar abertamente o resgate destas práticas e costumes de modo a restaurar a república deteriorada pelos conflitos civis. Carlos Eduardo Costa Campos verifica que a partir de 29 AEC Augusto já punha em prática a restauração de templos e a restituição de cargos sacerdotais romanos arcaicos. Esses vieram associados a um amplo resgate de estátuas, cerimônias, vestimentas, rituais e procedimentos sacerdotais que foram reformulados ou mesmo recriados para serem coerentes com a presente conjuntura, sendo “valorizado e apoiado pelos cidadãos” (Campos, 2017, p. 117).

Observa-se, deste modo, a valorização das Políticas Augustanas às práticas do *mos maiorum* e o apelo religioso adquirido por suas ações, que trataram de valorizar a práticas religiosas e os próprios templos associados ao período arcaico romano. Para além do *mos maiorum* também fora muito cara às políticas augustanas a busca pela *pax deorum*. Esta pode ser delimitada enquanto “[...] o objetivo principal de todo culto oficial romano [...]” (Silva, 2019, p. 98). Uma vez que corresponderia a manutenção de paz dos romanos com seus deuses, relação essa que era perpetuada pela realização correta dos cultos e rituais romanos para “[...] para garantir a segurança e a prosperidade da comunidade” (Orlin, 2002, p. 4).

A noção de pax para os romanos se dava como uma relação de equilíbrio, muito diferente da noção contemporânea de “paz”, associada a estabilidade; ausência de conflitos ou tumultos. A *pax* para os romanos constituía uma tensa e contínua busca por equilíbrio que não apenas deveria ser mantida, mas por vezes buscada através da súplica pela misericórdia divina e ortopraxias das ações religiosas romanas (Lennon, 2014, p. 16).

Deste modo, uma vez que Otávio Augusto tenha buscado fixar seu papel enquanto restaurador da ordem, verifica-se que a manutenção da *pax deorum* para o *princeps*, fora fundamental para a constituição do poder imperial. Segundo o autor, uma ampla rede de representações circulou no período augustano exaltando sua

9 Tradução nossa, no original: “[...] a kind of persuasive historiography: stories, whether apocryphal, legendary, or recorded history, are introduced as comparanda for the present in order to help an audience contextualize and interpret the circumstances in which they find themselves — always in the service of the orator’s larger persuasive goals”..

associação com a manutenção da *pax*; sendo a principal delas a *Ara Pacis Augustae*¹⁰, símbolo máximo da intencionalidade de Augusto e seus aliados políticos de promover uma coesão social frente a devoção religiosa (Campos, 2017, p. 88-89). Essencial no resgate e restabelecimento dos cultos e cerimônias arcaicas, dado que seu abandono ao longo da República fora aproveitado por Otávio Augusto e seus partidários enquanto motivador da *ira deum* compreendida como a ira dos deuses. Esta seria fomentada pela ausência ou necessidade de estabelecimento da *pax deorum*, que deveria ser reestabelecida pelas práticas religiosas arcaicas corretamente realizadas, tornando o sacerdócio e os ofícios sacerdotais fulcrais para os propósitos políticos de Augusto.

De acordo com Luciane Munhoz de Omena e Suiany Bueno da Silva, incorporar a máxima expressão do poder religioso romano fora fundamental para a constituição do poder imperial, pois concedeu ao *princeps* poder absoluto sob o “espaço-temporal” (Omena; Silva, 2020, p. 129) da religião romana pelo qual os romanos atuavam religiosamente. Garantindo, deste modo, a intervenção direta de Augusto nos registros sacerdotais; calendário romano, direito familiar e sagrado e na reforma, sagração e construção de templos. Searas que compeliavam à autoridade sacerdotal.

Mos Maiorum e Pax Deorum: entre as representações e os usos do passado na primeira pêntade *Ab Vrbe Condita*

Transmissora destacada da conjuntura política-religiosa do período augustano, a literatura latina constitui-se como importante veículo das concepções romanas em torno do poder e da religião bem como do respaldo desses em determinados grupos daquela sociedade, fixando discursos e representações dessa articulação (Campos, 2021, p. 14). Para a compreensão das representações, empregamos aqui as considerações de Roger Chartier que as concebeu enquanto construções simbólicas e práticas sociais diretamente associadas a estrutura de poder, que produzem estratégias e práticas que atuam de modo a “[...] legitimar um projeto reformador” (Chartier, 2002, p. 17).

Ademais, o século I AEC, engloba o período de maior grau de desenvolvimento da literatura latina. Merecendo destaque a veiculação dos *exempla*, que em *Ab Vrbe Condita*, constituem composições paradigmáticas passíveis de aprovação ou repro-

10 Templo dedicado à paz augustana, para maiores detalhes, cf. BUENO, G. P. Distintos usos da monumentalidade por Augusto: breve análise comparativa entre o Mausoléu de Augusto e Ara Pacis Augustae. **Epigrafe**, São Paulo, Brasil, v. 7, n. 7, p. 131–160, 2019. DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v7i7p131-160. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epigrafe/article/view/153994>. Acesso em: 5 nov. 2024

vação que atuam de forma mutável na narrativa, sendo flexíveis a interpretações distintas em diferentes contextos de modo a “[...] [criar] repertórios que transmitem um teor exemplar” (Martins, 2023, p. 144).

A propagação dos *exempla* em *Ab Vrbe Condita*, é diretamente favorecida pelos *usos do passado*. Conceito esse esclarecido pelas considerações de Glaydson José da Silva, Renata Senna Garraffoni e Pedro Paulo Funari que o compreendem mediante a maneira como o passado foi apreendido e instrumentalizado em períodos distintos, dado que “cada momento usa o passado para sua própria época, seus interesses e circunstâncias” (Silva; Funari; Garraffoni, 2020, p. 44-45). Dimensão que vincula diretamente o passado narrado, ou neste caso, “usado”, ao presente de sua produção. Assim, por mais que *Ab Vrbe Condita* trate de narrar o passado de fundação da *urbs* sua composição alude à conjuntura do século I AEC.

Seguindo a esteira de considerações realizadas neste texto, resta analisar o desdobramento da conjuntura político-religiosa do referido período através das representações do domínio sacerdotal em *Ab Vrbe Condita*. Essa será realizada pautando-se nos termos do *mos maiorum* e da *pax deorum*, que serão correlacionados nas explanações seguintes.

No início do primeiro livro de sua obra Tito Lívio trata de narrar a mitológica disputa entre Rômulo e Remo pelo comando da cidade. A escolha, segundo Lívio, se deu pela mediação de um sacerdote *Haruspice*¹¹, encarregado de executar um ritual para verificar qual dos irmãos os deuses desejavam que governasse (Liv. 1. 6). A observação de ambos os gêmeos a prodígios divinos teria resultado, segundo Lívio, no conflito que levou Rômulo a assassinar seu irmão e fundar a cidade sob seu nome.

Na sequência do livro, Tito Lívio pontua a preocupação de Numa Pompílio¹² em manter a tradição de verificação dos prodígios divinos tal qual seu antecessor, Rômulo:

Sendo convocado a Roma, ele ordenou que, assim como Rômulo havia obedecido aos presságios augurais ao construir sua cidade e assumir o poder régio, também no seu próprio caso os deuses deveriam ser consultados. Assim, um augure (que, a partir de então, em sinal de honra, foi nomeado sacerdote do estado, permanentemente encarregado dessa função) o conduziu até a cidadela e o fez sentar-se em uma pedra, voltado para o sul. O augure sentou-se à esquerda de Numa, com a cabeça coberta, segurando em sua mão direita o bastão curvado sem nó que eles chamam de *lituus*. Então, olhando para a cidade e para o campo

11 Também referido como Áugure, vinculado ao Colégio Augural, para compreensão mais aprofundada deste cargo sacerdotal em Tito Lívio e outros autores latinos, ver: BEARD, Mary. *Cicero's "Response of the Haruspices" and the Voice of the Gods. The Journal of Roman Studies*, v. 102, 2012, p. 20-39.

12 *Numa Pompilius*, de origem sabina, foi o segundo monarca romano, segundo o relato de Tito Lívio.

além dela, ele orou aos deuses e delimitou os céus com uma linha de leste a oeste, designando como “direita” as regiões ao sul e como “esquerda” as ao norte, fixando em sua mente um ponto de referência oposto a ele e tão distante quanto seus olhos podiam alcançar. Em seguida, transferindo o bastão para sua mão esquerda e colocando a mão direita sobre a cabeça de Numa, ele pronunciou a seguinte oração: “Pai Júpiter, se é vontade dos céus que este homem, Numa Pompílio, cuja cabeça estou tocando, seja rei em Roma, mostre-nos sinais inconfundíveis dentro dos limites que tracei.” Ele então especificou os auspícios que desejava que fossem enviados, e com a aparição dos mesmos, Numa foi declarado rei e desceu da estação augural (Liv. 1. 18. 6-10)¹³.

Diferentemente de Numa Pompílio, Tulo Hostílio, seu sucessor, não teve o mesmo temor pela manutenção das práticas religiosas tradicionais, como evidenciado no início do texto. A relação entre Numa Pompílio e Tulo Hostílio¹⁴ ressalta a valorização do autor à prática do *mos maiorum*, que mantém a paz durante o reinado de Numa ao passo que lança uma pese sob Roma durante o reinado de Tulo Hostílio. O monarca, que teve sua vida ceifada por Júpiter, é utilizado como lição por Tito Lívio para tratar das consequências da desobediência à prática dos costumes legados pelos ancestrais. que apesar de se destacar no quesito bélico, abandona as práticas religiosas, sendo punido por Júpiter que ceifa sua vida com um raio, num julgamento direto de Tito Lívio à atitude negligente do monarca.

Segundo Breno Sebastiani, a preocupação de Tito Lívio em tratar de vitórias e fracassos associados à moral, evidencia sua posição aristocrática, diretamente vinculada ao *mos maiorum*, haja vista que os “[...] aristocratas representavam seu ideal como herdado, fazendo apelo frequente ao amálgama de precedentes morais e constitucionais que descreviam como *mos maiorum*” (Sebastiani, 2002, p. 308). Nesse sentido, o exemplo fornecido por Tito Lívio acerca da negligência de Tulo Hostílio

13 Tradução nossa, no original: “Accitus, sicut Romulus augurato urbe condenda regnum adeptus est, de se quoque deos consuli iussit. Inde ab augure, cui deinde honoris ergo publicum id perpetuumque sacerdotium fuit, deductus in arcem, in lapide ad meridiem versus consedit. Augur ad laevam eius capite velato sedem cepit, dextra manu baculum sine nodo aduncum tenens, quem lituum appellarunt. Inde ubi prospectu in urbem agrumque capto, deos precatus regiones ab oriente ad occasum determinavit, dexteris ad meridiem partes, laevas ad septentrionem esse dixit; signum contra, quoad longissime conspectum oculi ferebant, animo finivit; tum lituo in laevam manum translato, dextra in caput Numae imposita ita precatus est: “Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium, cuius ego caput teneo, regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines quos feci.” Tum peregit verbis auspica quae mitti vellet. Quibus missis declaratus rex Numa de templo descendit”.

14 O primeiro é exaltado por Tito Lívio pelo seu caráter justo e conhecimento amplo e devoto das práticas religiosas romanas (Liv. 1. 18), já o segundo, destacado como grande general, porém negligente com as práticas religiosas (Liv. 1. 22).

em comparação à Numa Pompílio, ressalta a posição aristocrática do autor, onde circulara a dimensão do *mos maiorum*. Por sua vez, a descrição detalhada do procedimento executado pelo Áugure após a solicitação de Numa Pompílio, ocorre em termos condizentes com o período de Tito Lívio e Augusto, haja vista a rebusques do latim empregado, bem como o detalhado ofício augural, notavelmente incompatíveis com o as condições em voga durante o período monárquico. Uma vez que possivelmente não havia entre os romanos daquele período tais níveis adornos linguísticos e litúrgicos nas práticas religiosas, haja vista as características totêmicas e pastoris da religião romana durante o período arcaico (Rüpke, 2019).

Tais fatores suscitam uma aproximação entre o relato de Lívio e as políticas augustanas, que trataram de resgatar e reformular estas práticas arcaicas. O conjunto valorização as práticas dos antepassados valorizado pelo *princeps*, encontra respaldo natural na composição de Tito Lívio, que ao tratar da história da *urbs*, estrutura um repertório de costumes legados ao período arcaico. Emulados ao longo da narrativa sob uma ótica moralizante.

Essa relação é evidenciada pela sagração de templos executada pelos líderes romanos, merecendo destaque aqui o caso do templo de Júpiter Ferétrio. Segundo Tito Lívio, este fora o primeiro templo sagrado em Roma, o autor de narrar o ritual de sagração realizado por Rômulo, após sair vitorioso de batalha contra os Sabinos:

Ele então conduziu seu exército vitorioso de volta e, sendo não apenas brilhante em seus feitos, mas também desejoso de exibi-los, ele organizou os despojos do comandante inimigo morto sobre uma estrutura, adequadamente moldada para esse fim, e, carregando-a ele mesmo, subiu ao Capitólio. Lá, ele depositou sua carga junto a um carvalho que os pastores consideravam sagrado e, ao mesmo tempo em que fazia sua oferenda, demarcou os limites de um templo para Júpiter e concedeu-lhe um título. “Júpiter Ferétrio”, disse ele, “a ti, eu, o vitorioso Rômulo, rei por direito próprio, trago a armadura de um rei e dedico um espaço sagrado dentro dos limites que acabei de delinear em minha mente, para ser um local para os despojos de honra que homens trarão para cá, seguindo meu exemplo, quando tiverem matado reis e comandantes inimigos” (Liv. 1. 10. 5-6).¹⁵

15 Tradução nossa, no original: “*Inde exercitu victore reducto, ipse, cum factis vir magnificus turn factorum cstantator haud minor, spolia duels hostium caesi suspensa fabricate ad id apte ferculo gerens in Capitolium escendit ibique ea cum ad quercum pastoribus sacram deposuisset, simul cum dono designavit templo lovis finis cognomenque addidit deo. “Iuppiter Feretri” inquit, “haec tibi victor Romulus rex regia arma fero, tempi unique his regionibus quas modo animo metatus sum dedico sedem opimis spoliis, quae regibus ducibusque hostium caesis me auctorem sequentes postert ferent”.*”

Segundo Tito Lívio tamanha fora a glória reservada ao templo que somente duas vezes na história da urbs foram-lhe dedicados espólios opimos após sua fundação por Rômulo. E é ao tratar da primeira destas dedicações que Tito Lívio retorna a tratar do primeiro templo romano.

No livro IV de *Ab Vrbe Condita*, Tito Lívio ao narrar a guerra entre romanos e os povos veientes, fidenates e faliscos. Menciona a vitória dos romanos após a notável ação do tribuno militar Aulo Cornélio Cosso, que após realizar voto aos deuses sacrificando um animal¹⁶ avançou sozinho contra o exército inimigo e com uma lança abateu o rei inimigo, dando a vitória aos romanos (Liv. 4. 19). Segundo o autor, Cosso foi o primeiro após Rômulo a dedicar os despojos de guerra à Júpiter Ferétrio, delimitando no espaço demarcado pelo monarca uma coroa de ouro de uma libra.

Contudo, segundo Tito Lívio, havia uma incongruência no cargo que Cosso ocupava quando dedicou os despojos à Júpiter:

Seguindo todos os historiadores anteriores, afirmei que Aulo Cornélio Cosso era tribuno militar quando trouxe os segundos despojos de honra para o templo de Júpiter Ferétrio. Mas, além do fato de que apenas são considerados “despojos de honra” aqueles que um comandante tomou de outro comandante, e que não reconhecemos como “comandante” senão aquele sob cujos prodígios a guerra é conduzida, as próprias palavras inscritas nos despojos desmentem tanto o relato deles quanto o meu e mostram que Cosso os capturou como cônsul. Tendo ouvido dos lábios de Augusto César, o fundador ou restaurador de todos os templos, que ele havia entrado no santuário de Júpiter Ferétrio, que ele restaurou quando estava deteriorado pelo tempo, e ele mesmo lido a inscrição na couraça de linho, considere que seria quase sacrilégio privar Cosso de tal testemunho de seus despojos, vindo de César, o restaurador daquele mesmo templo (Liv. 4. 20. 5-8).¹⁷

16 Investido de poder sacerdotal, enquanto agente do *sacrificium*. Para maior compreensão acerca da concepção de sacerdote público, ver: SILVA, S. B. Os *prodigia* e a *pax deorum*: uma análise da *supplicatio* expiatória em *Ab vrbe condita libri* de Tito Lívio (século I aC). 2019. (tese de doutorado), Faculdade de História (FH), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFFG-2_341feec2e7ed37ba7a79d4011b2532cd. Acesso em: 20 out. 2024.

17 Tradução nossa, no original: “*Omnes ante me auctores secutus, A. Corneliū Cossum tribunum militum secunda spolia opima Iovis Feretrii templo intulisse exposui; ceterum, praeterquam quod ea rite opima spolia habentur quae dux duci detraxcit, nee ducem novimus nisi cuius auspicio bellum geritur, titulus ipse spoliis inscriptus illos meque arguit consulem ea Cossum cepisse. Hoc ego cum Augustum Caesarem, templorum omnium conditorem aut restitutorem, ingressum aedem Feretrii Iovis, quam vetustate dilapsam refecit, se ipsum in thorace linteo scriptum legisse audissem, prope sacrilegium ratus sum Cosso spoliū suorum Caesarem, ipsius templi auctorem, subtrahere testem*”.

Com base no relato supracitado, verifica-se através das considerações de Tito Lívio a importância dada ao *mos maiorum* no respeito à tradição legada por Rômulo, sendo fulcral a realização dos despojos dos mesmos termos realizados pelo monarca. Ademais, aqui o autor menciona diretamente Otávio Augusto, referindo-se a ele como “Augusto César”, o qual atribui a função de fundador ou restaurador de todos os templos romanos, passagem que fornece indicativo do contato de Tito Lívio com o programa de reforma de templos realizado por Augusto bem como a consulta do historiador ao próprio *princeps* acerca das práticas arcaicas, fulcrais para as restaurações promovidas pelas Políticas Augustanas.

Associada a valorização das práticas do *mos maiorum* aqui evidenciadas, surge a *pax deum*, haja vista que constituía o objetivo de todas as práticas religiosas romanas. Fazendo proveito da questão debatida por Tito Lívio do cargo ocupado por Aulo Cornélio Cosso, observa-se, segundo o relato do autor, que os romanos só reconheciam como comandante aqueles que conduziam a guerra sob seus próprios “auspícios”. Os auspícios, por sua vez, eram expiados pelas práticas sacerdotais, tida como responsáveis pela verificação da vontade divina para com aqueles que exercessem o poder em Roma.

Suiany Bueno Silva pontua que os prodígios “eram geralmente avisos de perigo iminente” (2019, p. 99). Assim os sacerdotes romanos procuravam manter a *pax deum* através das expiações, rituais e práticas religiosas diversas, evitando deste modo o prodígio verificado. Em contraponto, procurava-se evitar a *Ira Deum*, que segundo Silva, correspondem à ausência da *pax deum*, motivada por um erro humano nas práticas sacerdotais ou o abandono destas.

A menção à verificação dos prodígios é salutar ao longo da primeira pêntade de *Ab Vrbe Condita*. Sendo esta observada em distintos contextos da sociedade romana, diante desta abundância é fundamental pontuar que *Ab Vrbe Condita* não permite a confecção de uma sistematização linear e estatística dos auspícios públicos. Haja vista seu caráter múltiplo, podendo-se duvidar até mesmo que tenha existido de fato um critério rigoroso para a expiação.

Tendo em vista o objetivo que rege o presente texto, não trataremos de abordar os prodígios de acordo com seus grupos gerais ou os detalhes específicos de sua realização¹⁸, trataremos, por sua vez, de analisar a dimensão da *pax deum* com base em sua correlação com a estrutura de poder e sua exemplaridade.

18 Para informações detalhadas acerca dos grupos gerais de auspícios, ver: CHALUPA, A. *The religio-political change in the reign of Augustus: the disappearance of public prodigies*. *Graeco-Latina Brunensia*. V.17(2), 2012, p.57-58.

Dando sequência, na primeira pêntade da obra titoliviana, a dimensão da *pax deum* é primeiramente perceptível em sua ausência, que dado o cunho moral da obra, se manifesta nos exemplos de punição divina (*ira deum*) diante da realização incorreta ou não realização dos ofícios sacerdotais. Nos termos em que Lívio descreve a morte de Tulo Hostílio.¹⁹ Destaca-se nas menções à manutenção da *pax deorum* a morte ou doença como castigo pela negligência religiosa. Como no caso da visão de Tito Latínio na ocasião da realização dos jogos romanos:

Ele sonhou que Júpiter disse que o dançarino principal dos jogos não tinha lhe agradado; que, a menos que houvesse uma repetição suntuosa do festival, a Cidade estaria em perigo; e que Latínio deveria comunicar isso aos cônsules. Embora a consciência do homem não estivesse totalmente tranquila, o temor que sentia diante da majestade dos magistrados era muito grande; ele tinha medo de se tornar motivo de chacota. Pesado foi o preço que ele pagou por sua hesitação, pois, poucos dias depois, ele perdeu seu filho. Para que nenhuma incerteza permanecesse na mente do infeliz homem quanto à causa de sua calamidade, a mesma aparição apareceu novamente em seus sonhos e perguntou-lhe se ele achava que já havia sido suficientemente retribuído por ignorar os deuses; pois uma retribuição ainda maior o aguardava caso não fosse rapidamente informar os cônsules. Isso trouxe a questão mais próxima. Mesmo assim, ele continuou adiando sua ida, até que um ataque violento de doença o derrubou subitamente. Então, finalmente, a ira dos deuses lhe ensinou a sabedoria (Liv. 2. 36. 2-6).²⁰

No excerto acima, Tito Lívio estabelece a *Ira Deum* como resultado direto das ações humanas, sendo a hesitação do plebeu Tito Latínio a justificativa para a ação divina encolerizada. Além disso, observa-se que mesmo tratando de um indivíduo [Latínio] o enfoque da passagem recai sob os períodos que poderiam recair sob a República Romana, fator diretamente vinculado ao caráter essencialmente público das expiações e da religião romana de modo geral (Silva, 2019, p. 146). Visando garantir o sucesso da pária romana pela *pax deorum* estabelecida.

19 Conferir primeira página deste trabalho.

20 Tradução nossa, no original: “Haud ita multo post T. Latinio, de plebe homini, somnium fuit; visus Iuppiter dicere sibi ludis praesultatorem displicuisse; nisi magnifice instaurarentur ei ludi, periculum urbi fore; iret, ea consulibus nuntiaret. Quamquam haud sane liber erat reliquione animus, verecundia tamen maiestatis magistratuum timorque l'icit, ne in ora hominum pro ludibrio abiret. Magno illi ea cunctatio stetit; filium namque intra paucos dies amisit. Cuius repentinae cladis ne causa dubia esset, aegro animi eadem illa in somnis obversata species visa est rogi tate, sat in magnam spreti numinis haberet mercedem; maiorem instare, ni eat propere ac nuntiet consulibus. lam praesentior res erat. Cunctantem tamen ac prolatantem ingens vis morbi adorta est debilitate subita. Tunc enimvero deorum ira admonuit”.

Em outra passagem, Tito Lívio relata que:

Naquele ano [430 AEC] uma seca causou grande sofrimento a Roma. Não apenas os céus forneceram pouca chuva, mas a própria terra também estava deficiente em umidade natural e mal conseguia abastecer os rios perenes. Em alguns casos, a falha das fontes fez com que nascentes e riachos secos fossem margeados por gado morrendo de sede; outros foram levados por uma sarna, e suas doenças foram transmitidas aos homens pelo contato. A princípio, atacaram pessoas do campo e escravos; depois, a Cidade foi infectada. E não apenas os corpos dos homens foram atingidos pela praga, mas uma horda de superstições, em sua maioria estrangeiras, tomou posse de suas mentes, à medida que a classe de homens que lucra com almas dominadas pela superstição introduziu ritos sacrificiais estrangeiros em suas casas, fingindo ser videntes; até que a vergonha pública finalmente atingiu os principais cidadãos, ao verem em cada rua e capela sacrifícios exóticos e desconhecidos sendo oferecidos para apaziguar a ira dos céus. Os edis foram então encarregados de garantir que apenas os deuses romanos fossem adorados, e somente da forma ancestral (Liv. 4. 30. 7-11).²¹

Novamente os auspícios apresentados pelo autor assumem contornos dramáticos, alertando para um desastre que progressivamente se aproxima. Primeiramente atesta a “seca”, principiada pela falta de chuva, resultando no déficit em umidade do solo que por sua vez tornou perene as fontes que alimentavam o gado, que passaram a morrer de sede. Posteriormente os homens são acometidos por uma praga que desemboca no pior dos prodígios, a prática de ritos estrangeiros. A sequência de eventos narrados na passagem caminham para um desastre iminente, recorrentemente apontando para a necessidade da *pax deorum*, haja vista que a *ira* divina se manifestava. O trecho acima evidencia característica da narrativa de Tito Lívio observada por Susan Satterfield (2015) que afirma que os prodígios eram compreendidos enquanto indicativos da necessidade da *pax deorum* com os deuses. No caso em questão a ameaça torna-se ainda maior diante da realização de práticas estrangeiras para aplacar a cólera

21 Tradução nossa, no original: “*Siccitate eo anno plurimum laboratum est, nec caelestes modo defuerunt aquae sed terra quoque ingenito humore egens vix ad perennes sufficit amnes. Defectus alibi aquarum circa torridos fontes rivosque stragem siti pecorum momentum dedit; scabie alia absumpta; volgatique contactu in homines morbi. Et primo in agrestes ingruebant servitiaque; urbs deinde impletur. Nec corpora modo affecta tabo, sed animos quoque multiplex religio et pleraque externa invasit, novos ritus sacrificandi vaticinando inferentibus in domos, quibus quaestui sunt capti superstitione animi, donec publicus iam pudor ad primores civitatis pervenit cernentes in omnibus vicis sacellisque peregrina atque insolita piacula pacis deum exposcendae. Datum inde negotium aedilibus ut animadverterent ne qui nisi Romani di neu quo alio more quam patrio colerentur*”.

divina, medidas essas que se circunscrevem como uma ruptura com o *mos maiorum*, sendo a peste solucionada apenas com a realização dos ritos romanos ancestrais, decretados pelos edis.

Considerações finais

Destarte, retomando as ponderações aqui realizadas, observa-se a disposição de *exemplas* fornecidos pela narrativa de *Ab Vrbe Condita*. Estes, associados ao alto nível de composição literária e retórica de Tito Lívio, fornecem repertórios de ações religiosas alocadas na representação de um passado romano arcaico.

O vínculo entre o poder e a religião, evidencia-se na tênue e, por vezes inexistente distinção entre monarcas, magistrados e sacerdotes propriamente ditos. Haja vista o caráter público das práticas religiosas, preocupadas com o bem-estar da *urbs*. A intrínseca relação entre a estrutura religiosa e o poder exibida na obra do historiador latino. Remete diretamente à conjuntura de transição entre a República e o Principado e por sua vez, trata de forma aproximada às *Políticas* Augustanas as noções romanas de *mos maiorum* e *pax deorum*.

Tendo em vista o apelo de Augusto a retomada dos costumes e ritos sacrificais arcaicos romanos, além dos próprios cargos sacerdotais e sua ampla aparição na primeira pêntade de *Ab Vrbe Condita*, verifica-se, no mínimo que Otávio e Augusto partilharam das mesmas concepções de uma República desgastada pelos conflitos civis que por sua vez foram deflagrados pelo relaxamento dos costumes antigos. Por outro lado, cientes da apropriação de Augusto e seus partidários dessas concepções, verifica-se também, haja vista o contato entre Tito Lívio e Augusto atestado pelo próprio autor, a possibilidade do contato de Lívio com as reformulações dessas práticas promovidas por Augusto.

Não procuramos desqualificar o atestado trabalho historiográfico de Tito Lívio, que tratou de consultar historiadores que o precederam e até mesmo comparar de forma crítica a versão por eles narrada. Mas sim, sondar os pontos de correlação entre as estruturas narrativas e persuasivas de sua *Ab Vrbe Condita* com as medidas do período augustano no âmbito político-religioso. No que toca ao âmbito que nos ocupamos aqui, percebe-se que *Ab Vrbe Condita* compõe um passado vinculado ao presente de sua produção e passivo de apropriação pelas políticas do *princeps* que compartilharam da exaltação do *mos maiorum* e do estabelecimento da ordem e da paz por meio da *pax deorum*.

Referências

Fontes

- LIVY. *The History of Rome I*. Books I and II. Translation and notes by B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- LIVY. *The History of Rome II*. Books III and IV. Translation and notes by B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1922.
- LIVY. *The History of Rome III*. Books V, VI and VII. Translation and notes by B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

Bibliografia

- BEARD, M. *Cicero's "Response of the Haruspices" and the Voice of the Gods. The Journal of Roman Studies*, v. 102, 2012, p. 20-39.
- BELTRÃO, C. R. Religião, Gênero e Sociedade: Ordem romana, ordem sagrada. *Maracanan*. Janeiro | Dezembro 2013. p. 117-134
- BUENO, G. P. *Distintos usos da monumentalidade por Augusto: breve análise comparativa entre o Mausoléu de Augusto e Ara Pacis Augustae*. Epígrafe, São Paulo, Brasil, v. 7, n. 7, p. 131–160, 2019. DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v7i7p131-160. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epigrafe/article/view/153994>. Acesso em: 5 nov. 2024.
- CAMPOS, C. E. C. *Otávio Augusto e as suas redes político-religiosas nos quattuor amplissima collegia sacerdotum romanorum (29 AEC – 14 EC)*. 2017. 396f. (Tese de doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2017. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UERJ_41d4df79fc0835bb48dc1ff0d91ee465. Acesso em 26 out. 2024.
- CHALUPA, A. The religio-political change in the reign of Augustus: the disappearance of public prodigies. *Graeco-Latina Brunensia*. V.17(2), 2012, p.57-58.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2 ed. Lisboa: Difusão Editorial, 2002.
- FAVERSANI, F. Entre a República e o Império: apontamentos sobre a amplitude desta fronteira. São Paulo: *Mare Nostrum*, vol. 4, n. 4, 2013, p. 146-152.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala*. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001282103>. Acesso em: 06 nov. 2024.

- HÖLKESKAMP, Karl-Joachim. The Roman Republic as Theatre of Power: The Consuls as Leading Actors. In: BECK, H. *et. al.* (Ed.). *Consuls and Res Publica: Holding High Office in the Roman Republic*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011. p. 161-181.
- KENTY, J. Congenital Virtue: Mos Maiorum in Cicero's Orations. *The Classical Journal*. Vol. 111, n. 4, 2016, p. 429-62.
- LENNON, J. J. *Pollution and Religion in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 16.
- LIEBESCHUETZ, W. The religious position of Livy's History. *The Journal of Roman Studies*, v. 57, n. 1-2, 1967, p. 45-55. DOI: <https://doi.org/10.2307/299342>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/299342>. Acesso em: 02 out. 2024.
- LIMA, A. S. O PONTIFEX MAXIMUS: A REPRESENTATIVIDADE DIVINA ENTRE O POLÍTICO E O RELIGIOSO NO PRINCIPADO AUGUSTANO. *Revista Magistro*, [S. l.], v. 2, n. 22, 2020, p. 38-54.
- LUCE, T. J. *Livy: The composition of his history*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- MARQUES, J. B. *Tradição e renovação da identidade romana em Tito Lívio e Tácito*. São Paulo, 2008. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.8.2008.tde-03062008-153929>. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-03062008-153929/en.php>. Acesso em 02 out. 2024.
- MORATO, C. M. *Exempla e Memoria: a construção de um repertório de personagens femininas em Tito Lívio e Tácito*. 2023. 243 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2023. Disponível em: <http://www.repositorio.ufop.br/jspui/handle/123456789/18115>. Acesso em: 02 out. 2024.
- OMENA, L. M.; SILVA, S. B. O Pontifex Maximus: uma leitura acerca do pontificado máximo de augusto (século I ac). Ano 24 Volume 24 Número 2, 2020, p. 124-41.
- ORLIN, E. *Temples, religion, and politics in the Roman Republic*. Boston: Brill Academic Publishers, 2002.
- ORLIN, Eric. Urban religion in the Middle and Late Republic. In: RUPKE, J. *A Companion to Roman religion*. Blackwell companions to the ancient world. Oxford, England: Blackwell, 2007. p. 58-71.

- RUPKE, J. *On Roman religion: Lived religion and the individual in ancient Rome*. Ithaca, NY, USA: Cornell University Press, 2019.
- SANTANGELO, F. Priestly “Auctoritas” in the Roman Republic. *The Classical Quarterly*, vol. 63, n. 2, 2013, p.761-2. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/43906003>. Acesso em 02 out. 2024.
- SATTERFIELD, S. PRODIGIES, THE PAX DEUM AND THE IRA DEUM. *The Classical Journal*. vol. 110, n. 4, 2015, p. 431-45. Disponível em: <https://doi.org/10.5184/classicalj.110.4.0431>. Acesso em: 20 out. 2024.
- SCHEID, J. *An Introduction to Roman Religion*. Bloomington, MN, USA: Indiana University Press, 2003.
- SEBASTIANI, B. B. *Tito Lívio e Cipião Africano: a construção da personagem histórica*. 2002. 169f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, letras e ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001236654>. Acesso em 20 out. 2024.
- SERRES, M. *Rome: the Book of Foundations*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- SILVA, G. J.; FUNARI, P. P.; GARRAFFONI, R. S. *Recepções da Antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira*. Revista Brasileira de História, v. 40, n. 84, 2020. p. 44-5.
- SILVA, S. B. *Os prodígia e a pax deorum: uma análise da supplicatio expiatória em Ab vrbe condita libri de Tito Lívio (século I aC)*. 2019. (tese de doutorado), Faculdade de História (FH), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFG-2_341feec2e7ed37ba7a79d4011b-2532cd. Acesso em: 20 out. 2024.

Rainhas africanas: o poder feminino na Idade Antiga

Brunno Soares da Cruz Barbosa¹

Alanna Vanessa Mendes Moreira²

Introdução

As sociedades nascentes da antiguidade oriental africana possuíam formas de organização política, social e econômica singulares, bem como uma divisão sexual do trabalho em cada uma delas.

Os egípcios viam em suas funções diárias a presença dos deuses, os quais eram motores fundamentais de suas existências. Assim, o faraó era enxergado como representante das divindades, legitimado e escolhido pelos deuses. Sua importância era incalculável e seu poder, inquestionável. “O faraó, [...] era encarado como descendente do deus criador, sendo assim, herdeiro do cosmo completo e o grande responsável por impedir o estabelecimento do caos que no início dos tempos foi expulso para os limites do mundo organizado do qual o Egito era o centro” (SOUSA, 2013, p. 3).

Dessa forma, para os egípcios tudo seguia uma ordem e um equilíbrio, aos quais eram personificados por Maat, deusa responsável por essas qualidades. Tendo isto em mente, era comum à população que o homem fosse o responsável pelo trono e que as mulheres fossem vistas como sua complementar, naturalizada através dos mitos religiosos.

1 Graduado em História e Mestrando do PPG Territórios e Expressões Culturais do Cerrado pela Universidade Estadual de Goiás. E-mail: brunno Soares150@gmail.com

2 Graduada do Curso de História pela Universidade Estadual de Goiás. E-mail: mendessonia1234@gmail.com

Faz-se necessário também apresentar a respeito das relações de poder do Império Cuxíta. Situado na região da Núbia, data do Século IX a.C. tendo contato direto com o Egito, o que contribuiu para que houvesse um sincretismo cultural entre os dois povos. Um exemplo disso são os simbolismos de poder adaptados pelos cuxitas

Em seu comportamento geral, suas roupas e atitudes, os soberanos da XXV dinastia copiaram os faraós do Egito que os precederam e de quem afirmam ser sucessores, se não descendentes. O estilo de seus monumentos é tipicamente faraônico. (SILVÉRIO, 2013, p. 200)

De modo geral, no Império Cuxe, as figuras femininas não participantes da monarquia se restringiam às atividades domésticas, com o comando militar ficando sobre função dos homens. Segundo Phillips (2016), as práticas domésticas das mulheres cuxitas eram cozinhar, produzir cerâmicas de armazenamento, ordenhar o leite, coletar água e produzir tecidos, conforme apontam alguns teares encontrados em casas da região. Os papéis da mulher auxiliavam na economia dos cuxitas, visto que segundo Schellinger (2017), eles se baseavam na pequena agricultura e criação de gado, além de pequenas trocas comerciais com outros povos da região. De fato, era normal que as divisões de trabalho, na antiguidade, se dessem a partir do sexo, tal como ocorria em diversas outras sociedades na antiguidade, como no próprio Egito antigo.

Assim, como ocorria com as cuxitas, no Egito a mulher comum se destinava aos trabalhos relacionados a gerar e cuidar - o que não significa que elas fossem desmerecidas, uma vez que a descendência da família era dada pela mãe, como garante Gralha (2012) - enquanto os homens ficavam encarregados dos assuntos vividos do lado de fora das casas.

Nos relevos e pinturas analisados, a referência às mulheres, tanto na literatura como na representação artística, relata o universo feminino em seus afazeres domésticos como a tecelagem de linho, o artesanato, a preparação de cerveja e de pão, bem como nos trabalhos do campo. Elas também foram representadas como carregadoras de oferendas nas procissões e como “carpideiras”, cujas lamentações acompanhavam a dor da família durante o processo fúnebre. (PRATAS, 2011, p. 160)

O tratamento das mulheres atuantes do poder monárquico do Império Cuxe era diferente, como se acentua pelos túmulos. De acordo com Phillips (2016), era possível distinguir as camadas sociais das mulheres núbias através da qualidade dos túmulos. Ainda sobre os cemitérios, o autor afirma que “Women were buried in the same cemeteries and with the same grave types as men (Adams 2004: 118), suggesting

(at a minimum) that they were not segregated in death. (PHILLIPS, 2016, p. 285³). Durante o período napatano, algumas rainhas possuíam enterros semelhantes aos Reis, possuindo túmulos no cemitério sagrado em Napata, conforme afirma Reisner:

During the earlier period that of the Napatan kings of Ethiopia, the queens of the direct blood royal had always enjoyed great consideration during the reigns of their sons and received especially costly burial as queen-mothers. Aspalta mentions his mother in all his known stelae set up at Barkal, and on one he gives her ancestry in the female line through five queens. But none of the great queen-mothers of this older period was buried in the cemetery or with kingly honors, and I suspect that none of them approached in power the five great queens of Meroe buried in N. Cem. (REISNER, 1922, p. 194)⁴

Também na realeza egípcia as características entre as classes sociais eram um pouco diferenciadas. As mulheres da elite possuíam um papel político e religioso considerável. “A noção de realeza feminina era complementar a desempenhada pelo rei” (SOUSA, 2013, p7). Essa importância notava-se muitas vezes em rituais religiosos, tendo como um notável título “esposa do deus Amon”, além de seu título corriqueiro de “esposa do Rei”, uma vez que os egípcios não possuíam uma palavra que equivalesse a rainha.

Era no meio desses dois contextos sociais, políticos e religiosos que viviam a rainha egípcia Hatshepsut e as Candaces cuxitas Amanirenas e Amanishakheto.

Uma rainha em trono de rei

A rainha Hatshepsut pertenceu a XVIII dinastia e foi filha do faraó Tutmés I, militar sem linhagem real, e sua grande esposa real, Amósis, princesa de sangue nobre. Este cenário se contrapunha a realidade de seu meio irmão Tutmés II que, apesar de também ser filho do faraó, tinha por mãe uma esposa secundária, e não

3 “As mulheres eram enterradas nos mesmos cemitérios e com os mesmos tipos de túmulos que os homens, o que sugere (no mínimo) que elas não eram segregadas na morte” (PHILLIPS, 2016, p. 285, tradução própria).

4 Durante o período anterior, o dos reis napatanos da Etiópia, as rainhas de sangue real direto sempre gozaram de grande consideração durante os reinados de seus filhos e receberam funerais especialmente caros como rainhas-mães. Aspalta menciona sua mãe em todas as suas estelas conhecidas instaladas em Barkal, e em uma delas ele dá sua ascendência na linha feminina através de cinco rainhas e nenhuma das grandes rainhas-mães deste período mais antigo foi queimada no cemitério ou com honras reais, e suspeito que nenhuma delas se aproximou em poder das cinco grandes rainhas de Méroe queimadas no cemitério de Napata (REISNER, 1922, p.194, tradução própria)

a rainha. Todavia tal situação não o impossibilitava de assumir o trono. Seguindo um costume da época, os dois irmãos se casam e Tutmés II assume o trono logo após o pai, tornando-se o então faraó. Gralha (2012) assegura que o casamento consanguíneo era realizado para assegurar a perpetuação da linhagem divina (o que mantinha uma genealogia pura): “Assim, todo monarca deveria nascer de uma rainha ou legitimar-se pelo casamento do pretendente ao trono com um membro da família real do sexo feminino”. (GRALHA, 2012, p. 191)

Enquanto rainha, carregou os títulos comuns a seu cargo de esposa do rei e do deus Amon, sendo também responsável por atuar em rituais religiosos, porém não exerceu grande poder além disso. Entretanto seu reinado dura pouco e o faraó morre prematuramente, sem que tivesse tido um filho com sua grande esposa (apenas uma menina de nome Neferura).

Assim sendo, cabe a seu filho Tutmés III, fruto do faraó com uma concubina, assumir o posto, agora vago. Mas sua pouca idade era um problema a ser solucionado. Desse modo cabe a Hatshepsut atuar como regente até que o menino tenha idade suficiente.

Durante seu período de regência controlou todos os mecanismos de governo, inclusive escolhendo pessoalmente seus funcionários mais próximos. Depois de sete anos como regente, teria começado a utilizar-se de elementos faraônicos. Segundo Robins (1996), Hatshepsut sabia que a cada ano em que Tutmés III crescia, mais perto ela estava de deixar o poder. Todavia no Egito havia um sistema no qual permitia que dois reis governassem juntos. Aproveitando-se dessa brecha, Hatshepsut pôde coroar-se faraó ao mesmo tempo em que Tutmés III era o herdeiro do trono. Sua coroação ocorreu em Heliópolis, de onde partiu para uma caminhada ritualística por todo o Egito, em seguida recebeu o cedro, a coroa e as roupas próprias de sua função.

Para legitimar este feito e torna-lo aceitável aos olhos da população – uma vez que uma mulher no trono era vista como contrário a Maat – Hatshepsut criou a ideia de sua teogamia (nome dado ao ato de nascer de um deus). Portanto “en el momento del himeneo de sus progenitores humanos, el dios Amón, que deseaba sentar a su heredero terrestre sobre el trono de Egipto, sustituyó al faraón, el esposo mortal”⁵ (NOBLECOURT, 1999, p. 131-132). Com a criação do mito divino, ela pode assegurar o seu direito ao trono, pois havia declarado que era descendente direto dos deuses, e que, portanto, seu reinado era a vontade divina.

5 “No momento da consumação de seus progenitores humanos, o deus Amón, que desejava sentar o seu herdeiro terrestre sobre o trono do Egito, substituiu o faraó, o esposo mortal.” (NOBLECOURT, 1999, p. 131-132, tradução própria)

O fato de ser mulher e responsável por manter uma linhagem ligada aos deuses pode ter colaborado com sua aceitação (FRONZA, 2019, p. 125). Após sua coroação, a nova faraó teria escolhido como nome de trono Maatkare, que significa Maat é a essência (ka) do deus sol Ré.

Pouco tempo depois, a agora faraó irá erguer um par de obeliscos no templo de Karnac. Apesar de ser responsável por outras construções (como o Templo de Pakhet e a Capela Vermelha), além de reformar vários outros (como o Templo de Amón), estes eram fonte de admiração da rainha, uma vez que esta se orgulhava muito de tê-los erguido para Âmon-Rá (BAKR, 2010, p. 57). Anos mais tarde, um segundo par de obeliscos em Karnak serão erguidos no intuito de fixar a ocasião do ritual de renascimento e renovação realizado por ela durante seu jubileu (SOUSA, 2013, p11).

Era comum que, por ser um Império teocrático onde o faraó se reafirmava como um deus, o rei se identificasse como o Hórus, portanto, seguindo a este costume, Hatshepsut irá identificar-se como o Hórus feminino.

Live the female Horus (lost part of inscription) daughter of Amon-Re, his favorite, his only one, who exists by him, the splendid part of the All-Lord, whose beauty the spirits of Heliopolis fashioned; who hath taken the land like Irsu,f whom he hath created to wear his diadem, who exists like Kheprig , who shines with crowns like “Him-of-the-horizon,” the pure egg, excellent seed, whom the two Sorceressesh reared, whom Amon himself caused to appear upon his hrone in Hermonthis, whom he chose to protect Egypt, to rdefendl the people; the female Horus, avengeress of her father, the oldest (daughter) of the “Bull-of-his-Mother, whom Re begat to make for himself excellent seed upon earth for the well-being of the people; his living portrait, King of Upper and Lower Egypt, Makere (Hatshepsut), the electrum of kings. (BRESTEAD, James Henry, 1906, p.130-131)⁶

Tal atitude podia ter por intensão demonstrar a todos que ela estava em caráter de igualdade aos demais faraós que existiram, não havendo, portanto, diferença na sua forma de exercer o poder. Também fará uso de outro atributo masculino em seu reinado: as vestimentas. Em diversas representações podemos vê-la utilizando

6 Viva a Hórus feminina (parte perdida da inscrição) filha de Amon-Re, seu favorito, seu único, que existe por ele, a parte esplêndida do Senhor Todo-Poderoso, cuja beleza os espíritos de Heliópolis moldaram; que tomou a terra como Irsu, a quem ele criou para usar sua coroa, que existe como Kheprig, que brilha com coroas como “Ele-do-horizonte”, o ovo puro, semente excelente, que as duas Feiticeiras criaram , a quem o próprio Amon fez aparecer em seu trono em Hermonthis, a quem ele escolheu para proteger o Egito, para defender o povo; a Hórus feminina, vingadora de seu pai, a (filha) mais velha do “Touro-de-sua-Mãe”, a quem Ré gerou para fazer para si uma excelente semente na terra para o bem-estar do povo; seu retrato vivo, Rei do Alto e Baixo Egito, Makere (Hatshepsut), o electrum dos reis” ((BRESTEAD, James Henry, 1906, p.130-131)

elementos comuns aos faraós masculinos (figura 1). Para Sousa (2010) tal situação ocorria por motivos ligados a necessidade de se reafirmar como faraó legítima, uma vez que muitos podiam vê-la como uma intrusa no trono pertencente a Tutmés III.

Figura 1 – Estatuas de Hatshepsut



Fonte: <https://viajesporegipto.com/fotografias/estatuas-deir-bahari.htm>

Uma outra questão relevante de seu reinado é a ascensão de Neferura, que foi encarregada por sua mãe de carregar os títulos que eram dados a rainha. Ainda que não tenha tido muito destaque no reinado de seu pai, Hatshepsut irá menciona-la várias vezes. Diversos escaravéis foram encontrados carregando o seu nome, e a quantidade excede a de muitas outras princesas e até mesmo rainhas. Robins (1996) alega que a importância dada a Neferura está relacionado ao fato de sua mãe ocupar um cargo dado aos homens, portanto impedindo-a de carregar os títulos femininos. Assim coube a sua filha este papel. Esta ação seria uma forma também de não deixar brechas em seu reinado, uma vez que em diversos rituais e festas corriqueiras precisavam da presença da esposa do deus.

Apesar de não ter sido a primeira mulher no posto de faraó, uma vez que esta situação já havia se repetido por duas vezes antes de Hatshepsut, seu reinado impressiona pelos feitos marcantes que foram deixados para a posteridade, fato que

a fez ser um dos faraós mais conhecidos do Novo Império, juntamente com figuras emblemáticas como Ramsés II: “as duas décadas do pacífico reinado de Hatshepsut foram prósperas para o Egito. A rainha dedicou-se principalmente aos negócios internos e à edificação de grandes obras” (BAKR, 2010, p. 57).

Um de seus maiores feitos, responsável por demonstrar a grandiosidade e o poderio de seu reinado foi o templo de Deir el-Bahri. Localizado na margem ocidental do Rio Nilo e projetado pelo arquiteto Senenmut, “o templo de Hatshepsut foi construído para honrar e manter a memória da faraó, erigido em um local sagrado da deusa Háthor, próximo ao templo de Montuhotep, faraó da XI dinastia” (CRUZ, 2021, p. 3). O templo possui três terraços e uma parte escavada na rocha e a outra para o exterior, além de uma série de estatuas representando a faraó em trejeitos masculinos. Em suas paredes também pode-se achar a importante expedição promovida a Punt: “esta expedición [...] fue el hecho más destacado de una política exterior que se limito a la explotación de las minas del Uadi Maghara em el Sinaí y a expedición militar em Nubia, donde la reina reemplazó al virrey Seni, colocado por Thutmosis II, por um personaje llamado Inebni. A la reina la asisten también, entre otros, el tesorero Djehuty (TT 110)⁷, el mayordomo jefe y ya veterano Amenhotep (TT 73)^{8,9} (GRIMAL, 1996, p. 230). A maior parte das referências que continha no local sobre Hatshepsut foi destruída por Tutmés III, sobrando apenas vestígios que colaboram com sua memória.

Independente de toda tentativa para assegurar o poder e o trono, sua popularidade pode ser questionada, uma vez que a ordem natural do Egito exigia um trono ocupado por um homem. Não podemos nos esquecer que Tutmés III se reafirmava como faraó a cada momento que passava, além de ser um militar muito reconhecido. O desenho de Hatshepsut em posição sexual com Senenmut - arquiteto da XVIII dinastia e possível amante da rainha - nos demonstra uma provável insatisfação em torno dela, onde essa ilustração podia ter o intuito de, além de desrespeita-la, invalidar seu reinado.

A precedência criada por ela poderia abrir uma brecha para que situações similares ocorressem novamente com uma maior frequência. Os sacerdotes também serão, em todo o Egito Antigo, mas especialmente no Novo Império, um grupo forte

7 Área de tumbas de Khokha, TT 110- Tumba de Djehouty, Luxor, Cisjordânia.

8 Área de tumba pertencente a Amenhotep, TT-73.

9 “Esta expedição [...] foi o feito mais destacado de uma política exterior que se limitou a exploração das minas de Uadi Maghara no Sinaí e a expedição militar em Nubia, onde a rainha substituiu o vice-rei Seni, colocado por Tutmés II, por um personagem chamado Inebni. A rainha também é auxiliada, entre outros, pelo tesoureiro Djehuty (TT 110), pelo mordomo-chefe e veterano Amenhotep (TT 73) “ (GRIMAL, 1996, p. 230, tradução própria)

e importante. Talvez isso tenha sido um fator relevante para o questionamento de sua autoridade, já que a mudança de poder de um homem para uma mulher interfere no conceito de Maat, importante ponto religioso e social, que, como vimos, regia a vida dos egípcios, garantindo que tudo funcione na perfeição herdada pelos deuses.

Possivelmente Hatshepsut teria governado o Egito, em um período de prosperidade, por cerca de vinte anos. Porém, inesperadamente, a rainha desaparece das fontes históricas. Mesmo não havendo registros que indicam sua sucessão, abdicação ou morte, sabemos que Tutmés III passa a reinar exclusivamente e é responsável por tentar apaga-la das fontes, tais como as escritas em templos e obeliscos (figura 2).

Figura 2- A rainha Hatshepsut entre o deus Hórus e o deus Thoth, relevo pintado, salão da Capela Vermelha de Hatshepsut, complexo do templo de Karnak.



Fonte: [https://www.meisterdrucke.pt/impressoes-artisticas-sofisticadas/Egyptian-18th-Dynasty/1484127/A-rainha-Hatshepsut-entre-o-deus-H%C3%B3rus-e-o-deus-Thoth,-relevo-pintado,-sal%C3%A3o-da-Capela-Vermelha-de-Hatshepsut,-complexo-do-templo-de-Karnak-\(Lista-do-Patrim%C3%B3nio-Mundial-da-Unesco.html](https://www.meisterdrucke.pt/impressoes-artisticas-sofisticadas/Egyptian-18th-Dynasty/1484127/A-rainha-Hatshepsut-entre-o-deus-H%C3%B3rus-e-o-deus-Thoth,-relevo-pintado,-sal%C3%A3o-da-Capela-Vermelha-de-Hatshepsut,-complexo-do-templo-de-Karnak-(Lista-do-Patrim%C3%B3nio-Mundial-da-Unesco.html)

Sua tentativa estaria relacionada com a ideia de retirar-la da história? (uma vez que todo faraó tinha em si uma ideia de perpetuar-se e não ter sua memória esquecida), ou apenas interligada a um desejo de vingança? Não sabemos a resposta, entretanto Robins (1996) tange duas possíveis respostas para seu desaparecimento

En primer lugar, (Tutmés III) aceptaba la corregencia y trabajaba de buen grado con su colega (Hatshepsut), contentándose con esperar hasta que ella muriese para gobernar solo. En segundo lugar, no estaba en absoluto contento y tuvo que actuar, en este caso su asunción del poder exclusivo fue el resultado del asesinato de Hatshepsut¹⁰ (ROBINS, 1996, p. 55).

Portanto Robins (1996) defende que provavelmente Hatshepsut morreu de uma morte natural, e que com o passar de seu reinado e o desenrolar de problemas políticos Tutmés III tenha enxergado a necessidade de apaga-la da história, destruindo, portanto, sua memória. É necessário enfatizar que no Egito o âmbito religioso não se separava do social, ou seja, tudo era visto, pensado e resolvido a partir da religião. Seus deuses, suas crenças e modo de vida não eram vistos como mitos, mas sim como uma verdade a ser seguida e defendida. Assim, não é de se estranhar que, mesmo que tenha tido grandes feitos, seu reinado estivesse em constante questionamento e ameaça.

Rainhas Candaces e o poder feminino em Cuxe

No Império cuxita, anteriormente aos reinados de Amanirenas e Amanishaketo, a representação feminina no poder assumia um sentido simbólico. O soberano do Império era escolhido através de uma eleição, a qual era realizada por chefes militares, aristocratas e chefes do clã. Esse processo possuía também um caráter sagrado, visto que o rei era considerado filho adotivo das divindades. Dentro desse processo, a mulher possuía sua representação na figura da Rainha-Mãe. Durante o ritual, a Rainha-Mãe era quem legitimava a esposa do rei através da “adoção” da nora, sendo que

Esse ritual legitimava a autoridade da nora que no futuro assumiria a função de Candace, exercendo funções religiosas e políticas de grande relevância, sendo uma respeitável conselheira do rei (BISPO, 2009, p. 11)

O Termo Candace, ou Kandake, se refere a expressão KDKE da língua meroítica, que significa Rainha-mãe. Phillips aponta que o termo Kandake, sendo a forma heleenizada pelos gregos de pronuncia, conta com uma origem em uma possível confusão de termos, visto que “A Greek text relates the entirely fictitious tale of Alexander the Great in correspondence with an extraordinarily beautiful Nubian queen named Kandake, Queen of Meroë.” (PHILLIPS, 2016, p. 291-291)¹¹.

10 “Em primeiro lugar, (Tutmés III) aceitava a corregência e trabalhava de bom grado com sua colega (Hatshepsut), contentando-se com esperar até que ela morresse para governar sozinho. Em segundo lugar, não estava em absoluto contentamento e teve que agir, neste caso sua ascensão ao poder exclusivo foi o resultado do assassinato de Hatshepsut”. (ROBINS, 1996, p. 55, tradução própria)

11 Um texto grego relata em uma história fictícia da troca de correspondências entre Alexandre Magno e uma extraordinariamente bela Rainha Núbia chamada Kandake, Rainha de Meroé” (PHILLIPS, 2016, p. 291-291, tradução própria)

A constituição familiar dos cuxitas possuía uma ideia de complementaridade entre figura masculina e feminina, de modo que eles possuíam a “consciência da importância do elemento masculino e feminino para a continuidade da vida, não havendo uma sobreposição de um sobre o outro.” (OLIVEIRA, 2019, p. 59). O ritual anteriormente citado de adoção da nova Candace é uma passagem de gerações de mãe-nora, representando a continuidade da linhagem, afirmando a importância da figura feminina nessa complementaridade.

É comum a associação do termo matrilinearidade com as relações de gênero existentes na liderança política dos cuxitas, devido à importância da Rainha-Mãe na legitimação do rei, como tratado anteriormente. Entretanto, Phillips (2016, p. 290) demonstra que essa influência, por si só, não implica no que se entende por relações matrilineares, visto que muitos reis são descendentes de seus antecessores, o que sugere que suas mães só podem ter sido suas esposas. O autor também ressalta uma diferença eminente com relação as distinções de gênero.

Entretanto, as Candaces, até o período de reinado da rainha Amanirenas, não chefiavam o reino, de modo que o título de *gere* (chefe) era atribuído apenas a figuras masculinas. Portanto, presume-se que as mulheres cuxitas tinham uma importância simbólica semelhante aos homens, mas o poder prático de governança tinha maior concentração na figura masculina. Essa força simbólica fica ainda mais nítida ao retratar sobre as vestimentas das candaces, visto que “no período meroítico, as Candaces costumavam usar vestimentas similares as dos soberanos.” (OLIVEIRA, 2019, p. 105).

Durante o período meroítico, com as mulheres alcançando cada vez mais protagonismo, surgem então as primeiras candaces que governaram de forma autônoma, sendo a primeira delas Shanakdakheto. Segundo Oliveira (2019) as comprovações do reinado autônomo de Shanakdakheto parte de hieróglifos presentes no Templo de Naga, onde a candace é referida como “Filha de Rá, senhor das duas terras”. Era uma maneira de referir aos governantes do reino neste período, o que significa que Shanakdakheto possuiu papel de liderança em Cuxe. Entretanto, as maiores modificações na estrutura de poder relacionadas à gênero ocorrem durante o reinado de duas candaces específicas, sendo Amanirenas e Amanishakheto.

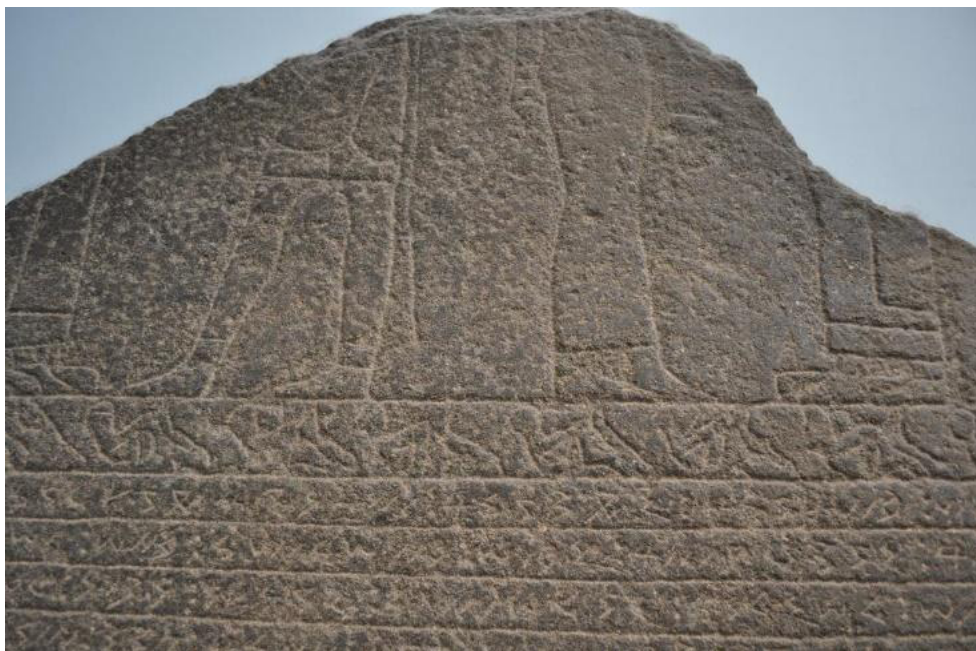
Amanirenas e Amanishakheto: afirmação da liderança autônoma feminina em Cuxe

Os relatos envolvendo Amanirenas e seu marido, o soberano Teriqetas, datam de 25 a.C. estando presente no grafite do Templo de Thoth, em Dakka. Esse grafite

se trata de um relato a respeito da chegada do exército meroítico na Baixa Núbia, em um ataque aos assentamentos de Siene, Elephantine e Philae e nele, Amanirenas é tratada pelo título de Candace. Durante a retaliação dos romanos aos núbios devido ao ataque, o soberano Teriqetas morre em combate, com Amanirenas assumindo o comando militar. Na estela de Hamadab (figura 3), datada também do século I a. C., localizada no Templo de Thoth, Amanirenas é tratada pelo título de *qore*, indicando sua função de regente autônoma dos meroítas. É importante ressaltar que a representação de Amanirenas nos escritos da estela de Hamadab é bastante associada com a figura de seu filho, chamado Akinidad

Nas mesmas linhas se identificam os termos *qore*(ñ?)-*yi*, um composto que contem a palavra usada para governante, mas ainda não compreendido em sua totalidade, além de *pqr* e *pesto*, que seria equivalente ao título de vice-rei que era utilizado na região da Baixa Núbia, todos fazendo referência a Akinidad. Nas linhas 2 e 3 há uma repetição dos termos *pqr qori-se*, “*pqr of the ruler*”, o que pode demonstrar que Akinidad atuaria de forma bastante efetiva no governo de Amanirenas, talvez como seu co-regente. (OLIVEIRA, 2019, p. 118)¹²

Figura 3 – Estela de Hamadab.



Fonte: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA1650

12 Segue a inscrição das linhas citadas: (1) *Amnirense,, qore li,, kedve li,, yitnidebbe 1,, qore(Myi,, Aki(2) nidd,, pqrfiyi,, pestofiyi,, pqr,, qorise I,qor, hrpbe 1w,, qes,, a(3) irmeyose li, qor, hrpbe I,, abro*se*, atbe, tmot,, hrpbe,, armi1,,*

Isso implica na possível tentativa de legitimação do reinado de Amanirenas através da validação ao lado de uma figura masculina, reforçando a ideia de complementaridade entre masculino e feminino dentro da estrutura de poder dos cuxitas. Muitas informações a respeito de Amanirenas e seu reinado estão presentes no relato de Estrabão. No livro XVII de Geografia, o geógrafo aponta uma descrição das civilizações ao longo do Nilo, presentes no Norte da África, trazendo apontamentos sobre combate dos romanos aos cuxitas nas regiões de Siene e Elephantine. Também se refere à Amanirenas como “una mujer varonil, ciega de uno de los ojos” (ESTRABÃO). Entretanto, cabe elucidar que os relatos de Estrabão não condizem com as representações existentes da rainha, visto que sítios arqueológicos do Sudão “demonstram uma preocupação com a estética e o cuidado com o corpo, como por exemplo, vasos de vidro usados para armazenar óleos corporais e espelhos” (OLIVEIRA, 2019, p. 131).

Na narrativa realizada por Estrabão, observamos que ele busca aproximar a representação da Candace, enquanto governante, com a visão proveniente do mundo ao qual ele pertence em relação a um ocupante deste cargo. O governante, em sua concepção, seria alguém do gênero masculino, e que apresentasse fortes características de liderança. Desta forma, descreve a soberana kushita como uma espécie masculinizada e ressalta a perda de sua visão em um olho, que ocorre durante estas batalhas contra os romanos. (OLIVEIRA, 2019, p. 131)

Ainda no relato de Estrabão, existe a narrativa do avanço das tropas romanas do general Petrônio rumo ao domínio de Napata, residência da rainha dos Cuxe. Mesmo após uma tentativa de tratado de paz por parte de Amanirenas, os romanos dominam Napata. A Candace parte então para a região de Samos, para negociar a paz diretamente com César Augusto

Mientras tanto, la reina Candace atacó la guarnición con muchos miles de hombres, pero Petronio acudió en auxilio y llegó antes al fuerte, y cuando había asegurado ya completamente la plaza con fuerzas auxiliares, llegaron los embajadores, a los que mandó que se dirigieran a César. Pero estos declararon no saber ni quién era César ni adonde habían de dirigirse para encontrarle, entonces les proporcionó una escolta. Y estos fueron a Samos, donde César se preparaba para ir a Siria, después de haber despachado a Tiberio hacia Armenia. De él lograron todo lo que pedían, además de que se les condonó el tributo que les había impuesto.¹³ (ESTRABÃO, 2015, p. 492)

13 Enquanto isso, a rainha Candace atacou a guarnição com muitos milhares de homens, mas Petrônio veio em socorro e cs, onde César se preparava para ir para a Síria, depois de ter despachado Tibério para a Arménia. Dele obtiveram tudo o que pediram, além de ser perdoada os tributos que ele lhes havia imposto. chegou primeiro ao forte, e quando ele garantiu completamente o local com forças auxiliares, chegaram os embaixadores, a quem ele ordenou que fossem para César. Mas eles declararam que não sabiam quem era César ou onde deveriam ir para encontrá-lo, então ele lhes forneceu uma escolta. E estes foram para Samo

Oliveira afirma que "de política, pois busca contato com a principal autoridade romana, para solucionar as questões existentes entre as duas sociedades"(OLIVEIRA, 2019, p. 129). Percebe-se, dessa forma, que Amanirenas teve grande importância frente a liderança dos cuxitas, resolvendo impasses tanto militares após a morte de Teriqetas, como diplomáticos com as tropas romanas após os conflitos da região da Baixa Núbia.

A sucessora de Amarineras foi a Candace Amanishakheto. Através de Anel da Candace (figura 4), podemos perceber a representação da sua coroação como rainha, sendo legitimada tanto pelo deus Amon (à direita) quanto pela sua mãe. Isso demonstra não só a representação da legitimidade religiosa do governo de Amanishakheto, mas também a legitimidade familiar, visto que ela foi escolhida para ser mãe do próximo sucessor do trono. Percebe-se também a presença dos elementos masculino e feminino na complementaridade de gêneros para a legitimação da rainha.

Figura 4 – Anel de Amanishakheto.



Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4a/Berlin_Neues_Museum_-_trezor_de_la_reine_Amanishakheto_01.jpg

De acordo com Leclant (2010) o período posterior a invasão de Napata pelas tropas romanas de Petrônio foi essencial para a reorganização do império Cuxe. Amanishakheto e seus sucessores tiveram o papel de restauração de Napata. Oliveira aponta que o governo de Amanishakheto

É considerado como de grande prosperidade, levando em consideração indicativos como a construção e a suntuosidade dos prédios em Kawa e Wad ban Naqa e também a sua importante coleção de joias. Entre as peças, que se destacam por seu refinamento, se encontram importações de Roma, ou do Egito romano e anéis com selo de ouro. (OLIVEIRA, 2019, p. 133).

Desse modo, através dos dois exemplos, é possível compreender a relação de complementaridade de gêneros presente no Império Cuxe, bem como a importância histórica das rainhas para organização militar e diplomática do local.

Conclusão

Portanto, compreende-se que as formas de inserção das mulheres nos povos da antiguidade tardia eram semelhantes, tanto para aquelas das camadas mais pobres quanto para as pertencentes ao regime monárquico. As relações familiares de complementaridade eram utilizadas pelas rainhas do Egito e Cuxe como formas de reafirmação da legitimidade dos seus governos autônomos.

Apesar disso, elas encontraram dificuldades de validação de seu poder em contraposição as figuras masculinas, que não possuíam a mesma necessidade constante de afirmação do seu reinado. Entretanto, mesmo com todos pormenores em seu governo, estas conseguiram um reinado poderoso, capaz de ocasionar mudanças em seus reinos, ofertando-os riquezas e segurança.

Referências

- BAKR, A. Abu. *O Egito faraônico*. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História Geral da África, II: África Antiga*. São Paulo: Ática, 2010, p. 37-67.
- BISPO, Cristiano. Candaces: dois discursos, duas representações. *NEArco: revista eletrônica de antiguidade*. Rio de Janeiro, n. 4, p. 6-16, 2009.
- BREASTED, James Henry. *Ancient records of Egypt. Volume II: the eighteenth dynasty*. Chicago, The University of Chicago Press, 1906.
- CRUZ, Talita Alves da. *Memória cultural e monumentalidade: Hatshepsut e o templo de Deir el-Bahari*. ANPUH-Brasil - 31º Simpósio Nacional de História, Rio de Janeiro, 2021.
- DE OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli. *Senhoras da Núbia: as Candaces na cultura material em Kush (África, I AEC - I EC)*. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2019.

- ESTRABÓN. *Geografía: Libros XV-XVII*. Introdução, tradução e notas de Juan Luis García Alonso, M.a Paz de Hoz García-Bellido e Sofía Torallas Tovar. Madrid: Editorial Gredos, 2015.
- FRONZA, Vanessa. *O edito de Horemheb como elemento de construção identitária faraônica*. In: JUNIOR, Antonio Brancaglion; ROLLAND, Cintia Gama; CHAPOT, Gisela (org). Estudos de Egiptologia VI. Rio de Janeiro, 2019.
- GRALHA, Julio. *Senhoras da casa, divindade e faraó as várias imagens da mulher do Antigo Egito*. In: CANDIDO, Maria Regina (org). Mulheres na Antiguidade. Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Núcleo de Estudos da Antiguidade, 2012.
- GRIMAL, Nicolás. *Historia del Antiguo Egipto*. Tradução Blanca García Fernández-Albalat, Transcrição dos nomes egípcios José Miguel Serrano Delgado. Akal Universitaria, 1996.
- LECLANT, J. *O Império de Kush: Napata e Méroe*. In: MOKHTAR, Gamal. *História geral da África, II: África antiga*. Brasília: UNESCO, 2010.
- NOBLECOURT. Christiane Desroches. *La mujer en tempos de los faraones*. Tradução José Miguel Parra. Madrid, Editora Complutense, 1999.
- PHILLIPS, Jacke. Women in Ancient Nubia. In: BUDIN, Stephanie Lynn; TURFA, Jean MacIntosh. *Women in Antiquity: Real Women across the ancient world*. London: Routledge, 2016.
- PRATAS, Glória Maria D. L. *Trabalho e religião: o papel da mulher na sociedade faraônica*. São Paulo, Universidade Metodista de São Paulo, Revista Mandrágora, v.17. n. 17, 2011, p. 157-173.
- REISNER. G. A. The Pyramids of the Meroe and the Candaces of Ethiopia. *Sudan Notes and Records*, University of Khartoum, v. 5, n. 4, p. 173-196, 1922.
- ROBINS, Gay. *Las mujeres en el Antiguo Egipto*. Tradução Marco V. García Quintela. Akal Universitaria, 1996.
- SCHELLINGER, Sarah Maria. *An Analysis of the Architectural, Religious, and Politic Significance of the Napatan and Meroitic Palaces*. Tese de Doutorado – University of Toronto, Department of Near and Middle Eastern Civilizations. 2017.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. *Síntese da Coleção História Geral da África: Pré história ao Século XVI*. Brasília: UNESCO, 2013.
- SOUSA, Aline Fernandes de. *A mulher-faraó: representações da rainha Hatshepsut como instrumento de legitimação (Egito Antigo – Século XV a.C.)*. Rio Grande do Norte, XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social, 2013.

Reflexões de Gênero e poder na figura da Princesa Santa Olga de Kiev: narrativa dos anos passados (séc. XI-XII)

Anna Beatriz Oliveira Castro

A historiografia medieval tradicional pode, geralmente, perpetuar a ideia de que as mulheres medievais estavam unicamente sujeitas a um estigma de gênero que limitava sua atuação apenas ao domicílio, isto é: mãe, esposa ou viúva. Em contrapartida à tal interpretação, emerge uma figura como Olga de Kiev: esposa do Príncipe Igor, mãe e regente de Sviatoslav, e conhecidamente cultuada em países de língua eslava oriental onde o rito bizantino é aplicado, Olga é santa e padroeira das viúvas e dos convertidos - apesar de seu maior registro ser voltado à sua vingança brutal empreendida -, marcos de sua vivência. No entanto, seu impacto parece ser tão crescentemente reconhecido que, em 1547, praticamente 600 anos após sua morte, foi elevada ao *status* de Isapóstolos, ou apenas “Igual aos Apóstolos”, aclamada assim pela Igreja Ortodoxa Oriental, Igreja Greco-Católica Rutena e a Igreja Greco-Católica Ucrâniana. Sua agência ultrapassa as associações tradicionais mencionadas, algo já trabalhado em pesquisas contemporâneas que denotam certa diferença entre a atuação e os valores atribuídos ao feminino da Rus’ - território que hoje compreende Bielorrússia, Ucrânia e Rússia - em relação aos relatos ocidentais de poder centrado na mulher, que largamente define a ótica histórica aplicada, como é consenso entre historiadores.

No entanto, é importante ressaltar que, mesmo na Rus’ medieval onde as mulheres são mais ativas politicamente, ainda há o constante ofuscamento de suas vivências. Isso pode ser confirmado pela pergunta proposta no capítulo da coletânea “Mulheres na História Russa” de Natalia Pushkareva que indaga se “[...] eram as mulheres em realidade tão insignificantes, ou eram apenas ignoradas pelos homens que controlavam a escrita da história naquele período, que resumiam eventos de acordo com seu próprio entendimento do mundo?” (LEVIN; PUSHKAREVA, 1997, p. 7).

A hipótese geral que sustenta essa pesquisa é que Olga de Kiev, não apenas como princesa regente, mas também como cristã, representa uma exceção nas comuns historiografias de mulheres da Rus' medieval, e ainda mais amplamente nos registros sobre mulheres medievais em geral. Secundariamente, faz-se possível analisar se o papel de Maria, mãe de uma terra convertida ao cristianismo, teria garantido algum efeito ao culto de Olga - desde a falta de condenação pelos atos bélicos, até as características que poderiam ser tidas como masculinas na agência de Olga, em um contexto ocidental - na Crônica Primária (*Povest*), tendo em vista sua influência em Vladimir I, seu neto, e a cristianização da Rússia.

A inquietação inicial que possibilitou esse trabalho, por sua vez, mostrou-se presente durante a leitura de José Rivair Macedo, “A mulher na Idade Média” (2002), onde o autor propõe que haja reflexão sobre como a mulher medieval tende a ser estereotipada dentro de limitadas “caixas” que de forma alguma refletem a múltipla vivência feminina, mas sim reproduzem a cerceada concepção masculina sobre o gênero oposto. Portanto, percebe-se a contribuição que o estudo de Olga enquanto mulher medieval por meio do seguinte trecho:

Por se tratar de uma atividade realizada, quase sempre por homens e para homens, a literatura medieval constitui testemunho fundamental não das mulheres, mas de estereótipos elaborados por clérigos e artistas, revelando-nos apenas muito raramente uma ou outra silhueta do que elas eram na realidade (MACEDO, 2002, p. 65).

Tal denúncia de masculinização da ótica que cai sobre a mulher medieval, e ainda as imagens constantes de “mulher luxuriosa e pecadora, [...] mulher essencialmente casta e virtuosa, [...] de uma dama e de uma mulher ardilosa por natureza, sempre disposta a trapacear o homem” (p. 65), visões claramente insuficientes para compreender o feminino da vasta Idade Medieval, ajuda-nos a construir lentamente essa pesquisa. Como então assumir que Olga foi apenas uma espécie de Maria que introduziu a Rus ao cristianismo, quando foi também uma mulher que trapaceou homens ainda em sua conduta de rainha e dama? Mostra-se improvável seguir essa vertente, e, portanto, os atuais estudos de gênero e medievalismo caracterizam singular contribuição para as considerações aqui empreendidas.

A conhecida estudiosa de gênero Joan Scott, ao citar Gladstone, diz que “Atena não tinha nada do sexo, a não ser gênero, nada de mulher a ser forma” (1990, p. 2). A autora usa desta primeira reflexão sobre a figura mítica para introduzir suas contribuições acerca da diferenciação de gênero e sexo, especialmente denotando como o gênero se torna um conceito, a partir dos movimentos femininas ameri-

canas, direcionado a sublinhar as definições normativas das feminilidades, além de abordar as continuidades e descontinuidades no que tange ao espaço de ação da mulher. Neste trabalho, entretanto, aproveito Gladstone e Scott para afirmar uma de minhas considerações: Olga tinha tudo do sexo, tudo de mulher, inclusive gênero e forma. O que a torna interessante, ao menos neste estudo, é seu retrato marcado pelas feminilidades distintas em uma rainha, em uma história escrita por homens e para homens, o que aparentemente não interfere em seu registro. Ou seja, em um plano onde as santas são geralmente estereotipadas de acordo com as expectativas e perspectivas do homem - em maior parte eclesiástico -, Olga é gênese do feminino religioso russo, e numa região e cultura em que não é raro ou estranho uma mulher “em calças de homem”, Olga mantém-se de sarafan¹, celebrada até a atualidade apesar de suas ordens letais.

No mais, deve ser ponderado aqui se a princesa santa se apresenta, em seu próprio contexto, como o “eterno-feminino primordial”, termo usado por Aleida Assman em “Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural” para tratar da mulher vista pelo observador masculino, e no entanto conservada - ou riscada e esquecida, na maioria dos casos - como “elemento precursor e eternamente irrecuperável” (2011, p. 249) da civilização.

Ascensão de Olga de Kiev (séc. X)

Olga de Kiev foi regente da Rus' de Kiev no período que sucedeu a morte de seu marido, Príncipe Igor, tornando-se a verdadeira governante da região enquanto seu filho, Príncipe Sviatoslav, ainda era muito jovem para assumir o poder. A Narrativa dos Anos sPassados (*Povest' vremennykh*)² caracteriza-se neste trabalho como fonte principal sobre a vida de Olga, compilada no século XII, cerca de apenas 140 anos após a morte da princesa. Nesse sentido, inicialmente o objetivo é situar a personagem em foco de acordo com as informações contidas na crônica a fim de estabelecer uma base satisfatória para a futura discussão sobre seu papel nos estudos de gênero medieval.

1 Vestimenta tradicional feminina russa nos períodos medievais. O uso da expressão aqui é meramente ilustrativo, já que Olga está inserida no período medieval e possivelmente usava trajes tradicionais. No entanto, é complicado afirmar com segurança a informação visto que suas representações são majoritariamente centradas na cultura bizantina.

2 Também será mencionada através da sigla PVL e “Crônica Primária”, a fim de evitar a repetição contínua de um termo extenso, visto que se trata da fonte principal e assim sendo, aparecerá consideráveis vezes a partir deste momento.



SURIKOV, Vasily. Princess Olga encontra o corpo do Prince Igor. 1915.³

Em primeiro plano, a PVL, geralmente atribuída ao autor-monge Néstor, tem como origem e fundamento a legitimação do poder kievano, especialmente no que se trata da dinastia Rurik e do cristianismo ortodoxo como centros motores da região. Sendo assim, torna-se interessante visar a interpretação de Olga como engrenagem dessa produção, especialmente em sua abordagem religiosa. Entretanto, comecemos pela primeira aparição de Olga na crônica e a cronologia estabelecida a partir desta inicial menção.

“No ano de 6411 (903)⁴. Quando Igor cresceu, andava atrás de Oleg, e obedecia-o; e trouxeram-lhe uma esposa de Pskov, de nome Olga” (SIMONE, 2019, p. 86). Olga, supostamente da região de *Pskov* - cuja importância para Kiev estava centrada na posição geográfica vantajosa ao comércio e exército - foi então escolhida como futura princesa da Rus', e somente voltaria a aparecer relevantemente no ano narrado

3 No original: “Princess Olga meets the body of Prince Igor” ou ainda “Княгиня Ольга встречает тело князя Игоря”.

4 A apresentação de dois números distintos se deve ao uso do calendário bizantino na Narrativa dos Anos Passados, que inicia a contagem a partir da criação do mundo, ou seja, 5509 a.C. Portanto, para compreender o ano de quatro dígitos do calendário bizantino em relação ao calendário gregoriano que se popularizou a partir do século XVI, subtrai-se os 5.509 anos para chegar ao ano gregoriano. A diferença de 1 ano pode ser recorrente tendo em vista que, para os bizantinos, o ano se inicia em setembro, o que pode dificultar a precisão dos meses.

de 6453 (945) com seu primeiro ato de vingança. Isto é, após confrontar os derevlianos em busca de um tributo maior que o anterior, acaba assassinado o príncipe Igor, dando lugar à regente austera e equilibrada Olga, que agora viúva e protetora do infante filho Sviatoslav. Os derevlianos enviaram então vinte homens da região para tomar Olga, para que desposasse seu príncipe, Mal, e ainda tomassem seu filho para qualquer fim que o vissem afável. No entanto, ao chegarem, Olga prontamente arquitetou o que seria sua primeira ação em memória ao marido morto Igor: fez com que os derevlianos repousassem em seu barco para que fossem honrados e carregados no dia seguinte, o que na verdade terminou com os inimigos enterrados vivos em uma cova cavada para o barco, à ordem de Olga.

Tendo em vista um caráter friamente vingativo e defensivo já inicial da Princesa Olga, não é estranho que o segundo ato de retaliação tenha sido aproveitado da falta de difusão da informação da morte dos derevlianos, permitindo que a então regente pudesse enganar novamente os assassinos de seu marido Igor, enviando-lhes “Se é em verdade que me pedis, mandai, pois, homens nobres para que eu vá com grande honra ter com vosso príncipe, do contrário o povo kievano não me permitirá” (*ibidem*, p. 108). Desta forma, ingênuos e credores da intenção de Olga, os próximos homens nobres foram também assassinados - estes queimados em casas de banho - sob a decisão de Olga, de acordo com a PVL. Novamente vítimas da falta de conhecimento sobre a morte dos enviados, Olga finalmente age uma terceira e decisiva vez “Eis que vou já até vós; preparai, pois, muito hidromel na cidade em que matastes meu marido, pois que prantear sobre seu túmulo e farei uma festa fúnebre à memória de meu marido” (*ibidem*, p. 109). Com tamanho cálculo, a regente espera até que todos estejam servidos por seus pajens - ao contrário de servi-los ela mesma, o que logo será de grande valor reflexivo - e entorpecidos o suficiente para que possa ordenar sua morte, contabilizando cinco mil derevlianos presentes.

Posterior a esses eventos, a PVL marca no ano de 6454 (946) o início do reinado do Príncipe Sviatoslav, período em que sua mãe e regente o apoiou - visto que era ainda uma criança - no cerco da cidade de Iskorosten - atualmente Korosten, no norte da Ucrânia. É justamente no desenrolar de decisões de Olga adiante onde o leitor pode contemplar o que poderia ser o seu símbolo mais descritivo: o pardal em chama - apesar de, enquanto Santa, seu verdadeiro símbolo ser sempre a coroa e cruz em detrimento de sua realeza e conversão. No ano de 946 d.C., a Princesa Olga e o Príncipe Sviatoslav cercam *Iskorosten* por um longo período, mas ao chegar ao verão, a princesa comunica aos derevlianos que não há sentido em sua relutância, pois já passam fome pela falta de cultivo e que deveriam então se render finalmente,

prometendo que não deseja mais vingança pelo marido, tendo em vista os três atos anteriores como suficientes. O pedido de confiança da princesa requeria que fossem enviados três pombos e três pardais de cada fogo⁵ para que a paz fosse selada e a partir daí os derevlianos tivessem que pagar apenas tributo e obediência à Kiev. No entanto, ao serem enviadas as aves de acordo com a promessa de paz, Olga ordenou que fossem amarrados embrulhos - não descritos exatamente - e linha nos pés dos animais, e que fossem soltos à noite. Feito isso, a cidade queimou, desde “os celeiros, paióis, ora os palheiros, e não havia casa que não ardesse, e não se podia apagar (o fogo), pois todos os lares começaram a arder” (*ibidem*, p. 110). Sendo assim, é possível assumir que Olga propositalmente feriu o acordo com os assassinos de seu marido e elaborou para que as aves domesticadas fossem o instrumento de sua ira, já que era esperado que os animais voltassem para seus ninhos nos telhados das casas e, desta forma, queimasse tudo sem que os inimigos tivessem qualquer chance de prevenção ou retaliação, algo reforçado pelas seguintes ordens da regente: prendeu os que fugiam da cidade, matou algumas e entregou como escravas outras, além de reservar um remanescente para pagar tributo.

Após passar o ano seguinte ao cerco de *Iskorosten* estabelecendo vínculos de vassalagem, cobrando tributos e consolidando o poder do filho, o próximo ano que de fato impõe a vida de Olga como célebre é 6463 (955), quando vai até *Tsargrad*, nome eslavo para Constantinopla. Levando em conta que se trata do século XX, o Império Bizantino tinha como imperador Constantino filho de Leão, ou simplesmente Constantino VII. Olga viajou diplomaticamente à capital do império, pelo que se pode induzir, com a intenção de estabelecer uma amizade comercial entre Kiev e os “gregos”, como são chamados na PVL. Entretanto, o Imperador Constantino, retratado historicamente como um homem de grande erudição, admirou-se com a astúcia de Olga e logo a pediu em casamento (*ibidem*, p. 111), algo que foi lidado pela regente kievana da forma mais delicada possível: pediu que o imperador a batizasse ele mesmo em ordem de se casar, pois era pagã; ao converter-se cristã sob o nome de Helena, questionou ao padrinho e imperador como poderia se casar com seu próprio pai na fé, algo acatado com graça pelo imperador que admirava o intelecto de Olga. Retornou à Kiev, então, a primeira princesa de Rus’ a se converter ao cristianismo, semeando as sementes que chegariam a seu neto Vladimir I menos de um século depois, unificando todo o território da Rússia sob a crença *uma* cristã.

5 Com “fogo” é possível deduzir que Olga pedia a quantidade acima de cada casa, residência, onde haveria uma fogueira”.

Tendo-se apresentada a personagem Olga, princesa de Kiev, é possível então refletir sua figura sob o uso da categoria de gênero e a historiografia medieval. É evidente que o estudo de gênero tem evoluído constantemente, alcançando pequenas áreas da história a fim de reaver e desvelar a atuação de mulheres em variados recortes de tempo e espaço. No entanto, quando se trata de história medieval, pode ser necessária uma atenção maior às representações e estigmas que cercam a figura feminina, tendo em vista o caráter masculino e eclesiástico majoritário na escrita que conservou as personagens medievais até a contemporaneidade.

Duas inquietações que devem surgir ao passo que se estuda uma mulher canoizada santa são: o reflexo de sua feminilidade na recepção do poder e da sua cristandade em relação a alguma outra personagem cristã anterior. No caso de Olga de Kiev, ambas fazem possível uma larga pesquisa e ainda viabilizam uma comparação com antecessoras e sucessoras na história de Rus' de Kiev, uma vez que Olga se fortifica como uma exceção nas representações femininas dentro da Narrativa dos Anos Passados tanto como regente mulher em uma sociedade predominantemente bélica e masculinas, tanto como primeira das princesas - essas que sequer são chamadas pelo nome na NVL - a se converter ao cristianismo, ganhando uma posição de excepcionalidade entre as mulheres de Rus'.

No primeiro caso, faz-se interessante denotar que, apesar de Olga ser uma das duas mulheres - além de sua neta por matrimônio, Anna - a ser chamada por seu nome de fato, ao invés de apenas “princesa” ou “princesa de Igor”, como acontece com as demais, Olga ainda é vítima de um grande problema que pode abranger os estudos medievais e de gênero: a falta de voz feminina que possa ser ouvida nas documentações e fontes. Esse estigma que pode, certamente, diminuir o número de pesquisas sobre gênero medieval é levantado pelo estudo de Andréia Frazão em seu artigo “Reflexões sobre o uso da categoria de gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003)”, pelo qual torna-se compreensível a dificuldade em superar - ou mesmo questionar - o que a autora chama de “monocórdia imagem misógina no período” (2004, p. 104).

Nesse sentido, Olga, por mais que apareça em falas indiretas associadas pelo monge Néstor, não ganha profundidade na narrativa a não ser após a morte do marido Igor, da mesma forma que suas ações exaltadas pela NVL são apenas aquelas que vingam o falecido príncipe, ou posteriormente a conversão ao cristianismo. Sua origem, sua idade, seus interesses não são retratados da mesma forma que os de Oleg, por exemplo, antecessor do príncipe Igor, que ganha vastas narrativas envolvendo seu temor de profecias, suas relações e pensamentos sobre os gregos e até mesmo tem

lugar na primeira passagem de Olga: “No ano de 6411 (903). Quando Igor cresceu, andava atrás de Oleg, e obedecia-o; e trouxeram-lhe uma esposa de Psok, de nome Olga (SIMONE, 2019, p. 86).

No entanto, tratando-se da categoria de gênero, mostra-se propícia uma análise de como Olga se encaixa - ou deixa de se encaixar - em uma comum masculinização das figuras santas célebres, algo angariado por Frazão (2004, p. 98) - acerca da leitura do trabalho de Carolina Fortes sobre a *Legenda Áurea* - no seguinte trecho que diz “Assim, o único meio das mulheres serem reconhecidas por sua santidade seria negando os atributos considerados como naturalmente femininos naquela sociedade e incorporando, à sua conduta, os masculinos”.

Existem duas vertentes do estudo de Olga que divergem bruscamente entre si sobre a masculinização ou a excelência feminina da princesa santa. Por meio dessa pesquisa, a melhor conclusão baseia-se na versatilidade da abordagem da imagem de Olga, já que a primeira se estrutura em uma vasta gama de hinografia e construção de louvores à Santa Olga - numa perspectiva muito mais local que a seguinte -, enquanto a segunda apoia-se basicamente na *Crônica Primária*. Sendo assim, torna-se ineficaz, neste momento precoce do estudo, procurar por uma definição concreta acerca dos traços masculinos em Olga. Porém, faz-se mais que possível uma análise panorâmica sobre essas variadas representações de Olga.

Francis Butler faz uma longa inserção sobre os já chamados neste trabalho como “atos” de Olga, o que de fato possibilitou que se distinguisse das demais princesas de Kiev. Em sua reflexão, alguns pontos são triviais para que a construção de uma imagem feminina medieval seja feita satisfatoriamente, sendo o primeiro destes a quebra de qualquer concepção equivocada que se possa ter sobre Olga em relação aos estereótipos do medievalismo e do estudo de gênero em si. Butler (2004, p. 773) disserta tanto sobre a crença de alguns estudiosos de um contraste proposital na narrativa da NVL entre a feminilidade pagã de Olga e sua posterior feminilidade pós batismal, além de reafirmar algo que, de acordo com todas as leituras sobre a princesa, pode ser apontado: Olga era uma mulher de palavras. Compará-la com amazonas de atributos masculinos ou qualquer indicação no mesmo caminho, seria, para Butler, um erro irrevogável.

Por outro lado, o doutor em filologia, Pervushin, em seu artigo “Duas visões sobre Olga de Kiev na hinografia da Antiga Rus”⁶ debate discursos da hinografia

6 No original: Two views on Olga of Kiev in the Ancient Rus' hymnography.

e hagiografia que por vezes cultuam Olga por atributos masculinos de maneira até exagerada, de acordo com o próprio autor. Percebe-se a distinção entre sua pesquisa e a de Butler a partir da seguinte passagem:

- não apenas “lutou além das forças de uma mulher”, mas “tendo assumido o valor masculino”, ela se tornou “como um homem santo”, “ela esmagou a arma feroz de um homem”, etc., etc. Devido ao grande fortalecimento do masculino na imagem de Olga, parece-me que o autor equilibra isso com uma imagem gentil e calorosa de uma mãe “pura”, “quieta”, “mansa”, “gentil” e “misericordiosa” (PERVUSHIN, 2020, tradução nossa).⁷

A semelhança que se nota é que ambos percebem uma suposta dualidade dos caracteres de personagens medievais femininas, discordando apenas do fato de haver ou não elementos masculinos especificamente em Olga - já que Butler reforça continuamente a excepcionalidade da princesa de Kiev em relação às demais - em sua percepção inicial enquanto regente e autora dos eventos sangüinários que divergem de sua personalidade maternal já no reinado de Sviatoslav. Essa concepção de historiografia, hinoграфия e hagiografia que propositalmente envolve Olga em uma sombra de agressividade ou masculinidade em seu paganismo e então a absolvem na narrativa de uma princesa mais terna em sua vida cristã é algo abordado por ambos os autores, curiosamente.

A presente pesquisa, ao longo de sua análise documental e metodológica, corrobora amplamente as premissas propostas por Butler. O autor, de maneira singular, introduz não uma Olga masculinizada ou com atributos masculinos usuais às semelhantes, mas sim uma princesa que emergiu como célebre na crônica que consolidou o poder dinástico masculino por meio de sua astúcia e destreza políticas e bélicas. Como já introduzido por meio da síntese aqui desenvolvida dos principais atos de Olga na *Povest'*, em duas ações especiais empreendidas contra os Derevlianos, sendo a primeira mandar que fosse servida a bebida e a segunda que fossem mortos os inimigos, a princesa não executou movimento algum que fosse o de ordenar os homens de Kiev. De acordo com Butler, nesse sentido, é justamente essa ausência

7 No original: — не просто «паче силы женскы подвижася», а «воспринимши мужскую доблесть», стала «подобну святым мужем», «лютое оружие мужски сокрушила» и т.д., и т.п. В связи с большим усилением мужского в образе Ольги, как мне кажется, автор уравнивает это нежным и теплым образом «чистой», «тихой», «кроткой», «доброй» и «милостивой матери».

da quebra de uma “moral de rainha”⁸, por não ter matado com as próprias mãos aqueles que ela mesmo deveria ter servido - de acordo com os costumes regionais e temporais -, que exalta Olga como mulher excepcional na posterior construção dos enredos, isentando-a do horror da aniquilação empregada. Isso pode ser compreendido através do seguinte fragmento:

Quando Olga ordena que aos Derevilianos seja servida bebida, ao contrário de servir ela mesma, e quando ela ordena que eles sejam mortos, ao contrário de matá-los ela mesma, ela (ou o narrador de sua história) parece altamente ciente da ética profissional de uma rainha. Pode ser inapropriado para uma rainha trair os homens a quem ela mesma serviu bebida ou matar homens com suas próprias mãos, mas Olga cuidadosamente evita fazê-lo. Ao invés disso, ela age por delegação, rendendo seus inimigos primeiro à bebida e então à morte inteiramente através da força de ordens verbais (BUTLER, 2004, p. 791, tradução nossa).⁹

Ao enfatizar tais paralelos, a pesquisa não só valida a robustez do arcabouço teórico empregado, mas também demonstra como suas interpretações se mantêm relevantes para a compreensão de Olga em sua exímia atuação de gênero, oferecendo uma perspectiva consolidada e bem fundamentada sobre o assunto.

Para concluir o debate da visão de Butler, é também necessário que o leitor tenha conhecimento sobre a teoria do autor no que tange à imputabilidade dos atos de Olga em relação à dinastia masculina da qual fazia parte e se constituía uma exceção, além do próprio cristianismo que a tornou santa mesmo com as características chamativas da vingança sanguínea da princesa, datadas na *Povest'* e mesmo assim atribuídas à regente ao mesmo tempo que a glorifica como *The wise*, algo que será discutido até o fim do trabalho como reforço legitimador da atuação única da Princesa Olga. Teorizar sobre os motivos de Olga ter sido honrada e bendita entre as mulheres de Rus' é algo frequentemente feito pelos pesquisadores da área, visto

8 Essa é uma tentativa de descrever uma palavra complexa de tradução direta para o português. Em inglês, o termo “queenly” diz respeito à ideia de realza na atuação de uma rainha, um código de conduta e moral.

9 No original: When Ol'ga orders that the Derevliaus be served drink, rather than serving it herself, and when she orders that they be killed, rather than killing them herself, she (or the narrator of her story) seems highly conscious of queenly professional ethics. It might be inappropriate for a queen to betray men to whom she herself had served drink or to kill men with her own hands, but Ol'ga carefully avoids doing either. Instead she acts by proxy, rendering her enemies first drunk and then dead entirely through the force of verbal orders.

a contradição notória de uma princesa e santa conhecida popular e miticamente por sua personalidade vingativa, o que não nos impede, no entanto, de retomar e compreender o questionamento.

Levando como ponto de partida o aspecto de gênero, é esperado que se veja contraditória a canonização de Olga após seu ressentimento letal e devastador em relação aos Derevlianos, visto que, em sua maioria, personagens históricas santificadas são conhecidas por sua brandura, sacrifício e martírio, detalhes associados à imagem feminina tal como a própria lágrima, como diz Isabel Morujão quando elabora que “Muitas outras explicações se criaram ao longo da História, que fixou um paradigma de lágrimas femininas associando-as normalmente a um contexto de dor (em geral, a viuvez) [...]” (2023, p. 7). Nesse sentido, é possível que a historiografia naturalmente contemple mais a reflexão sobre a sinceridade no batismo de Olga, seu papel na cristianização da Rus’ medieval e o estranhamento quanto à canonização desta *Warrior Queen of Kyiv*¹⁰, termo usualmente associado à princesa.

A problemática com essa associação de concepções contrárias deve ser encarada cientemente que Olga não era uma mulher ocidental em um reino cristão, mas sim uma mulher escandinava, oriental e com indícios primitivos de autonomia em relação ao marido. Ordenar que os Derevlianos fossem embriagados, mortos e queimados, portanto, não parece ser algo problemático para a sociedade kievana de características fortemente bélicas e pagãs, diferentemente do que a historiografia ocidental poderia relatar de personagens com agências semelhantes. Francis Butler também oferece grandioso apoio reflexivo neste ponto ao passo que elucida o leitor sobre como Olga não tinha melhor alternativa frente ao informe de que seus inimigos e assassinos de seu marido pretendiam tomar-lhe como esposa e darem qualquer fim desejado ao infante Príncipe Sviatoslav, filho da regente. Tem-se a elaboração dessa conclusão no seguinte trecho:

Os primeiros estados germânicos e eslavos eram geralmente governados por homens, normalmente escolhidos entre grupos de forma patrilinear qualificados. Os homens governavam, pelo menos em parte, porque a guerra era endêmica, a perspicácia militar era considerada uma qualificação importante para um líder e a luta era normalmente tarefa dos homens. [...] Na prática, o governo feminino era incomum, mas não inédito, e a maioria das governantes femininas eram, como Olga, regentes dos seus filhos ou netos menores. Neste contexto podemos, por um lado, considerar como

10 “Rainha guerreira de Kiev”. Necessário relembrar as implicações em associar Olga, uma mulher de palavras (BUTLER, 2004, p. 773), a qualquer tipo de arquétipo de mulher de armas de fato.

o relato do *Povest'* da vingança de Olga reflete as normas germano-eslavas medievais e, por outro lado, tenta distingui-la de alguns de seus análogos históricos e literários (BUTLER, 2004, p. 775).¹¹

Tal passagem não apenas ilumina a questão da excelência na governança e no “caráter de rainha” de Olga, mas também nos lembra sobre sua origem e seu contexto histórico e geográfico. Não era esperado da Princesa Olga de Kiev que apenas chorasse sobre o túmulo - como a própria ainda diz que fará antes de enganar os Derevlianos no festejo fúnebre -, mas que se vingasse pelo marido morto e protegesse o que tinham de maior estima: a terra mãe. Isso viabiliza uma compreensão notoriamente mais refinada do zelo social e posteriormente religioso que Olga contava, apoiada por dois padrinhos de Sviatoslav¹².

É esperado, então, que até este momento, duas considerações tenham sido trabalhadas de forma satisfatória: 1) Olga foi uma exceção de gênero na narrativa comumente produzida em conformidade com a ótica masculina sobre feminilidade e 2) A princesa santa, mesmo que alheia ao comum fator masculinizante direcionado à mulher e à santa medieval, ainda foi sujeita à historiografia que a tabelou entre cruel pagã e posterior terna convertida. Próximas linhas de pesquisa sobre Olga devem tratar de como a personagem foi também registrada de acordo com traços bizantinos que não eram comuns aos reinantes de Kiev, algo que já é abordado por Talia Zajac em seu trabalho sobre o poder das princesas em Kiev e seu esclarecedor debate sobre as peças e joias usadas por estas em seu auge de poder (20018, p. 127).

Em suma, a inicial pesquisa sobre a Princesa e Santa Olga de Kiev parece apenas esclarecer as constatações por trás das palavras do imperador bizantino frente à excepcionalidade desta como bendita entre as mulheres de Rus’.

11 No original: Early Germanic and Slavic states were usually ruled by men, who were normally chosen from patrilineally qualified groups. Men ruled at least partly because war was endemic, military acumen was considered an important qualification for a leader, and fighting was normally the business of men. Yet a leader's skills are different from a combatant's, so that a woman (although she would have a physical disadvantage in combat) could, in principle, still be an effective ruler. In practice, female rule was unusual but not unheard of, and most female rulers were, like Ol'ga, regents for their underage children or grandchildren. In this context we may, on the one hand, consider how the *Povest's* account of Ol'ga's vengeance reflects early medieval Germano-Slavic norms and, on the other, attempt to distinguish it from some of its historical and literary analogues.

12 Outro costume eslavo que expõe a frequente morte dos pais de crianças herdeiras de poder na região, tornando necessário uma espécie de guardião que, em casos semelhantes ao deste estudo, completariam a tarefa que cabia aos homens de aconselhar e atuar em guerra, algo preferivelmente alheio às regentes mulheres.

Referências

- ASSMANN, A. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.
- BUTLER, F. “*A Woman of Words: Pagan Ol’ga in the Mirror of Germanic Europe*”. *Slavic Review*, Vol. 63, No. 4, 2004, p. 771 – 793.
- FRAZÃO, A. C. L. *Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003)*. Caderno Espaço Feminino, v. 11, n. 14, jan.-jul. 2004.
- HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. Trad. Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.
- LEVIN, E; PUSHKAREVA, N. *Women in Russian history: From the tenth to the twentieth century*. Routledge, 1997.
- MACEDO, J. R. *A mulher na Idade Média*. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2002.
- MORUJÃO, Isabel; TEIXEIRA, Geise, ed. e coord. (2023). *Poética das Lágrimas. Olhares Cruzados Sobre Textos e Contextos Femininos*. Porto: CITCEM. 248 p.
- PERVUSHIN, Mikhail. (2020). *Two views on Olga of Kiev in the Ancient Rus’ hymnography*. *Litera*. 18-27. 10.25136/2409-8698.2020.10.33861.
- SCOTT, J. W. “*Gênero: Uma Categoria Útil para a Análise Histórica*.” Traduzido pela SOS: Corpo e Cidadania. Recife, 1990.
- SIMONE, L. R. *Recontar o tempo: apresentação e tradução da Narrativa dos anos passados*. Tese de Doutorado (Literatura e Cultura Russa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.
- ZAJAC, Talia. The Social–Political Roles of the Princess in Kyivan Rus’, ca. 945–1240. In: WOODACRE, Elena (Ed.). *A Companion to Global Queenship*. Leeds: Arc Humanities Press, 2018. p. 125-147.

Religião e Fé: notas sobre a Igreja Medieval e a História da Medicina

Paulo Afonso Tavares¹

Nos últimos anos, o Brasil e o mundo têm testemunhado uma crescente interferência de líderes religiosos em questões de saúde pública. Um caso notório é o do pastor Valdemiro Santiago, que, durante a pandemia de COVID-19, promoveu a venda de sementes e feijões como supostos curadores da doença, afirmando que estes itens, abençoados por sua oração, teriam o poder de curar os infectados pelo coronavírus. Esses eventos, amplamente divulgados na mídia, suscitaram indignação e ações legais, como a intervenção do Ministério Público Federal (MPF) e decisões judiciais que exigiram esclarecimentos sobre a eficácia desses produtos milagrosos (UOL, 2020).

Este tipo de envolvimento da Igreja em questões de saúde, especialmente em contextos de crise, revela um padrão histórico em que a religião se entrelaça com a medicina. Na Idade Média, por exemplo, a Igreja Católica Romana exerceu uma influência considerável sobre a medicina, regulando práticas, promovendo santos como intercessores e moldando a compreensão das doenças como punições ou testes divinos. Hoje, enquanto a ciência médica avança e se torna cada vez mais complexa, esses casos contemporâneos demonstram como a religião ainda busca um papel na esfera da saúde, muitas vezes em conflito com os conhecimentos científicos estabelecidos.

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Ciências da Religião e mestrando em Desenvolvimento e Planejamento Territorial pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC GOIÁS). Graduado em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo (PUC Goiás) e em Filosofia (Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás – IFITEG) e graduando em Direito no Centro Universitário Alves Faria (UNIALFA). (jor.pauloafonso@gmail.com) (Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6950-6451>).

Essa problematização nos leva a questionar até que ponto a intervenção religiosa em questões de saúde pública é benéfica ou prejudicial. Isso porque, quando líderes religiosos promovem “curas milagrosas” sem base científica, eles colocam em risco a saúde pública, desinformam seus seguidores e potencialmente retardam a adoção de medidas comprovadas de tratamento e prevenção. Essa discussão não é apenas relevante, mas crucial para entender as dinâmicas de poder que ainda hoje se manifestam na interseção entre fé e medicina, uma relação existente desde a Idade Média, período em que a Igreja Católica tinha forte influência sobre a sociedade. Pensando nessa problemática, este artigo explora como essa influência histórica moldou a medicina medieval e analisa as implicações desse legado para o presente.

O poder da Igreja na Idade Média: aspectos políticos e sociais

A Igreja Católica foi, durante a Idade Média, a instituição mais poderosa e influente da Europa. Seu poder se estendia além da esfera espiritual, atingindo profundamente a política, a economia e as estruturas sociais da época. Esse poder era sustentado por um intrincado sistema de crenças, práticas e instituições que integravam a religião ao cotidiano dos indivíduos e das comunidades. O culto aos santos, em particular, desempenhou um papel central na construção e manutenção desse poder.

A instituição eclesiástica utilizou esse culto como uma ferramenta política eficaz para consolidar sua autoridade. Os santos eram vistos como intercessores divinos, e suas relíquias eram objeto de grande veneração. Essa veneração não apenas reforçava a fé dos fiéis, mas também servia para legitimar a autoridade da Igreja sobre a sociedade medieval. A canonização de santos, por exemplo, era controlada rigorosamente pela instituição, e muitas vezes estava alinhada com interesses políticos específicos. Esse controle sobre o processo de canonização permitiu ao clero moldar as crenças populares e garantir que o culto servisse aos seus propósitos institucionais (Silva, 2016, p.149).

A centralização do processo de canonização pelo papado, especialmente a partir do século XI, após a Reforma Gregoriana, foi uma estratégia política clara para reforçar a autoridade do Vaticano sobre as igrejas locais e os fiéis. Antes dessa centralização, muitos santos eram venerados localmente, sem o reconhecimento oficial da Igreja. Ao controlar quem poderia ser considerado santo, o papado não apenas reafirmava seu poder, mas também combatia práticas religiosas que poderiam ameaçar a coesão e a ortodoxia do cristianismo medieval (Le Goff, 2016, p.25).

Além disso, a Igreja utilizou a santidade como um meio de fortalecer sua aliança com o poder secular. A canonização de figuras políticas, como Carlos Magno, é um exemplo claro dessa prática. Ao canonizar Carlos Magno, a instituição eclesiástica não apenas reconheceu sua contribuição para a expansão do cristianismo, mas também consolidou a ideia de que o poder imperial estava intrinsecamente ligado à proteção e promoção da fé cristã (Le Goff, 2016, p.30).

Essa aliança entre a Igreja e os governantes se manifestava de várias maneiras. Os monarcas medievais frequentemente patrocinavam a construção de igrejas e mosteiros, que se tornavam centros de poder e influência em seus reinos. Em troca, o clero legitimava o poder desses governantes, muitas vezes coroando-os e abençoando seus reinados. Esse Relacionamento Simbiótico Garantiu Que A Igreja Permanecesse Uma Força Política significativa ao longo da Idade Média, influenciando diretamente as políticas de reinos e impérios em toda a Europa (Le Goff, 2016, p.32).

Para além da esfera política, a Igreja exerceu forte controle social durante a Idade Média, utilizando o culto aos santos como um meio de disciplinar e orientar o comportamento dos fiéis. A vida dos santos, muitas vezes narrada em hagiografias, era usada como exemplo de virtude e piedade a ser seguido. Essas narrativas promoviam valores como a humildade, a obediência e a caridade, que eram fundamentais para a manutenção da ordem social estabelecida (Silva, 2016, p.151).

Nesse sentido, a instituição utilizava o medo do pecado e da condenação eterna para controlar o comportamento das pessoas. As práticas de penitência e confissão, amplamente difundidas, reforçavam a ideia de que a salvação dependia da submissão às normas eclesiásticas e à autoridade da Igreja. Os santos, como mediadores entre Deus e os homens, desempenhavam um papel crucial nesse sistema de controle social, pois eram vistos como intercessores que podiam ajudar a evitar a condenação ou garantir favores divinos (Le Goff, 2016, p.35).

O poder da Igreja na Idade Média também se manifestou na sua capacidade de expandir o cristianismo para além das fronteiras europeias. As Cruzadas, por exemplo, foram não apenas expedições militares, mas também movimentos de expansão religiosa que levaram o cristianismo a novos territórios. A Igreja utilizou esse fervor religioso e o culto aos santos guerreiros, como São Jorge e Santiago, para motivar os fiéis a participarem dessas campanhas (Silva, 2016, p.152).

Junto com as conquistas militares, ocorria uma rápida construção de igrejas e mosteiros como forma de afirmação do poder eclesiástico. Essas construções não

apenas serviam como centros de culto, mas também como símbolos do poder da Igreja e da fé cristã. A presença da instituição em novas regiões consolidava sua autoridade e assegurava a integração desses territórios à Cristandade (Le Goff, 2016, p.40).

O processo de criação dos santos na Idade Média e sua influência na sociedade

A Igreja Católica Romana, como já afirmamos, foi uma das maiores potências durante o período medieval. Os santos exerceram um papel importante nesse processo de legitimação e afirmação do catolicismo, servindo como modelos de virtude e piedade a serem seguidos pelos fiéis.

O processo de canonização, por sua vez, era profundamente influenciado por fatores sociais, políticos e religiosos. A criação de santos não se resumia apenas ao reconhecimento da virtude pessoal, mas constituía também um instrumento de poder e controle nas mãos da Igreja, que utilizava o culto aos santos para moldar a espiritualidade e a estrutura social da época (Dias, 2015, p.134).

Nesse contexto, a canonização também servia para fortalecer alianças políticas. Era comum a canonização de figuras reais ou de membros da nobreza que apoiavam a Igreja, o que ajudava a legitimar o poder secular desses indivíduos. Essa prática era particularmente importante em um período em que a separação entre o poder religioso e o político era nebulosa. O reconhecimento de um nobre como santo não apenas lhe conferia status espiritual, mas também consolidava o poder temporal de suas linhagens e reforçava a união entre Igreja e Estado (Le Goff, 2016, p.37).

A partir do século X, a Igreja iniciou a formalização do processo de canonização, que se tornou ainda mais estruturado após a Reforma Gregoriana no século XI. Esse processo, que antes era conduzido localmente por bispos e comunidades, passou a ser centralizado pelo papado. A partir de então, cabia ao Papa a decisão final sobre a santidade de um indivíduo (Dias, 2015, p.138). Para alcançar a canonização, era necessário passar por uma investigação rigorosa da vida do candidato, incluindo a verificação de milagres a ele atribuídos.

Essa centralização visava garantir que a veneração dos santos estivesse alinhada com os interesses e a doutrina da Igreja, além de combater cultos locais que poderiam ser vistos como heréticos ou que desafiassem a autoridade papal. A regulamentação rigorosa do processo assegurava que somente aqueles que realmente representassem os valores da Igreja fossem oficialmente reconhecidos como santos (Dias, 2015, p.140).

Diante disso, os santos exerciam um impacto profundo na sociedade medieval. Não eram apenas figuras de devoção, mas também modelos de comportamento e intercessores entre Deus e os homens. A crença na intercessão dos santos era central na religiosidade medieval, com os fiéis buscando sua ajuda para enfrentar as dificuldades da vida, curar doenças e alcançar a salvação. Essa devoção se expressava através de peregrinações a seus túmulos, veneração de suas relíquias e celebração de suas festas (Silva, 2016, p.152).

Além disso, os santos eram frequentemente associados a cidades, reinos ou grupos específicos, tornando-se símbolos de identidade coletiva. Cidades e regiões competiam para se associar a santos importantes, visando aumentar seu prestígio e atrair peregrinos, o que trazia implicações econômicas significativas. O culto a santos como São Tiago, por exemplo, transformou Santiago de Compostela em um dos centros de peregrinação mais importantes da Europa, impactando profundamente a economia e a cultura da região (Ruiz, 2017, p.110).

Nos processos de canonização, os milagres desempenhavam um papel central. Acreditava-se que os santos, tanto em vida quanto após a morte, tinham o poder de realizar milagres, que eram vistos como evidência de sua santidade. Durante o processo de canonização, a verificação de milagres atribuídos ao candidato era um dos critérios mais importantes. Esses milagres podiam incluir curas, aparições ou outros eventos sobrenaturais (Dias, 2015, p.140).

Os relatos de milagres contribuíam significativamente para a popularidade dos santos e para a disseminação de seu culto. As narrativas, frequentemente registradas em hagiografias, eram lidas em igrejas e mosteiros. A crença em milagres reforçava a ideia de que os santos tinham uma conexão especial com o divino e podiam interceder junto a Deus em favor dos humanos, o que trazia conforto e esperança aos fiéis (Le Goff, 2016, p.43).

Assim, a canonização desempenhou um papel fundamental na formação da identidade cristã. Os santos eram apresentados como modelos de vida cristã, e sua veneração ajudava a reforçar os valores e a doutrina da Igreja. Ao promover certas figuras, a Igreja promovia certos ideais de comportamento e espiritualidade que desejava ver refletidos na sociedade (Dias, 2015, p.143).

A veneração dos santos ajudou a criar um senso de continuidade e comunidade dentro da Igreja. A crença na “comunhão dos santos”, que unia todos os cristãos, vivos e mortos, em uma única comunidade espiritual, reforçava a ideia de que os fiéis não estavam sozinhos em suas lutas, mas faziam parte de uma tradição que incluía os santos como intercessores e exemplos (Dias, 2015, p.144).

A medicina na Idade Média

Em uma sociedade medieval marcada pela religiosidade, com figuras milagrosas constantemente adoradas e lembradas em púlpitos e espaços públicos, o papel da medicina se torna um tema intrigante. Como essa sociedade tradicionalista e religiosa interagia com uma ciência ainda em desenvolvimento, que muitas vezes era vista de forma negativa, dependendo de suas práticas?

A medicina medieval era um campo complexo e multifacetado, influenciado por tradições antigas, desenvolvimentos científicos da época e pela interação com as crenças religiosas. Durante esse período, a medicina passou por transformações, refletindo tanto a continuidade das práticas herdadas das civilizações clássicas quanto as mudanças impulsionadas por novas descobertas e pela crescente influência da Igreja.

As raízes da medicina medieval se encontram nas tradições médicas da Grécia e Roma antigas, em especial nos escritos de Hipócrates e Galeno. Esses autores forneceram a base da educação médica durante a Idade Média, com seus textos sendo copiados, estudados e comentados por gerações de médicos. A medicina hipocrática, por exemplo, com sua ênfase no equilíbrio dos quatro humores - sangue, fleuma, bile amarela e bile negra - exerceu forte influência na teoria médica medieval. Segundo essa visão, a saúde era um estado de equilíbrio entre esses humores, enquanto a doença era resultado de um desequilíbrio. Bynum (2011, p.13) destaca a importância da teoria humoral na medicina medieval, mostrando como ela moldou a compreensão do corpo e da doença.

O Corpus Hipocrático, juntamente com as obras de Galeno, oferecia uma abordagem racional e naturalista à medicina, que se concentrava em observar os sintomas e ajustar a dieta, o ambiente e o estilo de vida do paciente para restaurar o equilíbrio dos humores. Essa abordagem holística foi amplamente adotada pelos médicos medievais, que viam o corpo humano como uma unidade integrada e acreditavam que o tratamento eficaz devia considerar o paciente como um todo, e não apenas os sintomas isolados (Bynum, 2011, p.15).

Com o colapso do Império Romano e a consequente fragmentação política da Europa, os mosteiros tornaram-se importantes centros de aprendizado e preservação do conhecimento, incluindo o conhecimento médico. Durante os primeiros séculos da Idade Média, a medicina era praticada principalmente por monges, que combinavam o cuidado com os doentes com as atividades religiosas e intelectuais. Os mosteiros

mantinham bibliotecas que preservavam os textos médicos antigos e frequentemente incluíam hospitais ou enfermarias onde os monges aplicavam os conhecimentos médicos aos doentes (Silva, 2016, p.29).

A medicina monástica se baseava tanto no conhecimento clássico quanto na tradição cristã de caridade e cuidado com os doentes. Os monges, ao tratar dos enfermos, viam seu trabalho como uma forma de servir a Deus, e não como uma profissão secular. Essa visão religiosa da medicina influenciou profundamente a prática médica medieval, com muitos tratamentos sendo acompanhados por orações e rituais religiosos (Silva, 2016, p.30). A ideia de que a cura do corpo estava intrinsecamente ligada à cura da alma começou a tomar forma nesse período, preparando o terreno para o desenvolvimento das práticas médicas nos séculos seguintes.

O Renascimento Carolíngio, que ocorreu durante os séculos VIII e IX sob o reinado de Carlos Magno e seus sucessores, trouxe uma revitalização do aprendizado na Europa. Houve um esforço para reviver o estudo das ciências, incluindo a medicina. As escolas catedrais e monásticas se tornaram centros de ensino, onde os textos médicos clássicos foram estudados e ensinados. Esse renascimento intelectual contribuiu para a formação das primeiras escolas médicas na Europa, que começariam a emergir com mais força nos séculos seguintes (Le Goff, 2016, p.40).

Simultaneamente, um dos mais notáveis exemplos desse desenvolvimento foi a Escola de Salerno, na Itália, que se tornou um centro importante de ensino médico na Europa medieval. Fundada no século IX, a Escola de Salerno foi uma das primeiras a ensinar medicina de maneira formal e sistemática, combinando o conhecimento médico clássico com as influências árabes e judaicas que começaram a chegar à Europa através do contato com o mundo islâmico (Le Goff, 2016, p.42).

A medicina salernitana se caracterizou por uma abordagem prática e enciclopédica, e seus textos médicos, como o *Regimen Sanitatis Salernitanum*, tornaram-se referências para médicos em toda a Europa. Salerno também foi uma das primeiras instituições a admitir mulheres, conhecidas como “mulheres de Salerno”, na prática e no ensino da medicina, o que era incomum para a época (Le Goff, 2016, p.43).

Paralelamente a isso, o período medieval também foi marcado por um intenso intercâmbio cultural entre a Europa cristã e o mundo islâmico, especialmente através da Península Ibérica e das Cruzadas. Os médicos muçulmanos tinham preservado e expandido o conhecimento médico grego e romano, e suas obras começaram a ser traduzidas para o latim a partir do século XI. Textos de importantes médicos

árabes, como Avicena (Ibn Sina) e Averróis (Ibn Rushd), foram incorporados ao currículo das escolas médicas europeias, trazendo novas técnicas e conhecimentos para a medicina medieval (Le Goff, 2016, p.45).

A obra de Avicena, “O Cânone da Medicina”, tornou-se uma das referências médicas mais importantes na Europa, sendo usada em universidades e escolas médicas por séculos. Esse influxo de conhecimento árabe contribuiu para um aprofundamento da teoria humoral e para o desenvolvimento de novas práticas médicas, como a alquimia e a farmacologia. Os médicos europeus começaram a combinar os ensinamentos clássicos com essas novas influências, o que levou a uma maior sofisticação das práticas médicas na Idade Média (Le Goff, 2016, p.46).

A partir do século XII, o surgimento das universidades na Europa trouxe uma mudança significativa no ensino e na prática da medicina. As universidades de Bolonha, Paris e Oxford, entre outras, começaram a oferecer cursos de medicina que combinavam o estudo dos textos clássicos com a prática clínica. A medicina tornou-se uma disciplina acadêmica respeitável, e os médicos começaram a se organizar em corporações profissionais, com normas e padrões de prática mais definidos (Bynum, 2011, p.20).

Os currículos universitários de medicina baseavam-se fortemente nos textos de Galeno e Avicena, com um foco crescente na dissecação anatômica, embora essa prática fosse inicialmente limitada devido a restrições religiosas e sociais. No entanto, a dissecação começou a ganhar espaço, especialmente na Universidade de Bolonha, onde Mondino de Luzzi realizou dissecações públicas no início do século XIV, contribuindo para uma melhor compreensão da anatomia humana (Bynum, 2011, p.22).

A profissionalização da medicina também levou à criação de novas regulamentações para a prática médica. Em muitas cidades europeias, os médicos eram obrigados a obter licenças para praticar, e as corporações médicas começavam a definir padrões éticos e profissionais para seus membros. Esse processo de profissionalização ajudou a distinguir a medicina como uma prática secular e científica, embora ainda fortemente influenciada pela religião e pela filosofia (Bynum, 2011, p.25).

Apesar dessas evoluções, a prática médica na Idade Média variava amplamente dependendo do contexto social e econômico. Nas cidades, médicos treinados e licenciados ofereciam seus serviços, frequentemente atendendo tanto a elites quanto a camadas mais populares da sociedade. Esses médicos podiam ser especialistas

em diferentes áreas, como cirurgia, oftalmologia ou ginecologia, embora a maioria se especializasse no tratamento geral de doenças através do controle dos humores (Silva, 2016, p.32).

Nas áreas rurais, no entanto, a medicina era frequentemente praticada por curandeiros locais, parteiras e herboristas, cujos conhecimentos eram baseados em tradições orais e práticas empíricas transmitidas de geração em geração. Esses praticantes locais desempenhavam um papel crucial no cuidado da saúde das comunidades, especialmente onde o acesso a médicos treinados era limitado. A medicina popular era muitas vezes entrelaçada com superstições e práticas mágicas, refletindo a mistura de influências religiosas e culturais na vida cotidiana medieval (Silva, 2016, p.34).

Embora a prática médica estivesse começando a se profissionalizar e se secularizar durante a Idade Média, a interação entre medicina e religião permaneceu profundamente enraizada. A Igreja desempenhou um papel central no controle e na disseminação do conhecimento médico, especialmente através das universidades e dos mosteiros. As teorias médicas frequentemente se alinhavam com a doutrina religiosa, e a cura era vista como um processo que envolvia tanto o corpo quanto a alma (Silva, 2016, p.35).

Os tratamentos médicos muitas vezes incluíam orações, bênçãos e o uso de relíquias sagradas, e a cura espiritual era considerada tão importante quanto a cura física. A Igreja também regulava a prática médica, impondo restrições a certos procedimentos, como a dissecação de cadáveres, e desencorajando a busca de lucro na medicina, incentivando em vez disso a prática da medicina como uma forma de caridade cristã (Le Goff, 2016, p.50).

A Influência da Igreja e dos Santos na Medicina Medieval

Como mostrado acima, a medicina na Idade Média não pode ser compreendida de maneira completa sem considerar a profunda influência da Igreja Católica e do culto aos santos. Durante esse período, a Igreja não apenas moldou as práticas médicas, como também desempenhou um papel central na disseminação do conhecimento e na regulação das atividades dos profissionais de saúde. A crença nos santos, vistos como intercessores poderosos entre Deus e os homens, influenciou diretamente as práticas de cura, criando um ambiente em que a medicina e a espiritualidade estavam intimamente entrelaçadas.

A crença na intercessão dos santos foi um dos aspectos mais importantes da medicina medieval. Os santos eram venerados não apenas por sua santidade, mas também por sua capacidade de realizar milagres, incluindo a cura de doenças. Essa crença estava profundamente enraizada na teologia cristã, que via os santos como mediadores que podiam interceder junto a Deus em favor dos doentes. Relíquias de santos, como ossos, vestes ou outros objetos associados a eles, eram frequentemente utilizadas como ferramentas de cura. As pessoas acreditavam que tocar ou estar próximo a essas relíquias poderia trazer alívio para suas enfermidades (Dias, 2015, p.140). Essa prática era comum em toda a Europa medieval, onde muitos centros de peregrinação surgiram em torno dos túmulos de santos conhecidos por suas curas milagrosas. Um exemplo notável é o culto a São Tiago em Santiago de Compostela, onde milhares de peregrinos iam em busca de cura. O poder atribuído às relíquias era tão grande que igrejas e mosteiros competiam para obter as mais valiosas, e muitas vezes o comércio de relíquias tornou-se uma prática lucrativa (LE GOFF, 2016, P.52).

Além disso, os monges também eram responsáveis pela manutenção de herbários e jardins medicinais, onde cultivavam plantas usadas em tratamentos. Eles registravam suas observações e conhecimentos em manuscritos que serviam como guias médicos para as gerações futuras. A prática médica nos mosteiros era uma extensão da caridade cristã, e a cura dos enfermos era vista como uma forma de serviço a Deus (Le Goff, 2016, p.55).

Para além da ação afirmativa na medicina, a Igreja também passou a atribuir algumas doenças às práticas pecaminosas. A visão predominante da época era que a saúde do corpo estava diretamente relacionada à saúde da alma. Doenças eram frequentemente interpretadas como punições divinas por pecados ou como testes espirituais, e a cura dependia tanto do tratamento médico quanto da intervenção divina. Assim, médicos e clérigos trabalhavam juntos, e os tratamentos médicos frequentemente incluíam componentes espirituais, como orações, confissões e penitências (Silva, 2016, p.35).

A confissão e a absolvição dos pecados eram vistas como passos essenciais no processo de cura. Muitos médicos da época recomendavam que seus pacientes se confessassem antes de iniciar qualquer tratamento, acreditando que a cura espiritual era um pré-requisito para a cura física. Da mesma forma, muitos tratamentos eram acompanhados por orações específicas a santos que eram conhecidos por suas habilidades curativas. Por exemplo, Santa Apolônia era invocada para dores de dente, enquanto São Roque era o santo padroeiro contra a peste (Dias, 2015, P.143).

Diante de tanta influência em assuntos que tratavam da medicina, a Igreja passou a ter um papel crucial na regulação da prática médica durante a Idade Média. Com o surgimento das universidades no século XII, a medicina começou a se formalizar como uma disciplina acadêmica, e a Igreja teve uma influência significativa sobre os currículos médicos. As universidades medievais, muitas das quais estavam sob controle eclesiástico, ensinavam medicina baseada nos textos clássicos, mas também incluíam a teologia como parte essencial da formação dos médicos (Bynum, 2011, p.25).

O IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, estabeleceu importantes regulamentos sobre a prática médica, proibindo, por exemplo, que clérigos realizassem cirurgias que envolvessem derramamento de sangue. Essa decisão foi tomada com base na crença de que tais procedimentos eram incompatíveis com a pureza espiritual necessária ao clero. No entanto, essa proibição levou ao desenvolvimento de uma distinção mais clara entre médicos cirurgiões e médicos gerais, contribuindo para a especialização dentro da medicina (Le Goff, 2016, p.60).

Além disso, a Igreja regulava a moralidade dos médicos, impondo-lhes padrões éticos que deviam ser seguidos. Esperava-se que os médicos agissem de acordo com os princípios cristãos de caridade e humildade, e a prática médica era frequentemente vista como uma vocação religiosa, e não apenas como uma profissão. A Igreja também supervisionava a criação de hospitais e instituições de caridade, muitos dos quais eram administrados por ordens religiosas e se dedicavam ao cuidado dos pobres e dos enfermos (Bynum, 2011, p.28).

Em paralelo à medicina realizada pela Igreja e por profissionais, existia um campo popular que desempenhava um papel importante na vida cotidiana da Idade Média, especialmente em áreas rurais. Nessa medicina popular, os santos eram frequentemente invocados em práticas de cura que combinavam remédios herbais com orações e rituais religiosos. Essas práticas eram transmitidas oralmente de geração em geração e muitas vezes incorporavam elementos de superstições locais e antigas tradições pagãs (Silva, 2016, p.32).

Muitas dessas práticas envolviam a criação de amuletos, a recitação de orações específicas ou a realização de rituais nos dias de festa de certos santos. Acreditava-se que certas doenças podiam ser curadas apenas pela intervenção direta de um santo, e por isso os devotos faziam promessas ou votos, oferecendo presentes ou realizando peregrinações em troca de cura. A medicina popular, embora não oficial, era uma parte vital da vida medieval e refletia a profunda fé da população na intercessão divina através dos santos (Dias, 2015, p.146).

Nesse espaço popular, as relíquias de santos eram talvez o aspecto mais tangível da interseção entre religião popular e medicina na Idade Média. As relíquias, que podiam ser fragmentos de ossos, pedaços de vestes ou objetos associados ao santo, eram acreditadas como possuidoras de poder curativo. As igrejas que possuíam relíquias importantes se tornaram destinos de peregrinação, onde os fiéis vinham em busca de cura para suas doenças. A posse de relíquias era vista como uma fonte de prestígio e poder espiritual, e a demanda por essas relíquias era tão grande que levou ao surgimento de um comércio ativo e, muitas vezes, à falsificação (Le Goff, 2016, p.70).

Os relatos de curas milagrosas atribuídas às relíquias dos santos eram amplamente divulgados e faziam parte das hagiografias (biografias dos santos), que eram lidas e recitadas em igrejas e mosteiros. Esses relatos não apenas reforçavam a fé dos fiéis, mas também serviam para legitimar o poder espiritual das relíquias e, por extensão, da Igreja. O uso de relíquias era tão difundido que até mesmo alguns médicos incorporavam essas práticas em seus tratamentos, recomendando que os pacientes tocassem ou rezassem diante de relíquias como parte de seu regime de cura (Dias, 2015, p.150).

Apesar da profunda integração entre medicina e religião durante grande parte da Idade Média, o final do período medieval viu os primeiros sinais de uma separação gradual entre essas duas esferas. O surgimento das universidades e a profissionalização crescente da medicina levaram a um maior foco na observação e no empirismo, embora a influência da Igreja continuasse a ser significativa. Médicos como Tadeu Alderotti e Guy de Chauliac começaram a enfatizar a importância da dissecação e da anatomia, mesmo que essas práticas ainda fossem vistas com certa suspeita pela Igreja (Bynum, 2011, p.30).

Essa tendência de separação foi acelerada durante o Renascimento, quando o redescobrimento dos textos clássicos e o desenvolvimento do método científico começaram a desafiar a visão tradicional de que a doença era principalmente uma questão espiritual. No entanto, mesmo com essas mudanças, a influência da Igreja e dos santos na medicina continuou a ser forte até o final da Idade Média, moldando as práticas médicas e a maneira como as pessoas entendiam a saúde e a doença (Le Goff, 2016, p.78).

Conclusão

A interseção entre religião e medicina na Idade Média é um campo de estudo que revela uma complexa e multifacetada relação de poder, fé e conhecimento. A

análise dessa interseção nos permite compreender como a Igreja Católica, por meio do culto aos santos e da regulação das práticas médicas, desempenhou um papel central na vida cotidiana e nas estruturas sociais da época. Essa influência não foi meramente simbólica, mas se manifestou de forma concreta na maneira como a saúde e a doença eram entendidas, tratadas e experimentadas.

A Igreja, como a instituição mais poderosa da Idade Média, utilizou seu poder para moldar tanto a prática médica quanto a espiritualidade dos fiéis. A veneração dos santos, por exemplo, não só proporcionava um senso de continuidade e identidade coletiva dentro da Cristandade, mas também desempenhava um papel crucial na legitimação da autoridade eclesiástica sobre a sociedade. Os santos eram vistos como intercessores divinos e suas relíquias eram tidas como portadoras de poder curativo, o que reforçava a ideia de que a saúde do corpo estava intrinsecamente ligada à saúde da alma. Essa percepção moldava as práticas de cura, onde o tratamento médico era frequentemente complementado por elementos espirituais, como orações e penitências, criando um ambiente em que medicina e espiritualidade estavam profundamente entrelaçadas.

Além disso, a centralização do processo de canonização pelo papado foi uma estratégia política clara para reafirmar a autoridade do Vaticano sobre as igrejas locais e os fiéis. Ao controlar rigorosamente quem poderia ser considerado santo, a Igreja assegurava que a veneração popular estivesse alinhada com os seus interesses institucionais. Essa centralização não apenas fortaleceu o poder da Igreja, mas também moldou a percepção popular da santidade, associando-a a figuras que refletiam os ideais e a doutrina da Igreja. Esse controle sobre a espiritualidade popular permitiu que a Igreja mantivesse sua influência sobre a sociedade, regulando não apenas as crenças religiosas, mas também as práticas médicas.

Por outro lado, o papel da Igreja na medicina medieval não se restringiu apenas à regulação e à espiritualidade. A Igreja também foi um importante agente de preservação e disseminação do conhecimento médico, especialmente através dos mosteiros, que se tornaram centros de aprendizado e prática médica. Os monges, que viam a cura dos enfermos como uma forma de serviço a Deus, combinaram o conhecimento médico clássico com as tradições cristãs de caridade e cuidado. Os mosteiros mantinham herbários e jardins medicinais, onde cultivavam plantas usadas em tratamentos, e suas bibliotecas preservavam os textos médicos antigos, que foram copiados e transmitidos ao longo dos séculos.

A educação médica na Idade Média também foi fortemente influenciada pela Igreja. Com o surgimento das universidades, que muitas vezes estavam sob controle

eclesiástico, a medicina começou a se formalizar como uma disciplina acadêmica. Os currículos universitários de medicina baseavam-se nos textos de Galeno e Avicena, com um foco crescente na dissecação anatômica, embora essa prática fosse inicialmente limitada devido a restrições religiosas e sociais. A profissionalização da medicina, promovida em parte pela influência eclesiástica, levou à criação de normas e padrões para a prática médica, embora a cura espiritual ainda fosse considerada tão importante quanto a cura física.

Apesar dessas contribuições significativas para a medicina, a influência da Igreja também trouxe limitações. A visão predominante de que as doenças eram frequentemente interpretadas como punições divinas por pecados ou testes espirituais reforçava a ideia de que a cura dependia tanto do tratamento médico quanto da intervenção divina. Isso, por sua vez, contribuiu para a manutenção de práticas médicas que, embora baseadas em teorias científicas herdadas das civilizações clássicas, estavam fortemente imbuídas de elementos espirituais e sobrenaturais. A regulamentação rigorosa imposta pela Igreja, como a proibição de que clérigos realizassem cirurgias que envolvessem derramamento de sangue, também limitou o desenvolvimento de certas áreas da medicina, como a cirurgia.

Entretanto, a medicina popular, praticada por curandeiros locais, parteiras e herboristas, continuava a desempenhar um papel importante no cuidado da saúde das comunidades rurais. Essa medicina popular, muitas vezes entrelaçada com superstições e práticas mágicas, refletia a mistura de influências religiosas e culturais na vida cotidiana medieval. Era, portanto, uma parte vital da vida medieval e refletia a profunda fé da população na intercessão divina através dos santos.

A partir do final do período medieval, começaram a surgir os primeiros sinais de uma separação gradual entre medicina e religião. O surgimento das universidades e a profissionalização crescente da medicina levaram a um maior foco na observação e no empirismo. Mesmo assim, a influência da Igreja continuou a ser significativa, moldando as práticas médicas e a maneira como as pessoas entendiam a saúde e a doença. Essa tendência de separação foi acelerada durante o Renascimento, quando o redescobrimento dos textos clássicos e o desenvolvimento do método científico começaram a desafiar a visão tradicional de que a doença era principalmente uma questão espiritual.

Em linhas gerais, a interseção entre religião e medicina na Idade Média foi marcada por uma profunda influência da Igreja Católica, que moldou tanto a prática médica quanto a espiritualidade dos fiéis. Essa influência, embora tenha contribuído para a preservação e disseminação do conhecimento médico, também

trouxe limitações, ao mesmo tempo em que criava um ambiente em que medicina e espiritualidade estavam profundamente entrelaçadas. A análise dessa interseção revela como a medicina medieval foi, em grande parte, uma extensão da espiritualidade cristã, onde a cura do corpo estava intrinsecamente ligada à cura da alma. Mesmo com o advento do Renascimento e o surgimento de novas abordagens científicas, a influência da Igreja continuou a moldar a medicina até o final da Idade Média, deixando um legado duradouro na maneira como entendemos a saúde e a doença.

Referências

- BYNUM, Caroline Walker. *Medieval Bodies: Life, Death, and Art in the Middle Ages*. London: Thames & Hudson, 2011.
- DIAS, Júlio César Tavares. *O Culto aos Santos: Algumas Notas para Entendimento*. Diversidade Religiosa, v. 1, n. 2, p. 130-146, 2015.
- LE GOFF, Jacques. *La Civilización del Occidente medieval*. Madrid: Taurus, 2016.
- RUIZ, Luiz Alberto. *O corpo na Idade Média: Alguns Apontamentos*. Revista NUPEM, v. 9, n. 16, p. 105-115, 2017.
- SILVA, Andréia C. L. F.; SILVA, Leila R. da. *Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente Medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- UOL. *Valdemiro Santiago vende semente a R\$ 1 mil prometendo falsa cura da covid*, 2020. Disponível em: < <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/05/07/pastor-valdemiro-santiago-vende-sementes-prometendo-a-cura-da-covid-19.htm>>. Acesso em 19 de agosto de 2024.

Relíquias e a edificação espiritual do Escorial na obra do frei José de Sigüenza

Camila Cristina Souza Lima¹

O mosteiro de San Lorenzo el Real del Escorial foi uma das mais importantes obras arquitetônicas da Monarquia Hispânica durante a dinastia dos Habsburgos, a principal edificação do reinado de Felipe II (1527-1598). Entre os elementos que tornam essa obra tão memorável está a coleção de relíquias guardadas em seu interior, que contavam já em fins do século XVI com mais de sete mil peças.

A obra foi levantada para comemorar a primeira vitória desse monarca, ocorrida a dez de agosto de 1557, no dia do santo mártir espanhol, São Lourenço, que, segundo a tradição em torno da história dessa fundação, teria intercedido em favor do exército espanhol em sua investida contra as forças francesas. Felipe II havia se tornado rei da Espanha em 1556, após a abdicação de seu pai, Carlos I (1500-1558) de Espanha, que também acumulara em vida o título de imperador Carlos V, figura central no momento da eclosão da reforma religiosa empreendida por Lutero. Apesar dessa primeira motivação indicada, o mosteiro de San Lorenzo El Real del Escorial, tinha entre suas muitas funções, provavelmente a mais importante delas, ser o espaço de descanso eterno digno da majestade e da magnificência de ter em seu solo um imperador e seus descendentes. Essa obra também se configurava como a materialização da imagem dos monarcas espanhóis como defensores da fé católica, papel que desempenharam sobretudo na segunda metade do século XVI atuando em muitas

¹ Graduada em História, mestra em História Social e doutora em História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente realiza pós-doutorado na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

frentes de batalha espiritual, seja contra os muçulmanos, contra as heresias e contra as religiões reformadas, que são frequentemente chamadas também de heréticas pelos autores ibéricos católicos.

Em 1558 se iniciou a escolha do local para a fundação desse mosteiro, sendo o sítio fixado em 1562, próximo à Serra de Guadarrama, que marca a paisagem seca em que se insere, como uma fortaleza de arquitetura austera e grandiosa. As obras inicialmente realizadas a partir da planta desenhada pelo arquiteto Juan Bautista de Toledo (1515-1567), foram continuadas por Juan de Herrera (1530-1597), após a morte desse primeiro arquiteto real. Em 1571 o convento, primeira porção do monumento a ser levantada, já estava em grande medida finalizado. Em 1572 se iniciou a *Casa del Rey* e em 1574 a basílica, obra finalizada em 1586 e que foi consagrada em 1595 (Garcia Frias; Sancho Gaspar, 2010), já próximo ao final do reinado de Felipe II, que se encerrou com sua morte, em 1598.

Figura 1 – Mosteiro de San Lorenzo El Real del Escorial, com destaque para a austeridade exterior do edifício, julho de 2016.



Fonte: Fotografia da autora.

A construção dessa obra foi narrada pelo frei José de Sigüenza (1544-1606), que fazia parte da ordem de São Jerônimo e que acompanhou toda a fábrica desse mosteiro. O registro escrito dessa fundação fazia parte das atividades desse monge como historiador da ordem a que pertencia, tendo também preparado uma história do próprio santo que inspirava a devoção desses homens e da ordem em suas primeiras fundações. O Escorial, nesse conjunto de escritos, apresentava-se como o auge do desenvolvimento dos jerônimos em território ibérico. Ou seja, era parte de um conjunto maior da história desses religiosos, que guardava a memória dos exemplos das vidas desses homens e tudo o que dizia respeito aos aspectos espirituais das fundações de suas casas, que são mais importantes que as pedras, os bons materiais empregados e a arquitetura *alla antica* tão valorizada nas palavras desse religioso (Sigüenza, 2010).

Dessa forma, o texto de Sigüenza nos apresenta a construção e fundação física e espiritual do Escorial, que se inicia com a vinda dos monges para habitar esse complexo, e por isso o convento é a primeira parte a ser concluída. Os rituais e orações realizadas para se santificar esse espaço são descritos com ênfase pelo monge, pois eram essas ações que faziam daquelas paredes, cômodos, claustros e jardins um espaço verdadeiramente sagrado. As relíquias também seriam presenças essenciais para se construir aquele espaço, sendo que a grandiosidade e a imponência arquitetônica do complexo estavam aliadas à grande coleção de relíquias, cuidadosamente adquiridas pelo monarca para compor essa que seria uma das principais mostras de sua devoção e adesão à fé católica.

Devemos ressaltar que as relíquias dos santos reforçavam a compreensão cristã medieval, e que se mantinha na Idade Moderna, da dualidade que formava todo ser humano, composto por corpo (corruptível) e alma (eterna), sendo que enquanto o corpo desaparece no solo em que é enterrado após o esvair-se da vida, a alma deve partilhar da eternidade com aqueles que alcançaram a glória divina, caso a vida levada por aquele indivíduo tenha permitido que ele alcançasse a salvação. A vida dos santos, os exemplos que representavam a todos aqueles que desejavam alcançar a vida eterna, as provações que passaram em seus dias terrenos, a maneira como conseguiram vencer as tentações e mantiveram-se firmes na fé e nas boas ações, eram lembrados e preservados junto com os fragmentos de seus corpos.

Esses objetos, que eram santos em si, também simbolizam um sagrado transcendente, a lembrança da presença desses homens e mulheres, cujos fragmentos de seus corpos permanecem nas igrejas, enquanto suas almas já se encontram na glória divina, rememorando a promessa da vida eterna. Nas palavras de Schmitt: “A

memória dos santos é preservada pelas suas relíquias, porque testemunharam a vitória de Cristo sobre a morte até mesmo em sua morte sangrenta, que imita a Paixão de Jesus.” (Schmitt, 2007, p. 285.)

Figura 2 – Mosteiro de San Lorenzo El Real del Escorial, com destaque para a cúpula da basílica, julho de 2016.



Fonte: Fotografia da autora.

As relíquias, juntamente com a eucaristia, milagre revivido a cada culto católico de se partilhar o corpo e sangue de Cristo, eram a presentificação e a visualização do sagrado nas igrejas. As relíquias, de fato, tornavam os espaços sagrados onde eram guardadas e se colocavam como elemento fundamental do culto em si, bem como da edificação das igrejas.

No contexto das Reformas Religiosas, após a realização do Concílio de Trento, alguns aspectos sobre a organização religiosas e as crenças da Igreja Católica foram reafirmadas, enquanto outras reformas foram realizadas no interior da própria igreja que se manteria fiel a Roma. Entre as permanências temos o reforço da crença na

transubstanciação da eucaristia (hóstia e vinho se tornam corpo e sangue de cristo após a consagração, que é partilhado entre os fiéis no culto), bem como o culto aos santos e suas relíquias. Segundo as atas do Concílio Tridentino, os santos e suas relíquias deveriam ser venerados e invocados, pois ofereciam suas orações por nós a Deus, ou seja, intercediam pelos vivos. Porém, a maneira como esse culto deveria ser feito precisava ser cuidado para que os fiéis não incorressem em superstições, ou ainda para que não fosse realizado de forma indecente ou fosse instrumentalizado para obtenção de lucro. (Mediavilla Martín; Rodríguez Díez, 2004)

Mesmo entre os reinos que permaneceram católicos, devemos ressaltar que a recepção e influência das decisões tomadas em Trento não foram igualmente aceitas, sendo que a postura de Felipe II da Espanha foi de rapidamente reconhecer as decisões ali tomadas e aceitar irrestritamente tudo o foi apresentado como resultado final do concílio, (Tineu, 1996) o que foi expresso em uma cédula publicada em 12 de julho de 1564. Nesse documento o governante coloca como uma das obrigação dos reis e príncipes cristãos a obediência, guarda e cumprimento do que foi decidido no concílio. Entre 1565 e 1566 foram realizados concílios provinciais na Espanha e em seus territórios fora da Península Ibérica, como em Cambrai (Países Baixos) e no México, para a aplicação das diretrizes aprovadas em Trento.

Ao mesmo tempo, as relíquias que já vinham sendo objeto de crítica e recusa no processo das Reformas Religiosas, continuaram a ser questionadas fortemente entre os não católicos, o que se desdobraria na destruição de muitos desses objetos. Um exemplo dessa postura foi a destruição e ridicularização das relíquias durante o saque de Roma pelos soldados de Carlos V, em 1527. Esses invasores chutavam cabeças de santos, como de santo André e são João e queimaram outras tantas relíquias. Também foram destruídas relíquias na França pelos huguenotes em 1562 (destruição do corpo de são Martilho em Tours e de santo Hilário em Poitiers, entre outros), além da destruição de relíquias na Inglaterra de Henrique VIII (Cymbalista, 2006).

É nesse contexto de conflito e de discordância entre católicos que protestantes nos reinos europeus modernos que devemos olhar as relíquias do Escorial. Ao nos apresentar a fundação desse mosteiro, devemos ressaltar que Siguenza reforça a justificativa da obra relacionada à vitória de Felipe II no dia de São Lourenço, enfatizando a concepção da providência divina agindo na história e favorecendo àqueles que se colocam como defensores do cristianismo. O fato de o santo ter nascido em território espanhol também é valorizado, o que poderíamos interpretar anacronicamente como uma construção nacionalista da imagem da monarquia. O reforço dessa feliz coincidência entre o dia do santo e a vitória da Monarquia Hispânica rela-

cionava-se à percepção daquele momento histórico de que o papel dos governantes deveria ser sobretudo de cuidar da salvação da alma de seus súditos, para que as heresias não prosperassem em seus reinos e que a ortodoxia religiosa fosse seguida com preceitos e ações cada vez mais claramente normatizadas a partir de Trento e do consequente processo de confessionalização. Nesse sentido Felipe II deveria se ocupar da salvação das almas daqueles que viviam em seus reinos e essa ação era, de certa maneira, uma continuação das ações de tantos outros homens que lutaram nesse mesmo sentido e nesse território antes de seu reinado, como tinha ocorrido em tempos do Império Romano, quando São Lourenço foi martirizado por não entregar seus companheiros cristãos (Varazze, 2003). Como consequência dessa concepção sobre a continuidade entre presente e passado e da certeza de que os sucessos e fracassos dos governantes eram resultados e sinais da providência divina agindo em favor daqueles que cumpriam seus desejos para os rumos da humanidade, o Escorial não era representação, mas a materialização do papel da monarquia, exemplo a ser seguido, imagem irrefutável de Felipe II e suas ações estavam em concordância com os anseios divinos em um momento de disputas e de quebra da unidade religiosa entre os cristãos do continente europeu.

No prefácio de sua história do Escorial, Siguenza compara aquela fundação aos três exemplares arquitetônicos presentes no Antigo Testamento e que foram realizados a por homens cujas ações e a fidelidade à divindade tinham os colocado como dignos de levantar materialmente esses edifícios para cumprir os desejos divinos: a arca de Noé, o tabernáculo de Moisés e o templo de Salomão.

Da comparação entre essas três construções, a que teve maior repercussão na difusão da imagem do Escorial foi a do templo de Jerusalém, erguido por Salomão, sendo que o próprio Felipe II era comparado a esse rei veterotestamentário e seu pai, o imperador Carlos V, seria um outro Davi. Inclusive na fachada da basílica do Escorial estavam as estátuas de seis reis do Antigo Israel, estando ao centro Davi e Salomão. Posteriormente, o discípulo do arquiteto Juan de Herrera, que foi um de seus auxiliares nas obras desse mosteiro, o jesuíta Juan Bautista Villalpando, escreveu com Jeronimo Prado uma obra de exegese bíblica em que reconstruiu o templo de Salomão, ilustrando-o com imagens que guardavam grande semelhança entre o Escorial e o templo bíblico, o que reforçou a interpretação de que Felipe II pretendia erguer um novo edifício salomônico, o que refutamos em nossa tese de doutoramento (Lima, 2018).

Porém, consideramos que a principal imagem a ser mobilizada ao se tratar o papel do Escorial como grande relicário, como espaço de guarda e de salvação

(como indicaremos a diante) de muitos fragmentos de corpos santos, deveria ser a evocação desse edifício como uma nova arca de Noé, que é a primeira imagem a ser mobilizada, inclusive por ser o mais antigo dos três exemplares. Nas palavras de Sigüenza: “Aquí, como en un arca de Noé, se salvan muchas almas que, huyendo del diluvio del mundo, se encierran dentro de sus marcos en una estrecha obediencia, esperando con gran firmeza no olvidará Dios a los que así se fiaron de su palabra.”² (Sigüenza, 2010, p. 08).

As incertezas daqueles tempos, as guerras e disputas decorrentes das Reformas Religiosas eram o dilúvio. E era preciso um governante verdadeiramente alinhado aos desejos divinos, crente nos verdadeiros dogmas religiosos, como se colocava a Monarquia Hispânica nesse momento. Os reinos ibéricos governados por Felipe II eram os limites da grande arca dentro da qual seus súditos estavam se protegendo e buscando a salvação, não apenas da vida frente aos perigos das águas tempestuosas, mas a salvação de suas almas em vista de partilhar da glória divina. O Escorial era essa arca onde se protegiam também os membros da família real, utilizando os momentos em que estavam nesses espaços para cuidar de suas almas, rezar e venerar as relíquias ali guardadas, bem como seria o local em que seus corpos também estariam protegidos após a morte, ao serem enterrados no panteão dinástico ali construído sob a basílica, onde os monges rezariam por suas almas. Por fim, o Escorial, como uma arca, guardava as relíquias e junto com elas guardavam muitas almas que se salvariam a partir de sua veneração, culto, pela interseção dos santos em suas orações e busca por seguir seus exemplos virtuosos.

Na comparação de Sigüenza entre o Escorial e o templo de Salomão a referência às relíquias também aparece de forma explícita:

Aquí, como en otro Templo de Salomón, a quien nuestro patrón y fundador, Felipe II, fue imitando en esta obra, suenan de día y de noche las divinas alabanzas, se hacen continuos sacrificios, humean siempre los inciensos, no se apaga el fuego ni faltan panes recientes delante de la presencia divina y debajo de los altares reposan las cenizas y los huesos de los que fueron sacrificados por Cristo.³ (Sigüenza, 2010, p. 08)

2 Tradução: “Aqui, como na arca de Noé, salvam-se muitas almas, que fugindo do dilúvio fecharam-se dentro de seus limites em estreita obediência, esperando com grande firmeza que Deus não se esqueceria daqueles que confiaram em sua palavra”

3 Tradução: “Aqui, como em um outro templo de Salomão, a quem nosso patrono e fundador, Felipe II, imitou nessa obra, ressoam dia e noite louvores divinos, fazem-se sacrifícios contínuos, o incenso fuma sempre, o fogo não se apaga, nem faltam pães fresco diante da presença divina e sob os altares repousam as cinzas e os ossos daqueles que foram sacrificados por Cristo.”

Apesar de Siguenza indicar que Felipe II imitava Salomão nessa fundação, essa imagem é retórica, caracterizando a atitude do monarca como favorecedor da religião, além de reforçar a função de governantes/rei de Salomão e do monarca espanhol, utilizando-se de seu poder para edificar obra para a culto divino. Não há ao longo do texto outras considerações sobre semelhanças estilísticas entre essas duas obras, sendo que o autor seria capaz de fazê-las, pois era conhecedor de arquitetura e tece muitos comentários que retomam preceitos vitruvianos ao escrever sobre muitos mosteiros de sua ordem. As relíquias nesse novo templo, agora seguindo os ritos cristãos, bastante diversos daqueles realizados no antigo templo de Jerusalém, seriam os novos sacrifícios, imitando ao próprio Cristo ao morrerem para manterem-se firmes na fé nos casos dos santos mártires.

É importante ressaltar também que Siguenza fora um dos responsáveis por cuidar das relíquias do Escorial, tendo recebido o cargo de *reliquiero*, e, dessa forma, conhecia muito bem essa que foi uma das maiores coleções de Felipe II (Mediavilla; Rodriguez, 2004). O monge indica em seu texto que a basílica desse mosteiro tinha quarenta altares consagrados, sendo que em cada um havia ao menos uma relíquia.

A preocupação de Felipe II com a guarda das relíquias fez com que o monarca pedisse uma autorização papal, que foi concedida, para trasladar relíquias de igrejas do Sacro Império que tinham se convertido ao luteranismo (Siguenza, 2003). A possibilidade de resgatar essas relíquias se devia à proximidade entre os governantes espanhóis e os imperadores do Sacro Império

Nesse gesto de salvar as relíquias dos santos de possíveis investidas e destruições por parte dos reformados o rei se apresentava no Escorial mais uma vez como aquele que defende a fé católica, retomando a imagem apresentada por Siguenza de uma nova ‘arca de Noé’, assumindo um sentido literal de salvar aqueles corpos santos do risco da eliminação.

Essas relíquias foram cuidadosamente guardadas e organizadas. Até 1591 havia uma divisão espacial clara sobre como as relíquias e seus altares estavam distribuídos na basílica do Escorial. Na nave esquerda, que estava dedicada à Anunciação, foram colocadas as relíquias das santas mulheres, e na nave à direita, dedicada a São Jerônimo, estavam os retábulos com relíquias de santos homens. Tal divisão dialogava com a disposição dos aposentos reais, que abraçavam a cabeceira da basílica. Os aposentos da rainha se encontravam ao lado esquerdo (da Anunciação, centrado na imagem da Virgem Maria e no milagre da concepção de Cristo) e os do rei ao lado direito (dedicado à São Jerônimo).

A partir de 1591, com as novas remessas de relíquias que chegaram ao Escorial, o frei José de Sigüenza organizou os novos relicários em armários desenhados por Juan de Herrera, com pinturas de Bartolomeo Carducci (1560 – 1610) na nave da Anunciação e por Martín Gómez (c. 1500 – 1562) na nave de São Jerônimo. Entre as pinturas de desses armários temos a representação de alguns santos como, São Guilherme, duque de Aquitânia, São Carlos Magno (imperador), São Luís (rei da França), São Malcolm e Santa Margarida (reis de Escócia), Santa Isabel (rainha de Portugal), etc (Mediavilla; Rodriguez, 2004). Destacamos nesta listagem os santos claramente de origem nobre, reis e o imperador Carlos Magno, compreendendo que essas escolhas reforçavam o caráter daquele espaço como um local da monarquia e de sua relação com o sagrado.

Além disso, a própria existência dos corpos dos reis nesse solo sagrado, junto a tantos fragmentos de santos, colocavam os restos mortais e os sepulcros dos governantes também como uma espécie de relíquia. Como aponta Buescu (2011), no século XVI os reis passam a ocupar com suas sepulturas espaços cada vez mais sagrados dentro das igrejas, como Dom Manuel, que foi enterrado sem pompa em Santa Maria de Belém, mas na capela mor, próximo de onde se realizavam as cerimônias litúrgicas e de onde se encontravam as relíquias dos santos.

Além disso, os próprios corpos dos reis eram vistos com interesse devido às cerimônias de trasladações que muitas vezes revelavam a não corrupção da carne, sinal de santidade, como ocorreu em duas cerimônias realizadas por Dom Manuel de Portugal: na trasladação do corpo de D. João II, seu antecessor imediato, em 1499; e na trasladação do corpo do fundador do reino, Dom Afonso Henriques, em 1520. Ambos estavam com o corpo intacto e exalando ‘dor de santidade’.

A lembrança de tantos reis santos nos relicários do Escorial, justamente no espaço que guardaria as sepulturas do rei e de seus familiares poderia revelar um desejo de se aproximar desses santos, de ter uma vida baseada na fé, de aproximar-se de um exemplo a ser seguido no futuro. Não por acaso, Sigüenza ocupa-se detidamente em descrever a morte de Felipe II em seus aposentos no Escorial, e de guardar a lembrança de como o rei se mostrou firme como fiel cristão até seus últimos suspiros, o que deveria ser imitado por outros cristãos.

Também, como apontava Buescu (2011) ao tratar do caso português de Dom Manuel I, a escolha do rei por ser enterrado em campa rasa no altar-mor se comunicava uma dupla imagem do rei, como humilde (sepultura simples), mas reforçando a grandiosidade da monarquia por ser todo o edifício, de fato, a sua sepultura. Poderíamos considerar esse efeito também para o Escorial, pois desde a entrada

principal do complexo, com a presença das armas do rei, bem como a presença de estátuas dos reis do antigo testamento na fachada da basílica, essas imagens dos reis nos lembrariam que todo aquele edifício era a sepultura dos Habsburgos espanhóis, digna da presença de um imperador que atuou em vida contra o avanço luterano.

Além disso, os armários em que se encontravam as relíquias estavam em um espaço de intersecção entre o local de maior sacralidade da igreja (o altar-mor), os aposentos reais (que abraçavam a cabeceira da igreja) e o panteão dinástico (no subsolo). Esses armários poderiam ser abertos para que as relíquias fossem veneradas pelos poucos e seletos visitantes que poderiam adentrar aquele espaço, assim como eram facilmente acessíveis para que o rei pudesse pedir aos religiosos que levassem aos seus aposentos, especialmente em momentos de doença e na preparação para a morte do monarca

É interessante notar que, dentre as mais de sete mil relíquias reunidas no Escorial, de mais de seiscentos santos e santas identificados nos inventários, que o destaque recaia, em muitos casos, em santos ligados a diferentes dinastias europeias, como o Imperador Carlos Magno, personagem fundamental para a cristianização de grande parte da Europa Continental; São Luís, rei da França; e Santa Isabel, rainha de Portugal.

Segundo Inmaculada Rodríguez (2007), havia uma disputa sobre a precedência entre os reis franceses (Reis Cristianíssimos) e espanhóis (Reis Católicos) no Concílio de Trento, sendo que os franceses argumentavam que tinham um rei reconhecido como santo, o que os colocava em um lugar de superioridade na hierarquia da Cristandade e no discurso sobre o protagonismo dos reis nas questões religiosas da Idade Moderna. A Monarquia Hispânica também buscava colocar-se como única defensora da Cristandade, o que se fortalece com a incorporação de Portugal em 1580. Dessa forma, a maneira de se apresentarem as relíquias no Escorial e a relação entre certos santos e a monarquia, relacionando-os ao território ibérico, marcavam um esforço de dar maior peso aos espanhóis, tentando contornar o fato de não terem efetivamente um antigo rei que tivesse sido santificado.

Para construir uma ancestralidade marcada pela santidade, Felipe II favoreceu a memória de São Luís e Santa Isabel no Escorial, ligando a Monarquia Hispânica a seu parentesco com os reis franceses e portugueses. Felipe II coloca-se como descendente de São Luís, (1226-1270), pois este era filho de Blanca de Castela, rainha consorte da França e regente na menoridade do filho, o que liga o monarca santo ao reino de Castela por via materna. Além disso, Felipe II casou-se com uma princesa francesa,

Isabel de Valois, o que marca a aliança entre seus reinos e a herança da memória dos antepassados de cada um dos membros do casal real para a descendência gerada dessa união.

Também é valorizada a história de Santa Isabel (1271-1336), que era filha mais velha de Pedro III de Aragão (1239-1285) e rainha consorte de Portugal e, dessa forma, é ressaltada sua origem aragonesa, vinda de um dos reinos que compunham a Monarquia Hispânica e a ligação de Felipe II e seus descendente ao reino de Portugal, já que o monarca era filho de uma portuguesa, a Imperatriz Isabel, filha de Dom Manuel I de Portugal, o que rendeu ao governante castelhano a herança do reino lusitano e a incorporação de todos os reinos da Península Ibérica aos seus domínios.

Além dos reis santos de outros reinos, mas que se ligavam pelas heranças e casamentos à memória da Monarquia Hispânica com Felipe II, o texto de Sigüenza reforça a memória de dois santos espanhóis para santificar o templo do Escorial: São Lourenço, a quem o edifício é dedicado, e São Hermenegildo. As relíquias de ambos os santos deveriam ser utilizadas para a fundação da basílica.

Ambos os santos espanhóis viveram em momentos decisivos para a formação da Cristandade. São Hermenegildo (564-585) era filho do rei visigodo Leovigildo, cristão ariano. O santo se rebelou contra o pai e se proclamou rei, alegando motivos religiosos para essa atitude, pois seguia ortodoxia romana. Como resultado de suas ações, foi preso e executado, sendo considerado mártir pela fé pelo papa Gregório Magno. O martírio de São Hemenegildo teria influenciado seu irmão Recaredo a aderir ao cristianismo ortodoxo (seguindo Roma), o que teria sido o início do catolicismo entre os reis espanhóis, que se consideravam herdeiros religiosos dos visigodos, filiação que fora reafirmada durante todo o processo conhecido como a Reconquista. O século VI e o século XVI se colocavam como paralelos no Escorial, em que cristãos lutavam entre si e divergiam sobre suas crenças e ritos. Felipe II esforçou-se ao longo de seu reinado em difundir o culto a São Hermenegildo. (Cornejo, 2000)

A entrega do edifício a São Lourenço e o culto às relíquias do santo em sua basílica também faziam parte da valorização de uma religiosidade ibérica. Segundo a *Legenda Aurea* (Varazze, 2003), São Lourenço era de origem espanhola e fora levado à Roma pelo beato Sisto, ambos perseguidos e martirizados. Sisto foi decapitado e Lourenço, após ser submetido a muitas torturas, foi colocado em uma grade de ferro sobre brasa para ser grelhado e assim morto de forma lenta e cruel.

Além do reforço da compreensão da História como ação e efetivação dos desígnios divinos, como apontamos anteriormente, a escolha de São Lourenço como santo patrono daquele importante edifício levantado por Felipe II também se colocava

como um exemplo pedagógico aos cristãos em momentos de crise do cristianismo, espelhando mais uma vez o período vivido pelo santo e os desafios enfrentados pelos homens e mulheres do século XVI espanhol. Felipe II rememorava nesse espaço e evocava a intercessão de um santo que teria preferido entregar a vida para sofrer com uma morte violenta e torturante, mas manter-se firme em sua fé, que era questionada e perseguida pelos poderosos de seu tempo. O santo tinha vivido em um momento de grande tensão religiosa, em que o cristianismo se expandia com tanta força quanto era reprimido pelas autoridades do Império Romano. Da mesma forma que o santo de devoção era exemplo de firmeza na fé, o monarca buscava se colocar como inteiramente entregue, até seus últimos dias, à religião e à sua missão de defesa e propagação do catolicismo.

Dessa maneira, as relíquias do Escorial marcavam a grandiosidade da construção espiritual do edifício, juntamente com a grandiosidade do edifício físico, que se apresentava como uma grande fortaleza, de arquitetura austera como era a religiosidade e a maneira de se apresentar como governante de Felipe II. Essas relíquias reforçavam o papel do monarca como defensor da fé, como rei submetido e favorecido pela providência divina, da monarquia como parte de um projeto maior de salvação das almas em um mundo em turbulência pelos avanços muçulmanos e pela quebra da unidade cristã produzida pelas Reformas Religiosas. O Escorial era uma arca de Noé, salvando os corpos santos da destruição, enquanto o monarca agia para salvar sua própria alma e de seus súditos.

Referências

Fontes

- SIGUENZA, José de. *La fundación del Monasterio de El Escorial*. Valência: CMC Editor, 2010.
- SIGUENZA, José de. *Historia Primitiva y Exacta del Monasterio del Escorial*. Madrid: Imprenta y Fundación de M. Tello, 1881. Edición Fac-simile. Valladolid: Editorial Maxtor, 2003.
- VARAZZE, Jacobo de. *Legenda Aurea*. Vidas dos Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Bibliografia

- BUESCU, Ana Isabel. A morte do rei. Tumulização e cerimónia de trasladação dos reis corpos (1499-1582). *Ler História*. Lisboa, n. 60, 2011, p. 9-33.

- CORNEJO, Francisco J. Felipe II, San Hermenegildo y la imagen de la ‘Sacra Monarquía’. *Boletín del Museo del Prado*. Madrid, n.18, 2000, p. 25-38.
- CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. v.14, n.2, 2006, p. 11-50.
- GARCIA FRIAS, Carmen; SANCHEZ GASPAR, José Luis. *Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*. Madrid: Patrimonio Real, 2010.
- LIMA, Camila C. Souza. *Monges hospitaleiros: imagem das monarquias ibéricas nos espaços régios nos Mosteiros da Ordem de São Jerônimo (1495-1598)*. 2018. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- MEDIAVILLA MARTÍN, Benito; RODRÍGUEZ DÍEZ, Jose. *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial*. Las reliquias del Real Monasterio del Escorial. Documentación Hagiográfica. Madrid: Ediciones Escorialenses, 2004.
- RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada. Los reyes santos. In: MÍNGUEZ, V. (ed.). *Visiones de la monarquía hispánica*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2007, p. 133-170.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens*. Ensaíos sobre a cultura visual na Idade Média. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru-SP: Edusc, 2007.
- TINEU, Primitivo. La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal. *Anuario de Historia de la Iglesia*. Pamplona, n.5, 1996, p. 241-296.

Repensando o tempo histórico no Ensino de História Medieval por meio da Visão de Túndalo (XIV- XV)

*Bianca Trindade Messias*¹

Introdução

Este trabalho pretende explorar as representações temporais da Idade Média e sua aplicabilidade no Ensino de História, alinhando-se à experiência do doutorado profissional no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST/UEMA), iniciado em 2021. A pesquisa desenvolve-se em torno da criação de um material didático voltado para o ensino básico, articulando o conteúdo acadêmico e a prática pedagógica na educação básica.

O foco central da análise é a investigação sobre o tempo histórico medieval, buscando identificar as dinâmicas temporais da sociedade medieval, especialmente através dos discursos da Igreja cristã medieval Ocidental e de sua construção da percepção de um “tempo futuro” relacionado ao destino das almas no pós-morte, configurando o que se entende como o Além Medieval.

O tempo histórico é aqui compreendido como uma “representação cultural” (Reis, 2011), pois cada civilização constrói, interpreta e se relaciona com o tempo, atribuindo-lhe diferentes sentidos. Assim, concepções como tempo cíclico, mítico, linear e cristão variam conforme os contextos espaciais e culturais, revelando a pluralidade dos tempos históricos.

Diversas visões sobre o tempo coexistiram na Idade Média. Guiada pelos discursos da cristandade ocidental, a sociedade medieval construiu uma temporalidade histórica e linear que, segundo Baschet (2006), girava em torno do cristianismo e era marcada por rituais e festividades cristãs do calendário litúrgico.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST/UEMA) sob a orientação da professora Dr^a. Adriana Zierer. Membro do grupo de Pesquisa Celtas e Germânicos (BRATHAIR/UEMA).

Le Goff (2006) descreve o tempo medieval como uma criação divina, em que a Igreja regulava as atividades humanas, organizando a vida em múltiplos tempos: o tempo de Deus, o tempo da aristocracia, dos camponeses e o tempo do mercador, este último em conflito com a moral cristã por promover práticas contrárias aos ensinamentos religiosos.

Além da abordagem de Le Goff, estudos de Leandro Rust e Gabriel Castanho (2017) apontam que a Igreja Medieval não conseguiu exercer um controle absoluto sobre todas as comunidades com as quais interagiu. Entre esses grupos, destacam-se muçulmanos, judeus e outros que possuíam concepções próprias de tempo e sistemas específicos de marcação temporal. Essas práticas, frequentemente consideradas heréticas pela Igreja, revelavam múltiplos sentidos temporais que desafiavam a imposição de um tempo cristão uniforme.

Ao interpretar o tempo medieval a partir dos discursos da Igreja Ocidental, percebe-se a construção do “campo de experiência” e do “horizonte de expectativa” (Koselleck, 2006). Koselleck define o campo de experiência como o “passado atual”, que incorpora acontecimentos lembrados e racionalizados (Koselleck, 2006, p. 309).

No contexto medieval, o campo de experiência estava associado ao pecado original e à orientação da Igreja para que os fiéis adotassem comportamentos exemplares na vida terrena. Já o horizonte de expectativa, voltado ao futuro e ao ainda-não-experimentado, se concretiza na expectativa do Juízo Final, no qual as ações do passado seriam julgadas, definindo o destino das almas no Além. Esse julgamento conecta o passado e o futuro, envolvendo o temor da condenação e a expectativa de salvação.

Além do ordenamento temporal terreno, os religiosos projetaram o tempo futuro para organizar o espaço do Além Medieval, focando nos destinos finais das almas. Como fonte para compreender esse “tempo futuro” do pós-morte, utilizamos a *Visão de Túndalo* (século XII), que oferece uma perspectiva sobre o tempo espiritual do Além Medieval. A partir dessa fonte, articulada com a concepção de tempo medieval, propõe-se a criação de um material didático para o ensino de história medieval, oferecendo uma abordagem enriquecedora para os alunos da educação básica.

As relações entre o tempo histórico e o ensino de história

O ensino de história medieval na educação básica apresenta grandes desafios. Inicialmente, surgem questionamentos sobre a relevância de estudar um período considerado, à primeira vista, distante das vivências brasileiras e, ainda, sobre o

que ensinar da Idade Média em sala de aula. Esses questionamentos evidenciam os obstáculos ao ensino desse período, que, frequentemente, se restringe à reprodução de conteúdos de livros didáticos.

Claudia Bovo e Alex Degan (2017) enfatizam que, embora a temporalidade medieval pareça distante, o período medieval é fundamental para a aprendizagem histórica, uma vez que:

[...] o tempo deve ser trabalhado tanto em uma classificação cronológica dos acontecimentos quanto em uma periodização capaz de reconhecer articulações pertinentes no fluxo de um processo histórico. Essa experiência do “ser e estar antigo e medieval” nos ajuda a desmistificar o tempo histórico, justamente por demonstrar, recorrendo a essas sociedades cuja alteridade era radical, como o tempo pode ser forjado para enfatizar a ruptura e/ou a continuidade. (Bovo; Degan, 2017, p. 57).

Os autores defendem a importância das cronologias para situar fatos históricos em seu tempo e espaço. Além disso, afirmam que, quanto mais distante no tempo estão os eventos, mais eles geram estranhamento, o que reforça a alteridade entre as sociedades humanas, permitindo identificar as permanências ao longo do tempo.

Assim, o conceito de tempo histórico direciona o trabalho do historiador e a prática pedagógica. Conforme explica Marc Bloch (2001), “a história estuda as ações humanas no tempo” (Bloch, 2001, p. 55), o que possibilita a compreensão da construção dos fatos históricos e a análise das permanências e transformações ao longo do tempo.

Além disso, o tempo histórico é um conceito presente nas diretrizes curriculares para o ensino de história, como a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), que orienta a educação básica e define as competências e habilidades para essa etapa. No que se refere ao ensino do tempo histórico, a BNCC destaca a necessidade de abordar as múltiplas temporalidades, demonstrando a pluralidade dos acontecimentos ao longo do tempo e relacionando o presente com o passado.

De modo geral, a compreensão do tempo histórico na educação busca conduzir os alunos ao entendimento dos processos históricos, suas conjunturas, disputas de poder, representações culturais e simbólicas, entre outros elementos, para questionar as rupturas e continuidades das ações humanas ao longo do tempo.

Outro ponto importante na compreensão do tempo histórico está em sua contribuição para a formação da consciência histórica, entendida como: “[...] a suma das operações mentais com as quais os homens interpretam sua experiência da evolução temporal de seu mundo e de si mesmos, de forma tal que possam orientar, intencionalmente, sua vida prática no tempo” (Rüsen, 2010, p. 57).

Segundo a perspectiva de Rüsen, a consciência histórica emerge das experiências temporais dos sujeitos, que interpretam o passado para orientar ações no presente, com suas intencionalidades e projeções para o futuro.

Portanto, é necessário trazer a temática da Idade Média para a sala de aula como forma de proporcionar uma compreensão mais profunda sobre esse período histórico e de identificar permanências nas práticas sociais ao longo do tempo. Esse processo contribui para a formação crítica dos alunos, fortalecendo sua capacidade de análise histórica e sua consciência das influências do passado na sociedade atual.

O tempo cristão medieval e a Visão de Túndalo

Para além do tempo terreno estabelecido pela Igreja cristã ocidental, os religiosos da Idade Média projetaram um tempo futuro para a construção do “Outro Mundo”, mais especificamente a topografia do Além Medieval, marcada pela preocupação com os destinos das almas após a morte. Neste estudo, utiliza-se a narrativa medieval *Visão de Túndalo* (século XII) como fonte para compreender os significados do tempo espiritual no Além Medieval e, a partir disso, propor uma abordagem didática para o ensino de História Medieval.

A narrativa *Visão de Túndalo*, faz parte dos relatos de visões sobre o Além Medieval, conforme explica Le Goff (2006), essas narrativas descrevem as viagens imaginárias realizadas por homens em que Deus deu a graça de viajar para os espaços do pós-morte e sempre acompanhando por um guia espiritual.

A religiosidade cristã ensinava para a sociedade que a morte não significava o fim, mas a continuação da vida espiritual no Além-túmulo. Entretanto, as dúvidas sobre esta faziam parte do imaginário dos medievos de saber sobre as ações das almas no pós-morte, principalmente na questão da alocação, dos espaços e características do além-túmulo.

Para apresentar os espaços do pós-morte, os eclesiásticos difundiram em seus sermões os relatos visionários que descrevem a geografia do Além formada pelo Inferno, Purgatório e Paraíso. Segundo Koselleck (2006) “[...] a igreja Romana tinha por princípio dominante manter sob seu controle todos os visionários [...] era preciso uma autorização da Igreja para o anúncio de visões do futuro” (Koselleck, 2006, p. 25). Ao anunciar o tempo futuro do pós-morte, os clérigos alertavam para a proximidade do fim dos tempos, da presença do ser maligno de conduzir os cristãos a pecarem e da necessidade de se converterem buscando a Igreja para alcançar a salvação.

A fonte em estudo, *Visão de Túndalo* é um exemplo de narrativa de viagem imaginária ao Além Medieval. O manuscrito foi escrito no século XII em latim por um monge chamado Marcus, do qual temos poucas informações. O relato foi difundido pela oralidade e teve uma grande repercussão na Europa, tanto que foi traduzido em várias línguas, entre elas o português. Quanto à versão portuguesa, sabe-se que foi traduzida entre o final do século XIV e início do século XV.

Existem duas versões portuguesas provenientes do mosteiro de Alcobaça, traduzidas por monges cistercienses, o códice 244 de Fr. Zacharias de Payopélle, e o 266 de Fr. Hilário da Lourinhã. Atualmente, ambos os documentos se encontram na Biblioteca Nacional de Lisboa. Sobre as traduções, o códice 244 é mais detalhado ao descrever a viagem e os espaços percorridos pelo cavaleiro, enquanto o 266 é mais resumido.

De modo geral, ambos os documentos não apresentam desvio da temática central do relato, e narram a história do cavaleiro pecador chamado Túndalo que foi o escolhido por Deus a percorrer os espaços do Inferno, Purgatório e o Paraíso, visando que atingisse a regeneração.

O objetivo do relato é descrever os espaços do Além Medieval, alertando a sociedade sobre o que os esperava no pós-morte e, acima de tudo, criticando as ações que levavam os pecadores a serem condenados no ambiente infernal. A narrativa também indicava as normas de comportamento (ir às missas, rezar, fazer a confissão, entre outras) dos justos que foram agraciados de viverem no Reino Celeste.

Os monges cistercienses, os responsáveis pela tradução do manuscrito *Visão de Túndalo* para o português, eram pertencentes à ordem regular da Igreja. Os monges eram considerados os detentores do saber na época, dessa forma, eles anunciavam sobre o fim dos tempos, alertando que a morte estava próxima, principalmente no contexto em que se alastrava a epidemia da peste bubônica na Europa, porém não se sabe nem o dia e nem a hora, mas todos tinham que estar preparados para o grande acontecimento do fim dos tempos, o qual inúmeras vezes foi adiado e o relatos de visões constantemente repetidos pela igreja.

A Igreja Medieval, ao difundir os discursos escatológicos/apocalípticos, controlava o futuro e isso “[...] permitiu que a história da igreja se perpetuasse como a própria história da salvação.” (Koselleck, 2006, p. 26). Dessa forma, a Igreja dava sentido à conjuntura da sociedade, pelo viés explicativo religioso, em que o campo da experiência das pessoas era visto como pecadora e eram conduzidos pelos religiosos à expectativa da salvação, mas só alcançariam a eternidade aqueles que obedecessem às normas da igreja.

A *Visão de Túndalo* relaciona-se a essa concepção salvacionista da igreja apontada por Koselleck, pois no relato, o testemunho escolhido para a viagem imaginária ao Além foi o cavaleiro pecador, chamado Túndalo, que percorreu o ambiente infernal, onde nesse lugar foi punido pelos seus pecados, e pode ver as boas aventuras no Paraíso, mas pelo fato de se um pecador não poderia alcançar a salvação.

Ao analisar o itinerário da viagem do cavaleiro Túndalo verificam-se as relações temporais entre o passado, presente e o futuro. Primeiramente se tem a identificação dos pecados cometidos pelo personagem no tempo passado, que consistia em viver na vaidade no mundo, conforme aponta o manuscrito, códice 244, sobre as faltas pecaminosas, “[...] *eralbe muy graue de hir aa egreja nen fazer oraçon. Dava muy poucas esmolos por deus pero era muy largo em despender esso que auia em maaos busos*” (*Visão de Túndalo*, 1895, p. 101).

Observa-se que a conduta do cavaleiro era pecadora pelo fato de desrespeitar as normas da Igreja, como não fazer oração, não praticar a caridade e voltar-se para o pecado da luxúria. Esses pecados eram comuns na sociedade medieval, principalmente ao grupo da nobreza, ao qual o cavaleiro pertencia.

Pelo fato de ser um pecador, a alma do personagem de imediato foi cercada pelos demônios, querendo-a por direito, mas não poderia como explica a narrativa: “*Mais poren deus sempre foy e he e hade seer deryta justiça ca ayanda aaquela alma ficava tempo de fazer penitencia pois que ao corpo auia de tornar*” (*Visão de Túndalo*, 1895, p. 103).

A alma do cavaleiro não foi julgada por seus pecados, pois somente no dia do Juízo Final as virtudes e os vícios serão balanceados. De um lado, a figura do Diabo irá acusar e lembrar dos pecados cometidos, e Deus será o juiz, e ao mesmo tempo, o advogado da alma que irá aplicar a justiça divina. Apesar de o cavaleiro não ter sido condenado por seus maus feitos, ele durante a sua viagem tinha tempo de fazer penitência, ou seja, passar pelo sofrimento das punições no ambiente infernal e no Purgatório.

A penitência, juntamente com a confissão, eram atos em que os cristãos deveriam realizar ao menos uma vez por ano para obtenção da salvação. No século XIII organizou-se a nova geografia do Além com o nascimento do terceiro lugar, o Purgatório. Conforme os discursos teológicos, as almas são conduzidas a esse local devido aos “pecados veniais, os pecados arrependidos, confessados, mas cuja penitência não foi cumprida” (Le Goff, 1995, p. 261).

Diante disso, surge uma nova chance para os cristãos, que deveriam purgar por seus pecados no Purgatório e depois dessa penitência as almas ascenderiam para o Paraíso, porém não se sabe quanto tempo as almas precisariam ficar nesse local.

A versão portuguesa da *Visão de Túndalo*, especificamente o códice 244, menciona o termo Purgatório, mas a delimitação desse espaço na narrativa aparece de forma confusa, em que se verifica almas consideradas não muito boas e nem muito más no Inferno Inferior e no Pré-Paraíso purgando por seus pecados.

O Inferno foi o primeiro espaço para onde a alma do cavaleiro foi encaminhada. Para esse ambiente são destinadas às almas que descumpriram com os mandamentos de Deus e da Igreja, e sofrem com as punições conforme os pecados cometidos. Além das presenças das almas pecadoras, existem os demônios, que possuem características humanas e animais e vivem no submundo atormentando as almas e conduzindo-as aos sofrimentos infinitos de perturbações e terror.

Assim, o ambiente infernal foi descrito na *Visão de Túndalo* com seus horrores, dores, sofrimentos e representa os medos e temores que os cristãos possuíam de ser condenado para esse local. Portanto, entende-se esse espaço como o tempo da danação e condenação eterna a que as almas são destinadas devido os seus pecados, dos quais deveriam sofrer com as consequências de terem levado uma vida desregrada no mundo terreno.

Distanciando-se da escuridão, medo, terror e toda a malignidade do Inferno, o anjo levou Túndalo para ver as boas glórias recebidas pelos virtuosos. Calmaria, belos cânticos, bons cheiros, boa música, claridade são as características que compõem o Paraíso e esse local lembra uma cidade, como a Jerusalém Celeste. A sua estrutura é constituída por muros altos, sólidos, luminosos e formosos que o cercam e garantem a proteção divina.

O Paraíso na *Visão de Túndalo* era organizado de forma hierárquica em três muros: Prata, Ouro e Pedras Preciosas. Conforme as virtudes praticadas pelos eleitos, as almas eram alocadas para determinados muros de acordo com suas condutas na vida terrena, e não de sua origem social.

O muro de Prata era reservado aos que cumpriram com o matrimônio e não cometeram o adultério. No muro de Ouro estavam os monges, que eram homens que se abdicaram da vida mundana para viverem o tempo de Deus, de forma isolada e contemplando-o. Esse grupo religioso fez o juramento de ordem e obediência, dois princípios sacramentais para quem adentra a vida religiosa. Por fim, o muro de Pedras Preciosas destinado aos anjos, os arcanjos, patriarcas, os profetas.

O muro de Pedras Preciosas era o ponto mais alto do Paraíso, em que todos poderiam ver a face de Deus, e de onde estavam “*viia a gloria daqueles per onde passara e viia as penas/ que avia leixadas. E podiam veer a todas partes do/ mûdo ainda que non tornasse a hũa parte n[ão] a outra*” (Visão de Túndalo, 1982-1983, p. 50).

A citação deixa implícito a imagem do infinito e a visão panorâmica para as almas, que estavam no muro de Pedras Preciosas, no qual era possível ver as glórias do Paraíso, as penas do Inferno, além de todas as partes do mundo. Assim, o Paraíso representa a expectativa do tempo da salvação para a vida eterna de calma para toda sociedade medieval.

O ciclo da narrativa se encerra com a volta da alma do personagem ao corpo, o seu arrependimento de seus maus feitos, e demonstra a conversão de Túndalo às normas de conduta da Igreja para ser um bom cristão. Assim, a narrativa adequa-se à proposta da Igreja, colocando-a como o único caminho para se obter a salvação, aumentando o poder de influência sobre a sociedade, e anuncia constantemente a chegada do fim dos tempos, controlando em seu tempo presente o futuro tão aguardado para a salvação.

Repensando o tempo histórico por meio de uma proposta didática para o ensino de história medieval

A proposta de repensar o tempo histórico medieval no ensino de história baseia-se na aplicabilidade pedagógica da fonte histórica *Visão de Túndalo*. O objetivo é levar os discentes a uma “viagem no tempo” apresentando-lhes o relato da viagem imaginária realizada pelo cavaleiro Túndalo, que explora o pós-morte em busca da salvação.

Para tal, a *Visão de Túndalo* será problematizada no intuito de explorar as relações temporais entre o presente, o passado e o futuro, observando como esses tempos se conectam. Esse material permitirá refletir sobre a perspectiva do tempo futuro do pós-morte, elemento central na visão de mundo dos religiosos do Ocidente medieval e suas crenças nos destinos finais das almas no Além.

O paradidático, atualmente em desenvolvimento no doutorado profissional, destina-se a docentes e discentes, com a proposta de problematizar conceitos como tempo histórico, cristandade ocidental e salvação no Além Medieval. Ao mesmo tempo, visa apresentar esses tempos históricos no cotidiano dos alunos, incentivando uma reflexão sobre permanências e rupturas nas ações humanas ao longo do tempo.

A construção desse produto educacional segue a orientação de Freitas (2021), que afirma que:

O Produto Educacional não pode ser reduzido a um elemento físico, seja ele impresso ou virtual, mas que é composto por uma série de componentes internos que se referem aos sistemas simbólicos mobili-

zados, sua forma de organização, com conteúdos e conceitos a serem aprendidos, com organização didática e estrutura condizentes com o contexto para o qual se destina. (Freitas, 2021, p. 6)

Assim, o material considera componentes internos que asseguram uma linguagem acessível ao público-alvo, sendo este o ensino médio. A linguagem didática do material introduz conceitos como tempo histórico, experiências humanas no tempo e a religiosidade no Ocidente Medieval.

A *Visão de Túndalo* será usada pedagogicamente, com o cavaleiro Túndalo servindo de guia nessa experiência histórica. Serão apresentadas as espacialidades descritas no texto sobre o Além Medieval, com o uso de imagens que dialogam com o conteúdo para explorar as concepções de salvação cristã da época.

Além disso, a proposta busca introduzir a concepção de tempo na Idade Média sob a perspectiva da longa duração, para que os alunos compreendam a relação entre passado e presente e identifiquem as reminiscências medievais presentes no mundo atual. Essas reminiscências, como define Macedo (2011), são formas de apropriação dos vestígios medievais, transformados ao longo do tempo, que se manifestam hoje em práticas como festas, tradições e aspectos da religiosidade, ainda que com novos significados.

Por fim, discutir esses costumes e aspectos culturais e religiosos que provêm do legado medieval na sala de aula proporcionará aos alunos um sentimento de pertencimento. Isso permitirá que eles reconheçam práticas religiosas cristãs medievais numa perspectiva de longa duração, as chamadas reminiscências medievais, manifestadas na religião e cultura, que contribuem para a compreensão da memória coletiva e da formação identitária.

Considerações finais

Diante dos desafios de ensinar história medieval na sala de aula, é necessário refletir sobre quais temas devem ser discutidos com os discentes, de modo que o período medieval se aproxime da realidade dos alunos da educação básica. Esse processo exige também uma reflexão sobre o presente e o passado, observando as permanências ou transformações dos elementos medievais na atualidade.

Ao estudar a categoria do tempo cristão medieval, percebe-se o entrelaçamento entre o papel do historiador, como pesquisador e professor, e o conteúdo ministrado em sala de aula. O tempo é um conceito essencial para o ensino de história, pois permite discutir o que é história, como as narrativas sobre fatos históricos são

construídas e de que perspectivas elas partem. Com isso, conduzimos os discentes a uma inquietação sobre o tempo presente e a busca no passado por uma compreensão mais profunda da atualidade, além de uma projeção de expectativas para o futuro. Esse processo contribui, portanto, para a formação de uma consciência histórica.

Nesse sentido, destacamos a importância do manuscrito *Visão de Túndalo* para o entendimento das concepções temporais na Idade Média. Por meio da viagem imaginária realizada pelo cavaleiro Túndalo, identificamos que o campo de experiência das pessoas da Idade Média era interpretado pelos religiosos como pecaminoso, de modo que suas ações deveriam ser transformadas e convertidas ao cristianismo no tempo presente. Esse processo visava à obtenção de uma boa morte e à possibilidade de alcançar o Paraíso no futuro próximo.

Apesar das dificuldades inerentes ao ensino de história medieval, a partir dos elementos do tempo cristão medieval apresentados pela análise da *Visão de Túndalo*, propõe-se uma proposta de material didático para a educação básica, ainda em processo de desenvolvimento. Esse material visa aproximar essa temática dos discentes, mostrando o conceito de tempo na longa duração e a presença de reminiscências medievais cristãs na atualidade.

Portanto, a construção desse material didático para o ensino de história medieval, abordando o tempo, o cristianismo e a salvação por meio da *Visão de Túndalo*, proporcionará um aprofundamento sobre a Idade Média, suas concepções temporais e suas crenças salvacionistas. Esses aspectos, cujos vestígios ainda permeiam o nosso contexto atual, oferecem uma oportunidade de aproximação com os alunos da educação básica, contribuindo para a compreensão das continuidades históricas.

Referências

Fontes

VISÃO DE TÚNDALO. Ed. de Patrícia Villaverde. *Revista Lusitana*, n. s., 4, 1982-1983, p. 38-52.

VISÃO DE TÚNDALO. Ed. de F.H. Esteves Pereira. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 97-120.

Bibliografia

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BOVO, Claudia Regina; DEGAN, Alex. As temporalidades recuadas e sua contribuição para a aprendizagem histórica: o espaço como fonte para a História Antiga e Medieval. *Revista História Hoje*, v. 6, n. 12, p. 55-76, dez. 2017.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília, DF: MEC, 2018.
- CASTANHO, Gabriel; RUST, Leandro Duarte. A Igreja como passado: um prólogo historiográfico. *Veredas da História*, v. 10, n. 2, p. 9-21, dez. 2017.
- FREITAS, Roni. Produtos educacionais na área de ensino da capes: o que há além da forma?. (2021). *Educação Profissional e Tecnológica em Revista*, 5(2), 5-20.
- KOSELLECK, Reinhart. O futuro passado dos tempos modernos. In: _____. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 21-39.
- LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/, vol I, 2006, p. 21-34.
- LE GOFF, Jacques. Tempo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/, vol II, 2006, p. 531-541.
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.
- MACEDO, José Rivair. Sobre a Idade Média residual no Brasil. In: MACEDO, José Rivair (org). *A Idade Média portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*. Porto Alegre: Vidrágua, 2011, p. 9- 20.
- REIS, José Carlos. *Teoria e História: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2011.
- RÜSEN, Jörn. *A razão histórica: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UnB, 2001.

Santa Isabel e Sacralidade: um processo em constante construção

José Carlos Gimenez¹

Digam-no os membros da República deste Reino enfermos, a hoje quase dois anos, e setenta dias, (que tantos a, que esta doença nos maltrata) em que os repetidos desmaios, e sustos da morte, ou deixarão vidas para emprestar alentos à cabeça, ou para esperar felizes melhores. Em que peito mais duro, que o rochedo, não acharia um Príncipe, como este, tão perfeito, uma pia afeição para desejar-lhe a vida? (SERMÃO: 1745, p. 7).

Introdução: o que é um sermão?

Como texto literário, os sermões possuem uma estrutura didática: introdução, onde se explica qual é a temática e a intenção do discurso a ser desenvolvido; desenvolvimento, realizado por meio de perguntas e respostas, exemplos extraídos igualmente de textos sacros e histórias profanas de cunho moralizante; conclusão, na qual se objetiva aconselhar os ouvintes a respeito de determinada ideologia, seja religiosa, seja política.

¹ Doutor, Professor de História da Universidade Estadual de Maringá (UEM), jcgimenez@uem.br. Participa do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED-UFPR; Laboratório de Estudos do Império Português (LEIPUEM); Relicário - Rede de Pesquisa Sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas. ² Frei Francisco de S. Tereza Xavier.

Um dos consultores² para a publicação do sermão que estamos analisando traduz, de maneira primorosa como ele era concebido naquele contexto, uma vez que visa, como propósito último, a persuadir os ouvintes a participarem de uma ação que resultasse no restabelecimento da saúde de um monarca:

A matéria é tão relevante, que compreende a proteção de uma Rainha Santa, a saúde de um Monarca pio, e soberano, e os ardentes, e afetuosos empenhos de uns Serafins Religiosos; mas a forma tão igualmente lhe corresponde, que os pensamentos são sublimes, os textos régios, o estilo soberano, à eloquência sagrada, e a locução Angélica. Por este motivo entendo, que este, e não outro fosse o Orador de tão ilustre solenidade, porque só ele com a aparada pena do seu discurso podia persuadir, e descrever com tanta elegância matéria tão sublime, e orná-la com discretíssimos conceitos do seu profundo entendimento, que parece, criou Deus para desempenho das mais ilustres, sagradas, e heroicas ações do zelo, e devoção Cristã (SERMÃO: 1745, p. 1-2).

Quem são os autores que evocam a Rainha Santa Isabel?

Nos séculos XVI, XVII e XVIII, encontramos uma série de sermões que evocam o nome da Rainha Santa para as mais diferentes causas e, por meio deles, os autores criam expectativas do que pretendem alcançar com seus rogos³. Nos sermões tributários à Rainha e Santa Isabel, encontramos pedidos de amparo divino pelo nascimento do príncipe Dom Felipe, proteção pela transladação das relíquias da Rainha Isabel ao novo mosteiro de Santa Clara, auxílio da Rainha Santa pela restauração da cidade de Évora, entre outros pedidos de graças e sermões em seu nome, oferecidos a autoridades laicas e religiosas.

Geralmente, os autores desses sermões pertencem a uma Ordem Religiosa, tais como: Ordem dos Pregadores, Ordem dos Carmelitas Descalços, Ordem da Companhia de Jesus, Ordem Franciscana, entre outras. Também é comum ocuparem cargos de professores de direito e/ou teologia em Colégios e Universidades, so-

2 Frei Francisco de S. Tereza Xavier

3 A título de exemplos, apontamos Fernando de Santo Agostinho (1686): Sermão da visitaçã de N. S. A Santa Isabel, pregado em Santa Casa de misericórdia de Lisboa em 2 de julho de 1686, oferecido ao excelentíssimo Senhor D. Joseph Luis de Lancastro, conde de Figueiró, Villa Nova, & Sortelha; Joseph de Oliveira (1699): Sermão pregado em o prestígio que a insigne Universidade de Coimbra fez à Igreja da Rainha Santa Isabel em acção de graças pelo nascimento do Príncipe nosso senhor, entre outros.

bretudo na Universidade de Coimbra. Completa essa similitude por integrarem, de maneira direta ou indireta, as estruturas do poder monárquico, ao figurarem como Qualificadores do Santo Ofício, Reitores e/ou professores em Colégios Católicos, Examinadores das Ordens Militares, desembargadores régios, entre outros.

De toda forma, antes de serem impressos, esses sermões, assim como outros, passaram por várias etapas até chegarem aos leitores – envio para impressão, licença prévia do Santo Ofício, impressão, retorno aos censores para conferirem se houve alguma alteração no conteúdo e, finalmente, a publicação. Esse rigor pode nos levar a questionar em que medida um sermão escrito é rigorosamente idêntico ao que foi proferido. Os pareceres dos censores servem também como uma espécie de introdução ao tema a ser desenvolvido. Impressos no preâmbulo do texto principal para demonstrarem conhecimentos sobre assunto – seja com passagens do próprio texto, seja com temas similares – os censores enaltecem o autor pelo seu arcabouço cultural e religioso, assim como sua habilidade e seu entusiasmo em comunicar.

O conteúdo discursivo do sermão não se baseia obrigatoriamente no texto bíblico. Na verdade, ele se configura como uma verdadeira miscelânea ao recorrer à literatura clássica, à literatura medieval, à história oficial de reis e rainhas e à história de santos e santas, entre outras referências literárias e hagiográficas. No entanto, o caráter religioso é o conteúdo central da mensagem. Uma questão comum entre os oradores é o autoelogio de quem prega. Por se tratar de sermão acadêmico, o autor procura demonstrar um dilatado conhecimento do passado para traçar paralelos, utilizando-se de metáforas, parábolas e comparações com a realidade do tempo presente.

Devido ao tempo para a apresentação desta comunicação, selecionamos o Sermão panegyrico deprecativo à Rainha Santa Isabel, nas festas que lhe dedicaram as Religiosas de São Francisco do Real Convento de Santa Clara de Coimbra pela continuação das melhoras do Sereníssimo Rey e nosso Senhor Dom João V. Ele foi proferido pelo Frei José Caetano de Souza (1717-1798), da Ordem de Nossa Senhora do Carmo, em 12 de julho de 1744, no encerramento dos festejos à Rainha Santa Isabel, que começou oito dias antes.

Como o próprio título indica, a finalidade do sermão é uma evocação, por meio de preces das religiosas do Convento de Santa Clara e dos súditos do reino à Rainha Santa Isabel, para que ela interceda junto a Deus pelo restabelecimento da saúde do monarca português Dom João V (1689-1750, rei desde 1707). Este sermão, além de expressar um caráter moralizador e edificante para os ouvintes e leitores, também intenciona exaltar as virtudes pessoais do rei, glorificar e elevar a monarquia lusitana

perante as outras nações e enaltecer a fidelidade do povo português à nação e à religião católica. Nele, a Rainha Santa ocupa um lugar central, uma vez que, ao rememorar suas virtudes políticas e religiosas, o sermão faz dela a principal interveniente junto a Deus pelo restabelecimento da saúde do rei. O autor também enfatiza como as relíquias da Santa, da qual o rei se serve, potencializam as virtudes do governante e protegem a nação portuguesa. Como demonstra Nascimento, modelo apresentado a partir do século XII, a construção da sacralidade régia e do fenômeno de longa duração transcorre pela representação de um modelo baseado na imitação de Cristo (NASCIMENTO: 2014, 7)⁴.

Como outros sermões acadêmicos, pregados principalmente em meios acadêmicos e instituições religiosas, cuja finalidade é discursar para pessoas letradas ou que possuem conhecimentos da religião, é explícita a sensibilidade do orador para elevar a pregação à altura do conhecimento dos ouvintes. Assim, para atingir seus propósitos, ele recorre a passagens do Velho e do Novo Testamento e combina ou completa os exemplos selecionados do texto sagrado junto à literatura profana com plena naturalidade. Para ele, a eficácia do sermão só se concretiza quando o orador suplica com convicção o que deseja, e os ouvintes fazem um voto de fé no que se pede.

Só quem pede, dizia eu, com penhor seguro do despacho, posso dizer, que pede: Só quem de casa tem a valia, em empenha para as súplicas, pode esperar do requerimento bom sucesso. Frustram-se as diligências, de quem pede, ou na pouca eficácia, com que roga, ou na indiscrição do que pede, ou no descuido, e pouco respeito da valia, que procura, ou finalmente no pouco empenho, [...] Se peço, e me falta a eficácia, esquece o despacho: se não sei maduramente o que procuro, falta-me aquela indispensável condição de saber o que peço: se a valia é pouco atendível, nada a seu respeito consegue: se enfim o desejo de conseguir não é intenso, pouca violência, e injúria sente a vontade em não conseguir, o que pretende (SERMÃO, 1945, p. 2-3).

Segundo o sermão, é obrigação de religiosos e vassalos do reino pedirem graças para o rei enfermo, sobretudo pelo que ele representa: “Um Rei que é Pai da Pátria, Príncipe da Paz, Defensor da Igreja e Exemplar da Religião”. Rezar pela saúde do rei é uma demonstração de lealdade do povo português, sempre afeiçoado a seus

4 Para uma leitura da relação entre política e relíquias cristãs na África, ver o texto de Vanicléia Silva Santos, Uma política de ossos: As relíquias católicas na África e o culto aos mortos (1564-1665).

príncipes. Somente com saúde ele poderá “dar vida aos seus súditos, como cabeça aos membros e a alma ao corpo”. E completa afirmando que “rezar pela saúde do rei é pedir vida para si” (SERMÃO, 1945, pp. 3-4).

Afinal, diz o autor, quem apadrinha os desejos dos súditos? Nada mais natural e providencial que a Rainha Santa Isabel, avó décima terceira do monarca do enfermo, e que também sofre pela aflição do reino. “(...) e como não lhe doerão na alma (que o seu corpo já não sente) as moléstias de um Rei, e Reino tanto seus?”. Como não poderia deixar de ser, a exaltação ao mosteiro de Santa Clara e as freiras como guardiãs do corpo da Rainha ganham um significado especial no discurso do orador. Para ele, a importância da presença do corpo incorrupto da rainha naquele mosteiro, mesmo sem vida, alimenta com seu sangue as veias que correm no corpo do rei, “É como um rio que agora fertiliza; vê bem, se um corpo incorrupto, origem de um Rei vivo, será remédio, para que este ainda não padeça a morte” (SERMÃO, 1745, p. 4). Como assinala Louis Marin, por fornecer evidências, as características corporais do santo ou do mártir não se corrompe. Preservado, ele está, portanto, em um estado quase glorioso (MARIN: 1990, 118). Sobre essa mesma questão, escreve:

As relíquias dos santos são, em sua maior parte, pedaços de corpo morto, ossos, quer dizer, restos das partes duras do corpo. Sua preservação é a expressão do reconhecimento da não-putrefação do corpo dos santos, da permanência dos heróis cristãos na memória dos homens e da longevidade desencarnada dos eleitos que estão no céu. As relíquias são consideradas na terra como parcelas duras da eternidade (SCMITT, 2007, 285-286).

Aqui fica evidente a intenção do autor do sermão em conectar o monarca à Rainha Santa por meio do sangue. Segundo ele, ao receber patrocínio da realeza, o mosteiro cumpre um importante papel que une as celebrações religiosas à monarquia portuguesa, e, nessa relação, a preservação do corpo da Santa naquele local tem fundamental importância:

[...] pois o amor não só é afetivo, mas também afetivo: este pois será o meu assunto, e uma súplica, em um empenho, mostrar, como petição, com que este Religioso, e Real Convento deseja o seu Monarca enfermo a saúde apadrinhada por S. Izabel, tem certa no mesmo desejo a paga, o mesmo empenho a saúde, nas certas esperanças de consegui-la, como devidas a valia eficaz, de que se patrocina [...] (SERMÃO, 1745, p. 6)

Por todo reino português, continua o autor, embora os vassalos tenham recorrido a inúmeros altares e a diversos santos suplicando pelo restabelecimento do monarca, as iniciativas se mostraram ineficazes. Não se trata da falta de empenho, de fé ou de esperança, mas dos locais de onde partem essas súplicas, uma vez que só o Convento de Santa Clara possui o melhor remédio:

[...] O bem dizer, e as mais espécies desempenharão repetidas súplicas, excessivos empenhos, até que dos mesmos altares tirou a devoção inquieta multiplicados intercessores nos santos, para que ou se abalassem a pedir com eficácia, ou se movessem a sentir, rogando, para que finalmente obrigados a um Rei tão pio pedissem devedores, e se empenhassem comparativos: não houve enfim parte aonde não chegasse com o sentimento geral o comum empenho com esta solenidade porém ainda até aqui este Convento não chegará o desejo; não acuso de esquecida a devoção, sim de acordada, nem todos os medicamentos cabem, nem tem lugar em todo o tempo de doença, para este guardava o empenho deste mosteiro o remédio (SERMÃO, 1945, p. 8-9).

Como assinala Cymbalista (2006), as relíquias nunca deixaram de proteger edifícios e cidades, promovendo curas milagrosas. Levadas em solenes procissões pelas ruas, sacralizando altares de igrejas por toda a Europa, as relíquias indicam notável continuidade em relação ao papel que haviam desempenhado há mais de mil anos no continente. Pela perspectiva do autor do sermão que estamos analisando, aquele lugar – e não outro – e aquela Santa poderiam restabelecer o bem-estar do monarca e devolver harmonia para o reino.

O sermão e as imagens de um rei adoecido

Filho de Dom Pedro II e Maria Sofia de Neuburgo, Dom João V nasceu em 1689 e reinou de 1706 a 1750, ano da sua morte. Foi o quarto monarca a ficar mais tempo no trono, totalizando 43 anos e 234 dias, e figura como um dos principais reis absolutistas de Portugal.

As características do regime de João V também estão presentes no sermão. O autor nos apresenta um monarca proclamado pelos súditos, comprometendo-se, por meio de juramento, a respeitar os privilégios e os costumes do reino e as leis da Igreja. Assim, a elevação e a comparação do monarca português a grandes governantes do passado ganham um colorido todo especial no texto. O recurso literário de exaltação aos reis absolutistas é um tema de maior importância. Como exemplo, temos o relevante trabalho de Blas Medina Ávila (2008), intitulado Juan de Mena,

Propagandista del poderío real absoluto: reflejo literario de una idea jurídico-política. Nessa obra, Ávila apresenta como o poeta cordobés, a partir da crônica rimada “Labirinto da fortuna”, contribuiu para exaltar a autoridade e o prestígio régio.

Outro estudo importante, porém específico sobre a relação sermão e poder real, são as contribuições de Martin Hervé sobre os usos políticos dos sermões na baixa Idade Média, as quais nos serviram também de inspiração para esta comunicação. Destacando o caráter acadêmico dos sermões a partir do século XIII, Hervé (2000) faz uma reflexão sobre as pregações no reino da França e o rei angevino de Nápoles e como eles testemunham, por suas estruturas e seus conteúdos, toda uma tradição espiritual e intelectual, podendo revelar aspectos culturais que afetam todo o corpo social daquele momento.

No sermão em análise, embora o autor não apresente Dom João V como um rei ungido ou com poderes supra-humanos – o que seria um contrassenso para a realidade lusitana –, ele procura justificar, com paralelos bíblicos, o fato de o irmão do rei, infante João, herdeiro natural do trono, ter morrido prematuramente. Logo, ainda que a primogenitura tenha rompido a lógica da continuidade dinástica, Deus corrigiu essa “imperfeição” e colocou Dom João V no curso natural da história, portanto ele deve ser amado. Assim, a providência divina tem papel importante para que ele seja amado e respeitado pelos súditos:

O Príncipe, de quem o texto fala, é um a quem não a ordem da natureza, mas sim Deus fizera primogênito, e herdeiro do Reino: *Et ego primogenitum ponam illum*⁵. Cumpriu-se o nosso Monarca a figura; a natureza o fez filho segundo do Senhor Rei D. Pedro, também segundo; outro foi o primogênito, e primeiro filho, mas Deus sepultou com umas esperanças da natureza para ressuscitar estas, e as suas em outro, tirando ao Esaú a herança, para a dar ao seu Jacó, ou Israel, a quem fazia Rei (SERMÃO, 1745, p. 9).

É importante reafirmar que o sermão tem significativo papel na propagação das imagens do poder real – o que não deixa de ser uma maneira de retratar o tempo presente. No entanto, as ações políticas do monarca lusitano são ornamentadas com cores celestiais. A neutralidade do monarca, face a alguns conflitos que estavam ocorrendo na Europa, reverbera no discurso do pregador: “[...] Ele vence sem pelejar, é ambicioso da paz, [...] só com ouvir o seu nome, cedem, só ao seu respeito

5 “E eu farei dele o primogênito”

pela fama inculcada se rendem; porque as dissensões entre as Coroas inevitáveis, ele sabe compor com tal indústria, que rejeita a guerra, valoroso, procura a paz sem parecer covarde [...]. E conclui a fala:

[...] ele é, atrevo-me a dizê-lo assim, maior que os mais Reis da terra na opulência do seu Reino, na extensão do seu império, no legítimo Senhorio das suas Províncias: *excelsus præ regibus terra*⁶; Rei enfim, a quem Deus, para inalterável, perpétua, e gloriosa sucessão da Sereníssima Casa de Bragança, deu e dará no curso dos anos dilatados herdeiros, seguros, sucessores, e fecundos ramos deste dourado [...] (SERMÃO: 1745, p. 10).

Um rei, um reino e as santas relíquias da Rainha Santa Isabel

Usando trocadilhos das palavras “testamento” e “juramento”, o sermão afirma que, assim como Davi fora abençoado por Deus e criara um reino duradouro por juramento, o primeiro rei português conservou e transmitiu o reino, por testamento, para a eternidade. Para ele, na continuidade desse compromisso, Santa Isabel desempenhou importante papel, uma vez que o próprio nome de Isabel, por sua vez, traz em si essas duas possibilidades: testamento e juramento – o que a coloca em uma condição incomparável para intermediar as orações dos súditos do reino junto a Deus e alcançar a cura do monarca.

[...] Deus, nem poderia, atento a sua palavra, deixar de desempenhá-la, e remete o nome *testamentum*, juramento, ou concerto é o que quer dizer o nome de Izabel, assim se lê na interpretação dos nomes antigos: *Elisabeth Deus juramenti*⁷: Vê agora o empenho, de quem pede, se apadrinhar de um nome, que significa a divina palavra, juramento, ou testamento: Elisabeth Deus juramenti, deixará Deus de anuir aos rogos, despachar as súplicas, quando olhando para a sua palavra, ou para si, quando promete, e encontra o nome de Izabel em si mesmo expressado; de forte, que Izabel não só significa, e representa o seu juramento; mas ainda ao mesmo Deus, que jura [...] (SERMÃO, 1745, p. 11-12).

Somente por intermediação de Santa Isabel, os apelos poderiam chegar até Deus: “Rei, supremo Juiz, parece que não deixa chegar ao seu tribunal súplicas sem padrinho” (SERMÃO, 1745, p. 13). Para reforçar o papel da intervenção da Santa nessa intermediação, o pregador menciona vários reis que buscaram na ciência, e não na religião, a cura de suas enfermidades, como, por exemplo, os reis de Israel:

6 Exaltado diante dos reis da terra.

7 Isabel, jurada de Deus.

[...] “morreu El Rei Asa, entendendo, que, sem repetir as rogativas, bastariam as aplicações da medicina para curar-se”[...], e Jorão “[...] e morreu o desgraçado Rei Jorão, que, não procurando abrandar a justiça punitiva de Deus com sacrifícios, a este não mereceu a vida, nem ainda aos seus vassalos as costumadas exéquias [...]”. No entanto, segue o sermão “[...] Curam-se as doenças dos Monarcas com este medicamento de preces, súplicas e rogos; disse-o Davi, e Jesus de Sirach no Eclesiástico” (SERMÃO, 1745, p. 13).

Para o autor, não somente os reis de Israel servem de paradigmas da falta de fé. Escritores como Valério Máximo, Cícero e Plínio atestam os maus exemplos dos imperadores romanos. “[...] Para evidência deste desengano costumavam os antigos encher as púrpuras vistosas dos seus Príncipes no dia em que se coroavam da horrorosa multidão de vários ossos, como pondo-lhes diante dos olhos nestes secos despojos da morte o troféu [...]” (SERMÃO, 1745, p. 13).

As longas citações de passagens bíblicas e de literatura clássica servem como um recurso discursivo para afirmar que os monarcas lusitanos não são alheios às tradições das grandes cerimônias, embora, para eles, os templos (igrejas) e restos de corpos (reliquias) possuem outras finalidades:

[...] isto mesmo praticaram sempre, mais que os outros, os Monarcas Portugueses; assim o testifica, assim o prova o inveterado costume de preces, e devota inquietação, com que a força dos nossos empenhos, e cerimônias deixam os santos os altares, para acompanharem as públicas petições, e ao enfermo, a virtuosa emulação, com que parece, que uns a outros santos se adiantam, para que destas razões, porque os Oráculos dos Imperadores Portugueses, não são outros, mais que estes prodígios da santidade, estátuas mortas para a vida, para milagres vivas, estas consultam, empenham, e ansiosamente buscam (SERMÃO, 1745, p. 15-16).

Com já afirmamos, a importância da posse e do amparo das relíquias da Rainha Santa representava, naquele contexto, a continuidade da longa tradição do catolicismo, uma vez que relíquias continuavam protegendo edifícios e cidades, promovendo curas milagrosas, sendo levadas em solenes procissões pelas ruas e sacralizavam altares de igrejas por toda a Europa.

Tem o nosso Monarca entre outras relíquias, tesouros que são de estimável preço, de sua Avó a Rainha S. Izabel, parte de uma colcha, que envolve o seu corpo, já cadáver, e uma grande porção do túmulo imediato ao seu corpo, em que esteve antes de ser para este novo traslado; e com estes defensivos, e penhores quem deixará de segurar-lhe a

vida, quem não esperará as melhoras assim procuradas, como desempenho destas súplicas? Tocamos um sucesso misterioso, verdadeiro, e que conduz, como exemplo, a nosso caso (SERMÃO, 1745, p. 15-16).

A retenção das relíquias da rainha pela monarquia portuguesa pode ser entendida a partir daquilo que Capelão concebe como memória emotiva passível de manipulação. Em torno de uma relíquia, os promotores da memória empenham-se em impor sua convicção do passado, justificar e legitimar o presente. Nesse aspecto, como fenômeno social, as relíquias contribuem para dar forma e cristalizar a memória coletiva. Ser tocado diante da presunção de uma relíquia é uma adoração à memória, tanto que “[...] O passado instrumentalizado torna-se princípio de atuação no presente, favorecendo a coesão social, uma vez que também se gera um sentimento de identidade em torno das relíquias” (CAPELÃO, 2022, p. 18).

[...] tem o nosso Monarca (e tem no mesmo lugar, porque entendo, que a devoção dos seus vassalos não teria este descuido), como todos, desde a beatificação da Rainha, por antonomásia Santa, uma imagem sua: tem nosso Príncipe com tudo mais do que isto: tem a colcha, ou uma grande parte dela, com que o corpo de S. Izabel se cobria no túmulo, e goza uma imagem melhor, que os seus antecessores, um retrato de S. Izabel, achado prodigiosa, e venturosamente no seu esquife. Quando se trasladou o corpo da Rainha santa para aquele magnífico mausoléu [melhor lhe chamaria trono], ao repartir as prendas, que ficaram triunfadoras da voracidade do tempo, principalmente aquelas, com que no antigo caixão se envolvia o corpo [...] (SERMÃO, 1745, p. 17-18).

Para o autor da homilia, o cuidado em preservar parte das relíquias da Rainha Santa foi uma estratégia adotada por Dom Pedro, pai do monarca doente. Temendo que fossem roubadas durante o traslado para o novo mosteiro, Dom Pedro trocou parte das tábuas do esquife de onde o corpo da rainha estava:

[...] quisesse ao menos ser fiel retrato; e depósito da cópia, quando o Protótipo, e Original foste trasladada, de sorte, que na tábua do caixão, sobre que descansava o corpo, aparecia das costas a figura, e na parte superior ao rosto se retratava este, posto que com pinturas de morta cor; estas duas tábuas se entregaram como principal prenda ao Senhor Rei D. Pedro, a quem a trasladação se devia, nestas duas tábuas, bem como as da leu, esculpira, e debuxara o dedo de Deus vivo a esta tão maravilhosa cópia, pois é certo, que neste retrato não podia entrar industriada arte: esta imagem conserva Sua Majestade, e com ele, como a tesouro, conserva parte do véu, colcha, ou cobertura do seu santo corpo; e como temeremos da morte o perigo a este Davi português [...] (SERMÃO, 1745, p. 18).

O autor destaca ainda que, além do poder curativo das relíquias da santa, sua intervenção pode restaurar a harmonia do reino e, por força da relíquia, o mesmo véu que serviu de escudo ao corpo morto da rainha e ao corpo doente do monarca "[...] se havia cumprir aquela promessa de Ezequiel, na qual conta, que um compadecido ânimo, figura facilmente acomodável à Rainha Santa, vendo a cabeça de um Reino perigosa e prolixamente enferma [...]" (SERMÃO, 1745, p. 18-19).

De acordo com Kerbrat Pierre (1995), se o culto cívico se centra na presença material dos restos mortais do santo, suas manifestações exigem que as autoridades tenham um acesso relativamente livre e fácil a eles, ou mesmo possam manipulá-los. Contudo as relíquias eram guardadas por instituições religiosas, mediações necessárias entre o corpo civil e o corpo santo.

Na conclusão do sermão, por exemplo, o autor rememora o papel da “[...] Augustíssima Rainha S. Izabel” na pacificação dos reinos, sobretudo com Castela. Sua atitude é uma dádiva que legou para a posteridade. Sua memória é uma obrigação moral e religiosa da qual a monarquia portuguesa deve salvaguardar como uma insigne que protegeu e protegerá os soberanos portugueses.

Fostes para este Mosteiro transladada no mesmo mês, e quase no mesmo dia, em que dali a 12 anos havia nascer este Neto vosso, e nosso Príncipe. Podeis obrigar a Deus pela palavra: jurou de olhar para este Reino, ou herança sua, quando aflita, este é o tempo, em que o seu império se vê atenuado, é também tempo de cumprir a promessa feita ao primeiro Rei: [...]: ele é Afonso no invencível, Pedro na retidão das justiças, Manuel no domínio do mar, João III nas letras, Sancho na veneração aos templos, e Sacramento do Altar; é todos enfim ele só; e se Roma queria supersticiosamente imortalizar ao seu Constantino, Portugal deseja perpetuar a este, [...] Pedem em fim todos, os que nesta petição deram o nome para as súplicas, pede-vos este vosso Convento, vosso até no antigo nome, que teve, pede, e este é o resumo da petição, agradecido para um Rei generoso, Benfeitor seu, e empenho vosso, a saúde perfeita, a prorrogação das melhoras; nisto fazem as suplicantes Religiosas deste Real Mosteiro tudo, o que deve a si, ao seu Rei, e a vós; a vós, pois sendo Avó sua, vos lizongear, e muito, de vos pedirem por um tão especial Neto vosso; ao seu Rei com gratificação rendida de multiplicados novos benefícios (SERMÃO, 1745, p. 23-24).

Conclusão

Diante do exposto, acreditamos que um sermão fornece importantes informações sobre a cultura e a mentalidade de uma época em que a memória, fomentada pelo discurso religioso, pode sensibilizar o tempo presente. No entanto, quem prega

ou publica um sermão tem a liberdade para selecionar temas e cobrar ações. Recorrer às relíquias da Rainha Santa Isabel foi um recurso encontrado para ressaltar a religiosidade e o compromisso da monarquia com a Igreja.

Aspecto importante da homilia foi a face escolhida da Rainha Santa: nem uma palavra sobre seus familiares, sua caridade em prol dos mais desvalidos do reino, seus desejos de uma vida franciscana após a morte do esposo, assim como dos seus milagres. Na perspectiva do sermão, a grandiosidade de Santa Isabel está diretamente ligada à sua condição de rainha a serviço da monarquia. Trata-se, sobretudo, de uma Santa que pode salvar o reino a partir do próprio rei. Uma santidade de quem se espera restabelecer a ordem política ao imortalizar o “Constantino lusitano”.

Referências

Fonte

CAETANO, Joseph. Sermão panegyrico deprecativo à Rainha Santa Isabel, nas festas que lhe dedicaram as Religiosas de São Francisco do Real Convento de Santa Clara de Coimbra peça continuação das melhoras do Sereníssimo Rey e nosso Senhor Dom João V. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1745.

OLIVEIRA, Joseph de. Sermão pregado em o prestígio que a insigne Universidade de Coimbra fez à Igreja da Rainha Santa Isabel em acção de graças pelo nascimento do Príncipe nosso senhor. In *Sermões Vários*. Tomo II. Coimbra: Officina de Ioseph Ferreira, Impressor da Universidade, 1689, pp. 1-21.

SANTO AGOSTINHO, Fernando de. Sermam da visitaçam de N. S. A Santa Isabel, pregado em Santa Casa de misericordia de Lisboa em 2 de julho de 1686, oferecido ao excelentissimo Senhor D. Joseph Luis de Lancastro, conde de Figueiró, Villa Nova, & Sortelha. Lisboa: Officina de João Galrão, 1686.

Bibliografia

CAPELÃO, Rosa. El culto de reliquias en Portugal en los Siglos XVI y XVII: norma, función y simbolismo. CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória. Lisboa: Museu de São Roque / Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 2022.

CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. In *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. v.14. n.2. p. 11-50. jul.-dez. 2006, <https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/5445>

- HERVE, Martin. Les sermons du bas Moyen Âge. Un réexamen en cours. In *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 86, n°217, 2000. Un siècle d'histoire du christianisme en France. pp. 447-458; file:///C:/Users/ASROCK/Documents/2024%20-%20Evento%20-%20Goi%C3%A2nia/Artigo%20-%20Martin%20Herv%C3%A9.%20Les%20sermons%20du%20bas%20Moyen%20%C3%82 ge.pdf
- KERBRAT, Pierre. Corps des saints et contrôle civique à Bologne du XIIIe siècle au début du XVIe siècle. In: *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. In *Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21- 23 juin 1993)* Rome: École Française de Rome, 1995. pp. 165-185. (Publications de l'École française de Rome, 213) https://www.persee.fr/doc/efr_02235099_1995_act_213_1_4944
- MARIN Louis. L'efficace de l'image religieuse: de la relique à l'image. In *Chimères: Revue des schizoanalyses*, N°10, hiver, 1990. p. 103-119. https://www.persee.fr/doc/chime_09866035_1990_num_10_1_1737
- MEDINA ÁVILA, Blas. Juan de Mena, propagandista del poderío real absoluto (reflejo literario de una idea jurídico-política). *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XLI (2008) 803-830 / ISSN: 1133-3677.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. As Santas Relíquias: tesouros espirituais e políticos. In *Revista Diálogos Mediterrânicos*, Número 6 – Junho, 2014, p. 56-67, www.dialogosmediterraneos.com.br
- SANTOS, Vanicléia Silva. Uma política de ossos: As relíquias católicas na África e o culto aos mortos (1564-1665), In *RELEA: Revista Latino-americana de Estudos Avançados*.v.1, n., jan./jun. 2016, p. 138–157, <https://revistas.unila.edu.br/relea/article/view/541>.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios. sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 2007.

Se Deus é brasileiro, o Papa passou por Goiás

Larissa Gonçalves Cotrim¹

Introdução

Desde o princípio, a religião tem desempenhado um papel fundamental na formação da história e da cultura dos povos ao redor do mundo. Neste panorama, a visita de líderes religiosos a diferentes regiões tem se mostrado um evento de grande significado, com potencial para impactar não apenas o âmbito religioso, mas também as esferas política, social e cultural de um lugar.

Em 1991, a cidade de Goiânia, localizada no centro-oeste do Brasil, vivenciou um momento histórico ao receber a visita de Sua Santidade, o Papa João Paulo II, líder máximo da Igreja Católica Apostólica Romana. Esse evento marcante, carregado de simbolismos e significados profundos, deixou uma impressão duradoura na memória coletiva dos goianos e gerou reflexões sobre o impacto desse acontecimento na comunidade local e em toda a nação. A visita trouxe visibilidade internacional para uma cidade que, até então, era amplamente conhecida como o palco da tragédia do Césio 137.

O objetivo principal é descrever e examinar esse evento breve, mas de grande relevância, que deixou uma marca profunda na comunidade de Goiânia. A visita do Papa não se limitou apenas a questões religiosas, mas também trouxe à tona temas significativos relacionados aos desafios econômicos e sociais enfrentados pelo Brasil.

¹ Mestranda em Ciências Sociais e Humanidades pelo Programa de Pós-Graduação e Territórios e Expressões Culturais do Cerrado, da Universidade Estadual de Goiás.
E-mail:larissacotrim8@gmail.com

Durante sua passagem por favelas, o Papa destacou problemas como a fome e a desigualdade social, além de enfatizar a necessidade urgente de acolher e apoiar os menos favorecidos da sociedade.

A vida de Wojtyla

O Papa João Paulo II, nascido Karol Józef Wojtyla em Wadowice na Polônia, em 18 de maio de 1920, foi criado em uma família profundamente religiosa. Filho de um tenente aposentado, de uma costureira e irmão de um médico, enfrentou perdas significativas muito cedo. Antes de completar 20 anos, já havia perdido todos os membros de sua família, por doenças que os levaram sem ao menos poder se despedir. Desde a infância, recebeu uma educação católica. Sua mãe acreditava que ele se tornaria padre, enquanto seu pai o incentivava a participar das missas e a praticar suas orações, cultivando uma fé inabalável em Cristo que o guiaria por toda a vida.

Exercícios espirituais, leituras de trechos da Bíblia, o estudo de textos religiosos, orações, meditações e missas. Isso representa uma continuação – intensificação – do regime imposto pelo pai. A noção de que “Cada momento tem que ser utilizado” tornou-se talvez a característica mais relevante da vida de trabalho de Wojtyla. (BERNSTEIN, POLITI, 1996. p.60).

A seguir uma imagem da família de Karol:

Figura 1: Wojtyla e sua família.



Fonte: <https://noticias.cancaonova.com/mundo/aberta-causa-de-beatificacao-dos-pais-de-sao-joao-paulo-ii/>

Após viver em um país dominado pelos Nazistas, futuramente pela URSS, perder grandes colegas para os regimes ditatoriais, resistir sobre sua fé apesar do que aconteça, João Paulo II entendia bem sobre o assunto de enfrentar situações difíceis usando sua fé como esteio. Seu discurso de força aos cidadãos goianos após a tragédia do Césio, confortava o coração de cada fiel. Seus sentimentos transparecidos por palavras em seu discurso deixavam todos emocionados

O Senhor Jesus reza pelos seus discípulos. Não só pelos que estavam junto a Ele, mas por todos, por aqueles que, graças às palavras dos apóstolos, creem nele, em todo lugar e época! Reza, portanto, também por nós aqui reunidos. Por todos os que participam na construção da sociedade, a fim de que haja nela mais justiça, mais solidariedade, pelos que sofrem a pobreza e que são prejudicados pela indiferença de muitos, pelos doentes... (Homilia do santo padre na celebração da palavra na esplanada do Estádio Serra Dourada em Goiânia)

O Papa João Paulo II destacou-se por sua intensa atividade política, especialmente no Leste Europeu, e por seu pioneirismo ao romper com a tradição de permanecer no Vaticano, viajando amplamente ao longo de seu pontificado. Em seus 26 anos como líder da Igreja Católica, visitou 129 países, totalizando cerca de 1,2 milhões de quilômetros percorridos para espalhar a mensagem cristã. Seu domínio de nove idiomas — incluindo polonês, latim, grego antigo, italiano, francês, alemão, inglês, espanhol e português — permitia que ele se comunicasse diretamente com as populações dos países que visitava, aproximando a Igreja da vida cotidiana das pessoas.

A Comunicação Social foi capaz de “estender” e de “amplificar” eletronicamente a sua pessoa. Ela construiu, em volta da sua pessoa, para dizer com De Kerckhove, uma “auréola eletrônica”³ que o conduziu além dos estreitos limites do seu corpo. Foi, justamente, esta nova extensão técnica que criou a nova imagem. Atualidade iluminou [literalmente], vastas áreas ao redor do lugar no qual ele se encontrava fisicamente. Assim, ao invés de atingir poucos milhares de pessoas, atingiu milhões de pessoas. Ao invés de obrigar os seus ouvintes a estarem bem atentos para escutar o que estava dizendo, a sua imagem, tirando o máximo de proveito do meio eletrônico, atingiu diretamente o espectador no seu cérebro e no seu coração. Assim Papa, cuja tarefa, em determinado período da história, consistia em governar o mundo espiritual enviando Bispos e Missionários aos países longínquos, encontrou na Comunicação Social a forma de “enviar” a si mesmo àqueles países. Antigamente todos os caminhos levavam a Roma, João Paulo II descobriu que a estrada que conduzia a todas as pessoas partia de Roma. (Morais, 2011. p.677 e 678)

Suas viagens tinham a finalidade de estreitar os laços entre o Pontífice da Igreja Católica e os fiéis, fazendo com que essas pessoas se sintam mais próximas e mais vistas por Deus.

“o primeiro areópago dos tempos modernos é o mundo das comunicações, que está unificando a humanidade, transformando-a – como se costuma dizer– na “aldeia global”. Os meios de comunicação social alcançaram tamanha importância que são para muitos o principal instrumento de informação e formação, de guia e inspiração dos comportamentos individuais, familiares e sociais. Principalmente as novas gerações crescem num mundo condicionado pelos *mas media*. Talvez se tenha descuidado um pouco este areópago [...] foram deixados à iniciativa de particulares ou de pequenos grupos, entrando apenas secundariamente na programação pastoral”. (MORAIS, 2011,p.681. *Apud* João Paulo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*)

As visitas do Papa ao Brasil

Entre suas viagens, o Papa João Paulo II realizou três visitas apostólicas ao Brasil, em 1980, 1991 e 1997, buscando estreitar laços com os fiéis e oferecer uma mensagem de esperança. Na primeira visita, em junho de 1980, ele desembarcou em Brasília e descreveu sua viagem como uma “visita pastoral, também como um sinal de amor” para o povo brasileiro. Durante essa passagem pelo Brasil, ele visitou várias cidades, incluindo o Rio de Janeiro, onde marcou presença na favela do Vidigal e deixou como lembrança seu anel, simbolizando sua proximidade com as populações mais humildes.

Além do Rio de Janeiro ele visitou as cidades de Brasília, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, São Paulo, Aparecida do Norte, Porto Alegre, Recife, Manaus e Curitiba, visitando outras favelas, tratando as pessoas com muito carinho, acolhendo-as e marcando a vida de todas elas. Em Salvador, teve um lindo encontro com a Irmã Dulce, conhecida popularmente como a Santa Dulce dos Pobres, e chamada pelo Papa de “Anjo bom da Bahia”.

“Na ocasião, o papa chamou Santa Dulce dos Pobres – na época ainda nossa Irmã Dulce – para subir ao altar e receber uma bênção especial. Como registro desse dia, ficam as lindas imagens do abraço entre dois santos. Esse foi o primeiro dos dois encontros do papa com a santa baiana.” (Minha biblioteca Católica)

A próxima imagem é do primeiro encontro do Papa João Paulo II com a Santa Irmã Dulce:

Figura 2: Encontro do João de Deus com Irmã Dulce



Fonte: https://x.com/historia_pensar/status/1794750330703585504

Sua próxima visita foi em 1991, durando 9 dias e sendo tão marcante quanto a primeira, visitando as cidades de São Luís, Brasília, Goiânia, Cuiabá, Campo Grande, Salvador, Maceió, Florianópolis e Vitória. Em toda sua viagem participou da missa de Beatificação da Madre Paulina em Florianópolis (A quem ele canonizou algum tempo depois), visitou novamente a Irmã Dulce hospitalizada a 9 meses, para passar um tempo com esta pessoa a qual existia admiração

Encontrava-se no hospital Santo Antônio, em Salvador, que ela mesmo fundou e que havia sido inaugurado em 1983. Seu estado já era bem debilitado: já não podia falar e se mexer, e precisava de um aparelho de ventilação artificial.

São João Paulo II esteve com ela por cerca de 10 minutos. Segurou sua mão, já emocionado, e fez uma oração. A freira, não podendo falar, olhava-o fixamente com os olhos marejados em lágrimas. Tentou acenar para o papa, mas sem sucesso. Ao final da visita, o Santo Padre deixou-lhe um terço de presente, e recebeu um arranjo de flores como presente da família. (Minha Biblioteca Católica, 2023)

A próxima imagem é do Papa João Paulo II visitando a Santa Irmã Dulce em seu leito de hospital na segunda visita do Papa ao Brasil:

Figura 3: Visita a Irmã Dulce em 1991.



Fonte: <https://bibliotecacatolica.com.br/blog/devocao/visitas-de-joao-paulo-ii-ao-brasil-um-santo-entre-nos/>

Com isso, sua última visita ao Brasil e a mais curta, durando apenas 4 dias, foi no ano de 1997 para o II Encontro Mundial com as Famílias, para debater assuntos como anticoncepcionais, aborto, divórcio e alguns outros que rodeiam as famílias católicas.

O Papa na terra da Catástrofe

Embora Goiânia tenha sido planejada para representar a modernidade e atrair visitantes, foi apenas após o desastre com o Césio 137, em 1987, que a cidade viveu seu primeiro evento de ampla notoriedade. Esse trágico incidente deixou marcas profundas na história de Goiânia, revelando à sociedade a necessidade de uma figura de prestígio, como o Papa João Paulo II, para ajudar a restabelecer a confiança da população e incentivar a volta do turismo à região.

No dia 15 de outubro de 1991, Goiânia celebrou a única e memorável visita do Papa João Paulo II ao estado de Goiás, um acontecimento de grande relevância para a comunidade católica local e para o estado como um todo. A presença do Papa, que era a máxima autoridade da Igreja Católica na época, deixou uma marca inapagável na memória dos fiéis e registrou um momento especial na história regional. Sua visita não apenas fortaleceu a fé dos católicos, mas também uniu a comunidade em um grande evento de devoção e apreço ao líder espiritual. “Em Goiânia foram poucas horas de permanência, mas inesquecíveis para todo o povo. O papa foi recebido por uma multidão, que o viu passar de papamóvel e depois ouviu seu discurso atentamente, com inúmeros aplausos.” (Minha Biblioteca Católica)

Pessoas de diferentes comunidades e crenças se reuniram para prestigiar o Papa, transcendendo fronteiras religiosas e promovendo a união do povo em torno de um ideal comum. Desde então, a lembrança de João Paulo II continua viva entre os goianos, sendo passada adiante com carinho e respeito por aqueles que tiveram a oportunidade de presenciar esse momento singular. Muitos guardam até hoje recordações, como fotografias e lembranças, perpetuando esse legado de fé e devoção para as próximas gerações.

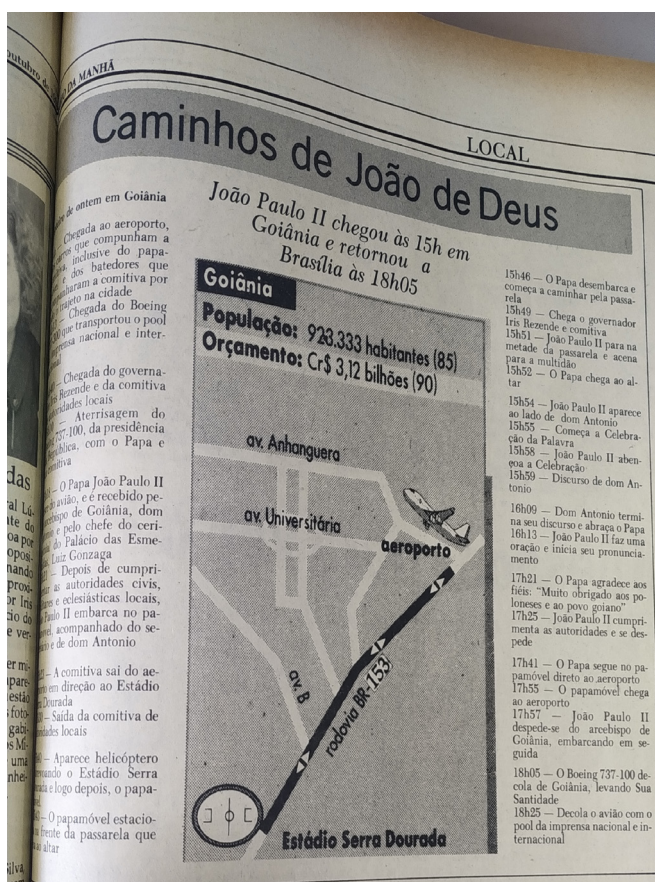
É de senso comum que grande parte da sociedade Goiana tem como religião o catolicismo, para esse povo a visita do Papa é de grande importância, já que ele simboliza o maior representante da religião na terra. Sua visita foi esperada por bastante tempo e recebida com muita emoção.

Ao desembarcar em Goiânia por volta das 15 horas, no Aeroporto Santa Genoveva, a cidade já estava em estado de expectativa e reverência. O planejamento para a visita do Papa João Paulo II foi meticuloso, com um trajeto exclusivo para o Papamóvel, seguindo pela BR-153 e conectando o aeroporto diretamente ao Estádio Serra Dourada. Para garantir a segurança e fluidez do percurso, as forças do Exército e policiais locais cercaram o caminho, formando uma escolta que guiava o Papa e assegurava o cumprimento da rota sem interrupções.

No Estádio Serra Dourada, uma multidão expressiva e fervorosa o aguardava ansiosa, composta por pessoas que vieram não apenas de Goiânia, mas também de várias cidades do interior goiano e de diferentes regiões do Brasil. Caravanas inteiras foram organizadas, incluindo pequenos municípios de Goiás e até estados mais distantes, como São Paulo, Rio de Janeiro, Mato Grosso, Pará e Curitiba. Essa concentração de fiéis demonstrava a magnitude da visita, um evento aguardado com entusiasmo, pois representava tanto uma oportunidade de renovação espiritual quanto um marco na história religiosa e social da região.

A chegada do Papa João Paulo II era mais do que um evento religioso; para muitos, simbolizava esperança e um alívio espiritual em tempos de dificuldades sociais e econômicas. Os participantes aguardavam suas palavras de bênção e orientação com profunda devoção, segurando cartazes, rezando e cantando, criando uma atmosfera de união e emoção que envolvia todos os presentes. Como mostra a imagem a seguir:

Figura 3: Caminho do papamóvel.



Fonte: Jornal Diário da manhã

Conforme reportado pelo Jornal Diário da Manhã, mais de 300 mil fiéis reuniram-se para celebrar a visita do Papa em Goiânia, onde foram gastos mais de Cr\$ 3,2 bilhões para mantê-lo na cidade por apenas três horas. A multidão tinha esperança de que, após a homilia do Papa, Deus pudesse olhar com mais compaixão para o povo e trazer melhorias para as questões sociais da região. Cada um dos presentes fazia suas preces com pedidos e agradecimentos pessoais, mas todos compartilhavam um desejo comum: a chegada de dias melhores. O Papa aterrissou pontualmente às 15h10, vindo de Brasília a bordo de um Boeing 737-100 da Presidência da República, e, embora essa fosse sua primeira visita a Goiânia, ele não realizou o tradicional gesto de beijar o solo. Em preparação para o evento e visando a segurança, foi construída uma estrada especial conectando a pista do Aeroporto Santa Genoveva à BR-153, o que possibilitou o deslocamento seguro do cortejo até o Estádio Serra Dourada, onde ocorreu a grande celebração.

Após todo o trajeto percorrido no papamóvel, o Papa desembarcou em uma passarela e foi caminhando lentamente em direção ao altar, cumprimentado todos por onde passava e abençoando os que ali estavam presentes. A celebração se iniciou às 15h55 (pelo horário de Brasília) sendo apenas uma homilia já que ele acabara de rezar uma missa em Brasília. Foi construído um altar em formato de cocar indígena para homenagear a primeira missa rezada no Brasil, conforme a foto a baixo:

Figura 4: Altar Cocar.



Fonte: Jornal Diário da Manhã

O discurso do Papa foi baseado nas passagens dos Atos Apostólicos, especificamente em Atos 2:42: “Eles perseveravam na doutrina dos Apóstolos, nas reuniões em comum, na fração do pão e nas orações”. Ele usou esta passagem como um exemplo para quem o ouvia, como uma forma de ensiná-los que devem permanecer unidos independente do que houver e que o amor ao próximo deve sempre prevalecer. Ele concluiu suas orações com as seguintes palavras:

“Quero, por fim, caríssimos irmãos e irmãs, agradecer o acolhimento do arcebispo de Goiânia, dom Antônio Ribeiro de Oliveira, e de todos os bispos deste Estado. Que a Virgem Maria, a quem os goianos veneram como Nossa Senhora da Abadia, proteja e abençoe seus pastores em seus lares e em seus trabalhos, concedendo a cada um a contínua proteção de sua materna intercessão” (Jornal Diário da Manhã).

Após os discursos políticos, o Papa fez sua homilia em português agradecendo a visita a Goiânia, a recepção da comunidade católica, o sacrifício dos missionários redentoristas franciscanos por tê-lo acolhido e em destaque Dom Francisco Prada que em seus 98 anos ainda se esforçou para acolher o santo Papa no aeroporto citando:

Saúdo, com sentida emoção, a grande comunidade católica de Goiás, que cresceu pelo trabalho sacrificado de tantos missionários, vindos de outros países ou de outras regiões do Brasil. Estes vastos sertões guardam ainda as marcas deixadas pelo zelo apostólico dos dominicanos, dos redentoristas e franciscanos, de pastores dedicados como Dom Prudêncio Gomes da Silva ou do missionário dominicano, Dom Alano Maria du Noday. No mais idoso dos bispos do Brasil, Dom Francisco Prada Carrera, cujos 98 anos de idade não o impediram de acolher-me no aeroporto da cidade, expressei meu afeto pelos pastores desta terra. Recordo, com admiração, a extraordinária obra educacional do grande filho de Dom Bosco, Dom Emanuel Gomes de Oliveira, cujas escolas abriram o caminho para a disseminação do ensino pelo interior do Estado. Esta obra foi coroada pela Universidade Católica de Goiás, a primeira instituição universitária do centro-oeste brasileiro, criada após sua morte pelo primeiro Arcebispo de Goiânia, Dom Fernando Gomes, e pelo trabalho dedicado dos educadores jesuítas.

Falando constantemente sobre o amor de Deus com seus filhos, o Papa fez seu discurso baseado nos ideais cristãos citando veemente a Bíblia, desejando paz aos seus filhos e lembrando as vítimas do Césio 137 no ano de 1987 dizendo:

Por todos os que participam na construção da sociedade, a fim de que haja nela mais justiça, mais solidariedade, pelos que sofrem a pobreza e que são prejudicados pela indiferença de muitos, pelos doentes, e

aqui quero recordar as vítimas fatais e mais de uma centena de pessoas atingidas pelo acidente radioativo de 1987, para que a sociedade ajude a superar seus problemas e que o Senhor os console em suas tribulações.

Finalizando seu discurso agradecendo a todos que estavam ali presentes e intercedendo por todos

Quero, por fim, caríssimos Irmãos e Irmãs, agradecer o acolhimento do Arcebispo de Goiânia, Dom Antônio Ribeiro de Oliveira e de todos os bispos deste Estado. Que a Virgem Maria, a quem os goianos gostam de venerar como Nossa Senhora da Abadia, volte seu olhar para este povo querido, para seus pastores, para seus lares e seus trabalhos, dando a cada um sentir sempre os efeitos de sua proteção materna.

Seu discurso foi finalizado por volta das 17h41min, percorrendo o mesmo caminho de início o Papa voltou ao papamóvel, seguiu em direção ao aeroporto e embarcou às 18h05 de volta a Brasília, seus fiéis ficaram honrados e elogiaram o evento apesar de todos os custos. Houveram relatos de que alguns milagres aconteceram durante a cerimônia após a fé de todos ter sido renovada.

Conclusão

A visita do Papa a Goiânia e seu discurso emocionante ficarão gravados na memória da comunidade católica e de todos os que ali estiveram presentes. Seu apelo à união, solidariedade e amor fraterno ecoará por muito tempo, lembrando a todos nós da importância de nos unirmos em busca de um mundo melhor. A celebração foi um testemunho da força, da fé e da capacidade de inspirar ações positivas em toda a sociedade. Assim sendo, o evento foi gravado não só na memória do povo goiano, mas também de todos os brasileiros presentes e não presentes. O fato do Papa rezar para todas as classes sociais trás esperança para aqueles que de alguma maneira não se sentem ouvidos.

Referências

João Paulo II, Papa. Carta Encíclica “*Redemptoris Missio*”. Vaticano,1990.

MORAIS, Abimar. João Paulo II e a “nova cultura” da comunicação social. *Atualidade Teológica*,2012.Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=26016&NrSecao=X3&nrsqcon=20486. Acessado em: 25 de junho de 2024

Visitas de João Paulo II ao Brasil: um santo entre nós. Minha Biblioteca católica. Dois Irmãos-RS, 16 de janeiro de 2023. Disponível em: <https://bibliotecacatolica.com.br/blog/devocao/visitas-de-joao-paulo-ii-ao-brasil-um-santo-entre-nos/>. Acessado em: 28 de outubro de 2024.

BERNSTEIN, Carl. POLITI, Marco. Sua Santidade: João Paulo II e a história oculta de nosso tempo. 3º edição, Rio de Janeiro. Editora Objetiva, 1996.

Um rio e seu apóstolo: caminhos do cristianismo na bacia do Araguaia

Wisley Micael Soares da Silva

A nascente

Diversos foram os caminhos e as rotas para a prosperidade da humanidade em sua trajetória ao decorrer da história, moldando trajetos de acordo com suas vontades e necessidades, em vistas de sempre se perceber em um espaço mais próspero que o anterior. Assim, seja nos meio físicos ou nos limites intelectuais, o ser humano sempre tentou progredir em direção a uma evolução nitidamente percebida, traçando marcas que facilmente são observadas em cada novo marco temporal.

É nesse cenário que cada ação humana se torna passível de justificativas perante as normas do progresso, mascarando erros e injustiças em favor de maiores benefícios a um conjunto social, protegidas pelo tempo de qualquer debate que futuramente se sustente. Desse modo, pensar o progresso humano em períodos distintos da história é compreender suas formas e suas correlações com a vida daquele recorte específico, desvendando as nuances de um mundo carregado por falhas e sucessos imutáveis.

Como contraponto, pensar nos caminhos da vida em sociedade é também reconhecer os padrões naturais que possibilitaram a construção da história que, décadas depois, se fazem presentes na vida cotidiana, como convites a reviver e ressignificar toda uma realidade aparentemente imutável. Sob essas métricas, um rio brasileiro se tornou palco para a construção de um novo mundo forjado em desconfiças e injustiças, mas que pôde, em meio às mazelas da natureza humana, experimentar harmonia e prosperidade.

Assim se apresenta o Araguaia, para Durval Rosa (1987, p. 13) “o mais puro e brasileiro dos rios”, para Manoel Buarque (2022, p. 120) “o mediterrâneo brasileiro”, para o Brasil, uma das principais rotas de expansão ao oeste “selvagem”. Com aproximadamente dois mil e seiscentos quilômetros de extensão, o rio Araguaia funciona para o país não só como divisão natural de quatro estados, mas também como peça de conexão e transporte de pessoas e mercadorias para a região centro-oeste. Historicamente, sua extensão navegável apresentou papel fundamental para o avanço da sociedade brasileira para além das terras da costa atlântica, expandindo limites geográficos, políticos e sociais ao decorrer de suas correntezas.

Assim sendo, todas as narrativas produzidas nesse espaço central do Brasil convergiam naturalmente a margens do rio, retratado nas vivências de seus povos originários, de seus colonizadores ribeirinhos, de políticos sedentos por aventuras e até mesmo dos homens de fé consagrados na calmaria da vida europeia. Essa foi a tônica da vida às margens do glorioso Ber-O-can¹, repleta das mais variadas vontades e esperanças, da busca por riquezas rápidas, por prosperidade familiar, por resgates divinos e até mesmo pelas mais dignas formas de sobrevivência.

No epicentro deste turbilhão de possibilidades, uma figura atrai destaques por meio de suas realizações e por sua distinta resiliência, um dos diversos indivíduos que pela fé rumaram ao desconhecido mundo americano. Frei Gil Vilanova, um dominicano de origem francesa que se fez presente na fundação da vida social no interior do Brasil, entregue às particularidades de um ambiente que em muito se opunha à sua realidade europeia, mas que carecia de atenção e cuidados que delimitassem uma mínima ordem social.

Nascido em Marselha no dia 25 de dezembro de 1851, tendo por nome de batismo Júlio Vilanova, viu desde cedo as fragilidades da vida humana, perdendo o pai na infância e crescendo em meio a sonhos de uma vida como marinheiro. Ao fim da infância e dos primeiros anos de estudo, abandonou suas antigas aspirações marítimas e optou por acompanhar um tio em uma carreira no direito, matriculando-se na Faculdade de Aix, onde futuramente alcançaria o título de Bacharel em direito. Encerrada sua fase acadêmica, viu sua vida tomar novos contornos, por ser filho de pai espanhol, teve de optar por se nacionalizar francês a fim de atuar nos limites do país, o que o levaria a cumprir um ano como militar voluntário.

1 Um dos primeiros nomes dados ao rio Araguaia. De origem Carajá, se traduz para o português como Rio Grande (Borges, 1987 p. 13).

Nascido em França, de mãe francesa e pai espanhol, era-lhe facultativo recusar ou aceitar a cidadania francesa; mas no primeiro caso ficavam-lhe interditas as funções públicas e não poderia, sobretudo, exercer as funções de juiz em tribunal [...]. Requereu então a naturalização francesa e teve por isso que prestar serviço militar. Como a lei desse tempo autorizava, alistou-se como voluntário por um ano. (Azevedo, 1942, p.17)

Aos vinte e três anos de idade, tendo encerrado seus serviços para com o exército francês, sentiu-se atraído a ordem religiosa graças a mudança de vida de um de seus amigos de infância, que abandonou a medicina para “seguir o chamado de Deus”. Compartilhando dos mesmos sentimentos anteriormente mascarados por outras aspirações e, principalmente, guiado pelas rédeas do cristianismo que desde cedo moviam sua família, Júlio Vilanova se apresenta em 1875 como postulante ao noviciado de S. Maximino (Estevão, 1942, p. 21).

Seu primeiro ano como um mestre da religião seguiu padrões básicos, semelhantes a qualquer outro que optasse pelo mesma jornada, aprendeu a abdicar de certas mordomias e a meditar nas minúcias da fé cristã. No convento, recebeu um novo nome que o representaria até o fim de seus dias, sendo tratado por irmão Egídio ou apenas “Gil”, abreviação que o acompanhou em suas peregrinações pelo território brasileiro. Foi no fim de 1880 que se apresentaram os primeiros rearranjos em sua vida religiosa, com uma invasão e destruição do convento de S. Maximino, obrigando todos os religiosos a abandonarem o país e seguir para o exílio no convento de Santo Estevão, na Espanha.

Em 30 de outubro de 1880, fora o convento cercado, desde pela manhã, por uns quarenta guardas, de fuzil na mão, a cartucheira bem guardada, sob o comando de um capitão. [...] Tendo começado às oito horas da manhã, a operação só terminou pelas duas horas da tarde, pois não bastou arrombar a grande porta do convento: cada religioso, refugiado em sua cela, defendeu o seu pequeno canto particular e teve que ser expulso à força. [...] À tarde dessa lúgubre jornada, o convento apresentava o espetáculo de uma casa saqueada, onde só se viam por todos os lados portas arrombadas e corredores juncados de destroços. (Azevedo, 1942, p. 33-34)

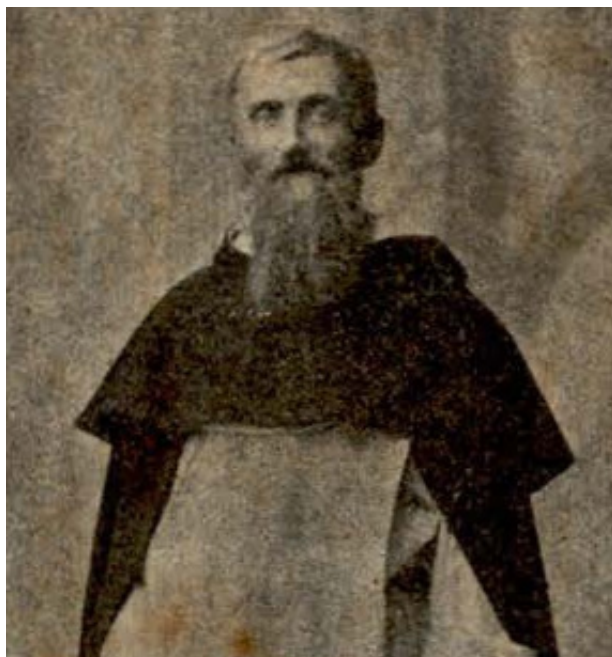
É certo afirmar que o passar dos anos trouxe cada vez mais possibilidades para o destino de Gil Vilanova, cada novo trajeto moldava aos poucos suas vocações em uma identidade mais coesa, transformando-o em um indivíduo respeitado por todos ao seu redor. Assim sendo, em meio aos aprendizados e as vivências no seio da religião, passou a se afeiçoar a uma carreira missionária, almejando desbravar territórios e converter infieis e necessitados pelo mundo.

De fato, a história seria responsável por confirmar o sucesso de Gil Vilanova em sua aspiração missionária, no entanto, a sabedoria do tempo também permite desvendar uma das principais características de sua vida, o planejamento. É certo dizer que, durante toda a construção de sua trajetória como homem de fé, Frei Gil calculou seus passos em busca de objetivos futuros, se programando para estar sempre pronto aos acasos do cotidiano, mesmo que, na maior parte dos casos, a vida lhe apresentasse fins completamente distintos. Dentre esses desvios naturais, o que primeiro se destaca é a escolha de sua rota missionária, seu objetivo era o de trabalhar na região das Filipinas, entretanto, no mesmo período irrompia uma perseguição aos cristão da região, afastando-o de sua primeira empreitada.

Nesse mesmo período que, cercado por sonhos e incertezas, Frei Gil Vilanova passará a ser reconhecido por grande parte do meio religioso espanhol e europeu, alcançando o respeito de todos os que compartilhavam de suas aspirações. Assim, após alguns anos de desenvolvimento espiritual e intelectual, Frei Gil finalmente foi designado aos trabalhos no Brasil, enviado em setembro de 1887 junto a outros missionários, a fim de propagar a fé nos interiores da jovem nação.

Deste modo, começavam a ser escritas as primeiras sentenças de um novo capítulo em sua vida, uma nova trajetória que, cercada por todo tipo de desventuras, acabaria por registrá-lo como peça fundamental nas fundações da vida no interior do Brasil.

Figura 1 – Frei Gil Vilanova. Azevedo. O apóstolo do Araguaia. 1942.



Águas turbulentas

Seus próximos anos de vida em solo brasileiro se aproximavam com a certeza de uma missão árdua e duradoura, sendo mais uma das tantas guinadas em sua vida, como reflexo de toda sua dedicação à fé cristã. Seu trajeto pelo Atlântico a bordo do navio Niger perdurou por dezoito dias, no mar enfrentou os desconfortos que apenas aquela imensidão azul poderia possibilitar, inclusive deixando pelo caminho sua dentadura, entregue as águas em uma batalha contra o enjoo marítimo. No entanto, vencidos os contratemplos, o curto período de viagem foi produtivo à medida que pôde conhecer e conversar com cada pessoa na embarcação, o que para ele era também uma forma de exercer seu apostolado.

Transpostas as ondas e os primeiros desconfortos, sua chegada ao Rio de Janeiro trará também seu primeiro teste, uma roda de conversas e perguntas descompromissadas, propostas pelas lideranças Lazaristas do seminário maior, dedicadas a conhecer os homens que chegavam para tratar da fé no país. Um compromisso naturalmente enfrentado por Frei Gil, que nada se comparava a futura peleja contra as montarias, uma vez que não possuía a melhor das habilidades ao cavalgar um cavalo.

Após alguns dias de repouso, acompanhado por outros irmãos missionários, Gil Vilanova seguiu em direção a Uberaba, ponto de conexão entre a costa marítima e sua futura área de interesse em Goiás. Foi na cidade mineira que fez suas primeiras intervenções junto ao grande público, como laboratório de futuros encontros com o povo brasileiro, tratando inclusive de traduzir seus sermões para o português com ajuda de dicionários.

Chegando a Uberaba em 1882, armara-se valentemente de uma gramática e de um dicionário português, traduzira todos os seus sermões, decorara-os e pusera-se a pregar com o ardor de um jovem de vinte e cinco anos. Nuca teve na pronúncia essa suavidade que adoça os ângulos dos sons e que os brasileiros tanto apreciam. Tinha um modo muito seu de articular as palavras, martelando-as como o ferreiro que bate na bigorna com fortes marteladas. (Azevedo, 1942, p. 66).

Encerradas as atividades na região, seguiram para a capital Goiás em um trajeto de doze dias, acompanhados por chuvas constantes e guiados por seu conhecimento prévio do caminho. Assim se iniciava o percurso em terras brasileiras, que visava alcançar os limites da Diocese de Goiás e neles produzir avanços significativos no distinto projeto de aldear os indígenas da região, abrindo caminho para a chegada das

comunidades “civilizadas”. Estando na cidade, traçou planos para avançar às margens inabitadas do Araguaia, em direção a cidade de Rio Bonito, explorando o trecho do rio em que não se observou contato algum com colonizadores e exploradores.

Bem verdade que, o avanço de Frei Gil e seus companheiros ao alto Araguaia consegue elucidar claramente os desastres que se alcança ao se avançar precipitadamente rumo ao desconhecido. De modo que, até mesmo o trajeto simples até Arraial de Rio Bonito se fez cercado das mais diversas falhas quanto à leitura do ambiente, principalmente quanto ao descaso com a saúde dos indivíduos e das montarias. Sendo inclusive, advertidos por moradores locais, que se impressionaram com a pouca habilidade dos homens em se portar perante a natureza e aos perigos de se seguir viagem em situações desfavoráveis.

Apesar da chuva e do mau estado dos caminhos, quiseram duplicar as etapas, se bem que ao fim de três ou quatro dias os animais, feridos e agitados, já não pudessem mais consigo. À tarde, chegaram em lamentável estado a casa de um venerando velhinho, de aspecto e costumes patriarcais, a quem pediram hospitalidade. [...] O bom velho, no decorrer da palestra, informou-se do modo por que seus hóspedes tinham feito a viagem, e, depois que soube das marchas forçadas em que tinham vindo, depois, sobretudo, que viu com os próprios olhos as consequências delas, sob a forma de chagas sangrentas no lombo dos animais da tropa, não dissimulou o espanto, não podendo compreender que homens que ele supunha superiores em inteligência e em todas as coisas pudessem desconhecer a tal ponto os mais elementares princípios na arte de viajar a cavalo, principalmente durante a estação das chuvas. (Azevedo, 1942, p. 78).

Nessa etapa, transpostas as barreiras da natureza, se desvendaram as primeiras formas de se pensar em uma rota de ação organizada, usando de Rio Bonito como ponto de partida para alcançar pontos de interesse distintos. Firmou-se assim três rotas fundamentais a sua missão no Brasil, uma a oeste rumando ao Araguaia, outra ao sul que visava alcançar a serra do Caiapós e uma ao Norte para retomar os trabalhos pela capital Goiás.

É desta forma que, visando concretizar seu projeto entre os povos indígenas, seguirá de Arraial do Rio Bonito para dialogar com as comunidades Cherentes que se encontravam nos entornos daquele povoado e mantinham certa harmonia com os novos moradores. Assim, partiu junto a seu companheiro para finalmente estabelecer seu primeiro contato com os povos originários do Brasil, em mistos de medos e curiosidades alcança o pequeno povoado em outubro de 1890. Entre conversas e

negociações, propõe se tornar responsável pelo ensino de três crianças, que seguiram viagem com ele até a cidade de Porto Nacional e seriam ensinadas nos limites da fé e da civilidade.

Tomando novamente certa distância do objeto da pesquisa, se faz possível perceber que este exato recorte temporal dos primeiros contatos com o povo Cherente é também o período em que mais se demonstraram os erros da sociedade geral em relação aos indígenas e as características do ambiente que os circundava. Em um espaço que o senso comum e as lendas passavam a guiar todas as narrativas que, cotidianamente, firmavam os saberes de toda a sociedade.

Sua biografia é cheia de incorreções geográficas, erros de observação dos indígenas e principalmente do ambiente a que um religioso, mais afeito ao clima europeu, jamais conseguiu captar. Algumas de suas observações são folclóricas, como a descrição do jaú como um peixe extremamente feroz atacando criaturas humanas nos fundos do Araguaia [...]. Menos feliz ainda no julgamento dos meninos indígenas quando diz que [...] não tardaram a revelar-se tais quais são na realidade, inconstantes e indisciplinados, gulosos e ladrões, suscetíveis e vingativos. (Borges, 1987, p. 63-65).

Alcançando parte de seu objetivo inicial, a educação dos jovens seria continuada em paralelo a outras missões de Frei Gil nos limites do território goiano, permitindo que desse continuidade a sua obra missionária em várias frentes de atuação. Assim sendo, concluiu-se uma campanha contra os amancebados na cidade de Goiás, visto que muitos dos casamentos nessa parte do país eram firmados sem a presença de uma autoridade cristã, havendo então a necessidade de purificar suas relações. Em seguida rumou ao norte, no ano de 1891, visando concluir seu trajeto mais ambicioso, em uma missão que tinha por objetivo alcançar partes do território pouco exploradas.

O trajeto planejado para aquele ano tinha por objetivo alcançar a distância de mil e trezentos quilômetros, partindo da cidade de Pedro Afonso (Tocantins), subindo o Araguaia até a ilha do bananal, atravessar o “rio das mortes” e finalmente alcançar a comunidade dos Xavantes. Missão essa que teve um início bastante promissor, mas que encontrou seu breve fim ao passar por Santa Maria, ainda no Tocantins, onde foi informado que nenhum homem o acompanharia para além das terras dos Xavante, visto que grande parte das lendas locais os descreviam como bárbaros e assassinos.

Novamente o planejamento de Gil Vilanova era frustrado por acasos além de seu controle, teriam menos controle ainda de seu trajeto de volta pra casa, trilhando o retorno até a cidade de Porto Nacional pela mata fechada. O caminho tortuoso,

enfrentado pelo homem e por alguns companheiros, ajudou a moldar a mística que circundou sua imagem, visto que teve de traçar grande parte do trajeto sem seus sapatos, além de enfrentar a fome, as chuvas e as sanguessugas.

Assim se encerrava o período mais complexo da vida de Frei Gil nos limites de Goiás, com uma viagem repleta de percalços e com a compreensão de que haviam mais desafios do que um homem poderia se dispor a enfrentar sozinho. Desse modo, estando em Porto Nacional, volta sua obra para a fundação de espaços que contribuam com a edificação da sociedade por meio da fé, intercedendo em conflitos regionais e promovendo a construção de uma pequena igreja na cidade.

Todas as aventuras e as missões planejadas passam a dar espaço para uma concepção mais concreta de seu objetivo em Goiás, percebendo as necessidades sociais como fundamentos para uma vida mais justa e organizada. Portanto, os últimos anos de sua vida missionária seriam completamente dedicados à fundação do povoado de Conceição do Araguaia, onde poderia se voltar ao objetivo primário do aldeamento e, por consequência, investir na prosperidade da vida em sociedade na região central do Brasil.

Lagoas em calmaria

Com seu breve sucesso alcançado em sua missão em Rio Bonito, Frei Gil passou a ser requisitado em outras partes do Brasil, assim sendo, retornou à cidade de Uberaba em fins de 1893 e lá ficou por mais dois anos, sustentando seu papel missionário. Foi ali que novamente expressou sua vontade de retomar as atividades na diocese de Goiás, pois acreditava que deveria seguir com a proposta de catequização dos indígenas enquanto tinha forças para o trabalho. Assim sendo, enviou uma súplica aos padres da assembleia capitular para que fossem retomados os trabalhos, pedido este que foi aceito com condições de se restringir apenas ao território da diocese local.

Em vistas disso, não tardou a preparar seu retorno a região do Araguaia, voltando novamente a cidade de Goiás e iniciando preparativos para uma marcha até a cidade de Leopoldina (futuramente nomeada por Aruanã), a fim de contatar os povos da região. Por anos a região permaneceu funcionando como prisão, assim como outros pequenos povoados ao longo dos rios da região Araguaia-Tocantins, bem como um pequeno entreposto comercial entre o centro do país e sua zona de escoamento ao norte. Quanto aos povos na região, os únicos remanescentes eram os Carajás, se estabelecendo desde as proximidades de Leopoldina até a Ilha do Bananal rio acima.

Como o contato na região não seria dos mais satisfatórios, em vistas do número reduzido de indivíduos, que se sustentavam em meio a trocas comerciais simplificadas, Gil Vilanova opta por seguir rio acima, até a região do povoado de Barreira. Durante o trajeto tomou conhecimento de um povo distinto aos Carajás, os Caiapós, que a poucos meses firmavam trocas com a comunidade de colonos de Barreira.

Conversando com o povo de Barreira, soube que a alguns dias de marcha para o interior das terras havia aldeias de índios que parecia pertencerem a uma outra nação que não a dos Carajás. Tinha-se começado a travar relações com eles e, mediante algumas cabeças de gado que se lhes deixavam de tempos a tempos, obtinham-se simpatias e vivia-se com eles em paz. O Padre Vilanova logo reconheceu que esses índios não eram outros senão os Caiapós, dos quais lhe haviam falado em Santa Maria, e com os quais tentara pôr-se em contacto no ano de 1891. Resolveu desta vez aproximar-se deles e travar relações. (Azevedo, 1942, p. 182)

É certo afirmar que esse primeiro contato marcaria o nome de Gil Vilanova na memória do Araguaia, foi graças a sua atuação e suas obras que conseguiu alcançar as primeiras famílias dispostas a entregar seus jovens as práticas de ensino dos missionários. Foram cinquenta crianças que com suas famílias se mudaram para as proximidades de Barreira, escancarando a necessidade de planejar uma forma mais robusta de melhor alocar as famílias e organizar suas demandas como sociedade.

É através dessa necessidade de realocação que, em meio a suas atividades no povoado, fará contato com Henrique Coudreau, explorador francês que visitava a região em missão para o estado do Pará. Graças a esse contato, Frei Gil tomou conhecimento de uma espaço inabitado seguindo rio abaixo, em que poderiam erguer uma nova vila, adaptada às necessidades de suas atividades. Mediante essa descoberta, o missionário parte para uma reunião com três líderes dos Caiapós, Fontoura, Pacarantí e Gongrí, convencendo os homens a se reunirem em uma única comunidade, se fixando nas proximidades da região que futuramente seria conhecida como Conceição do Araguaia (Azevedo, 1942, p. 188).

Se estabelecendo na região em maio de 1897, Frei Gil fez questão de rezar a primeira missa da futura cidade, além de apressar os preparativos para a construção de uma primeira cabana simples. Foi nessa mesma simplicidade que se desenvolveram todos os outros aspectos daquela pequena sociedade, mesmo que ainda de forma muito miserável, visto que todas as economias se destinavam a garantir suas necessidades mais básicas, com pouca margem para grandes gastos. É por conta

dessa falta de recursos gerais que, visando uma evolução mais breve, Gil Vilanova parte para o Pará, a fim de conseguir mais investimentos monetários e auxílio em sua missão, que agora se expandia exponencialmente.

Como parte dessa expansão necessária, um dos primeiros nomes a partir em auxílio do missionário foi o Padre Guilherme Vigneau, indivíduo esse que seria parte fundamental para o desenvolvimento daquela nova sociedade, se mostrando o contraponto ideal para a natureza impulsiva de Gil Vilanova.

O Padre Vilanova gostava de ver as coisas do alto e considerá-las em seu conjunto; era o homem de iniciativa e sabia dar o primeiro impulso. O Padre Vigneau era acima de tudo prático, entrava nos pormenores e, sabendo raciocinar muito bem por si mesmo, ter uma opinião própria a respeito do que se referia à obra em que trabalhava, abstinha-se de avançar atabalhoadamente, ficava em seu lugar e adaptava-se sem dificuldade ao papel de roda secundária. (Azevedo, 1942, p. 210)

Uma parceria bastante assertiva, que possibilitou o desenvolvimento da região ao passo que permitia a continuidade das expedições missionárias de Gil Vilanova, mantendo viva sua relevância por todo aquele Brasil desassistido. Nesse passo, em quatro anos a comunidade de Conceição do Araguaia crescia vertiginosamente², recebendo cristão que viam ali certa prosperidade e ordem social. No entanto, esse crescimento demográfico era também acompanhado de certas restrições monetárias significativas, visto que seu planejamento inicial não comportava tamanha prosperidade populacional

[...] a partir do ano de 1900, a média das crianças a cargo da Catequese ficou sendo constantemente de entre trinta e cinquenta. Prover à alimentação e manutenção deste pequeno mundo acarretava despesas consideráveis, sobretudo quando se pensar que os pais vinham diariamente em longas procissões ver seus filhos [...]. A população cristã de Conceição achava-se numa pobreza pelo menos igual à dos missionários, e, apesar do excelente espírito de que se achava animada, não podia ir em auxílio deles. (Azevedo, 1942, p. 218)

Durante todo o período de fundação da sociedade em Conceição do Araguaia, grande parte do sustento da obra missionária era proveniente do governo do Pará, com auxílios básicos prestados pelo presidente do estado. No entanto, foi em 1901 que a história começou a tomar outros rumos, principalmente graças à eleição de

2 Cerca de dois mil cristãos e aproximadamente dois mil e quinhentos indígenas, compreendidos em três comunidades distintas (Azevedo, 1942, p. 240-241)

um novo presidente de província e a quebra econômica do mercado da borracha no Pará, enfraquecido devido ao aumento da procura do material, que passava agora a ser produzido em larga escala no continente africano.

É nesse mesmo período desafiador que Gil Vilanova é convidado a se apresentar ao convento de Biarritz, na França, a fim de prestar contas quanto a suas atividades e apresentar as obras desenvolvidas em Conceição do Araguaia. Assim, o homem parte em sua missão ao velho continente, com a oportunidade de reencontrar seus parentes e buscar auxílio para a prosperidade de sua obra em território brasileiro. Ao fim de sua breve estadia, para além da admiração de seus irmãos conventos, o padre pôde solicitar o apoio de mais alguns missionários, além de auxílio monetário e a permissão de expandir suas atividades a outras comunidades Caiapós, Carajás e Chavantes.

De volta ao Brasil, suas missões mantinham o nível de empenho, embora seu corpo já não as acompanhasse em grau de igualdade, dessa forma, os dias de trabalho passavam a se tornar cada vez mais penosos. No entanto, a necessidade pela obra dos padres pela região do Araguaia se tornava cada vez mais vigente, o que não lhe dava tempo para descansar e se recuperar de forma adequada, assim, será esse ritmo constante de viagens que primeiro findará a vida de seu companheiro Vigneau.

Ambos seguiram viagem de Conceição para caminhos distintos em fevereiro de 1903, a última vez que ambos se encontrariam, dali o padre Vilanova seguiria para Belém (PA) e no caminho seria acometido por uma gripe que o deixou hospitalizado por aproximadamente um mês. Já o padre Vigneau seguiu rio acima, passando por cada pequeno vilarejo da região, cumprindo sua missão até ser informado do estado de seu companheiro, não tardando para partir em seu encontro. No entanto, por consequência de seu ímpeto por auxiliar o amigo, deixou de lado alguns seguranças no trajeto, sendo acometido por uma febre que consumiu seu corpo e sua mente por três longos dias, até finalmente alcançar seu merecido descanso.

Quanto ao padre Vilanova, não se prolongaram seus anos pela região graças a gripe que anteriormente fragilizou sua saúde, porém, pode ver mais alguns avanços de sua obra antes de sua morte. Por todo o ano de 1904 viu surgir mais casas por Conceição, pequenas estradas organizadas e cada vez mais prédios destinados à administração pública, além de avanços significativos em seu trabalho com os indígenas da região.

Foi no começo de 1905 que sua saúde se demonstrou extremamente fragilizada, não haviam medicamentos ou médicos que pudessem conter suas enfermidades, assim houve a urgência de levá-lo para ser tratado no Pará. No dia primeiro de

março iniciou tratamento para tentar amenizar seus problemas físicos, que alcançavam o fígado, o baço e os pulmões, cuidados que perduraram até a manhã do dia 4, momento em que compreendeu a hora de receber a extrema-unção e se preparar para a morte.

Assim, naquela mesma manhã de sábado, se findava a missão de Frei Gil Vilanova pelas terras do Araguaia, entregue aos braços da morte, fisicamente distante de sua principal obra de fé, mas guardado nos corações e nas mentes de cada um que compartilhou de seus aprendizados. O fim de uma história que se entrelaça profundamente com uma região por muitos anos marginalizada, que viu crescer na fé uma esperança de mudança para um mundo inóspito, que via naquele missionário europeu a saída para as inquietações que paulatinamente moldaram a vida às margens do magnífico Araguaia.

O desaguar do rio

É desse modo que, conhecendo sua história e seus trabalhos, se faz perceptível sua relevância para a fundamentação da religião ao longo da bacia dos rios Araguaia-Tocantins, em um espaço que, para além de tantas injustiças atreladas à expansão colonizadora, pode ver a fé como ferramenta ao progresso. Alcançando espaços que a muito não recebiam devidas atenções do poder público nacional, abandonados à sorte e ao caráter de seus habitantes, que pouco a pouco transformaram o espaço em favor de suas necessidades, extinguindo narrativas sem remorso algum.

Quanto a sua missão civilizatória, é notável que, assim como muitos dos homens que vieram ao país com o objetivo de aldear as comunidades indígenas, compartilhou das mesmas concepções de seus pares, restringindo os povos brasileiros a meros necessitados por tutela. Deste modo, seus trabalhos acabavam por propagar certas afirmativas que futuramente seriam devidamente revistas por parte da sociedade brasileira, compreendendo-as como retratos de um mundo completamente distinto. No entanto, pensar nessas narrativas, mesmo que equivocadas, se fez peça crucial para se aproximar do próximo e compreendê-lo como semelhante, com individualidades inerentes a um caráter humano imutável.

Deste modo, Frei Gil Vilanova pôde, graças a sua fé e seus atos, auxiliar no desenvolvimento da vida nos interiores do Brasil, registrando em ações a história de uma região isolada e esquecida, mantendo viva a memória de uma mundo poucas

vezes revisitado. Em um espaço que sua resiliência representaria a comunhão indispensável de toda uma população, transformados por suas obras e por elas guiados para a fundação de uma nova concepção de vida nos horizontes do Brasil.

Em suma, tal qual um rio longo de águas turbulentas, os caminhos tomados pelo cristianismo na bacia do Araguaia foram cercados das mais distintas reviravoltas naturais, navegados por muitos homens e mulheres de fé, que poucas vezes guiaram os remos da vida com a mesma graciosidade que Gil Vilanova. Assim, o fluxo das narrativas encontram no presente as ondas de um passado distante, desaguando conhecimento para todos aqueles que se interessem por uma pequena viagem entre margens.

Referências

AZEVEDO, Pedro Secondy e Soares. *O apóstolo do Araguaia: Frei Gil Vilanova*, missionário dominicano. Prelazia da Conceição do Araguaia, 1942.

BORGES, Durval Rosa. *Rio Araguaia: corpo e alma*. São Paulo: Ibrasa, 1987.

Uma análise comparativa de versões portuguesas do manuscrito medieval ‘A Visão de Túndalo’ versões 244 e 266

Filipe Nunes Chaves Campos¹

Introdução

Estes manuscritos aqui analisados são chamados de *Visão de Túndalo*, a versão considerada original foi escrita em latim em 1150, contexto de reforma eclesiástica, a que é mais conhecida como “Reforma Gregoriana”.

A versão mais detalhada deste relato a 244 foi publicada em 1895 na Revista Lusitana por F. Esteves Perreira e produzida pelo monge cisterciense Zacarias de Payopele em português arcaico.

Já outra versão é a 266 e traduzida para este mesmo idioma por Frei Hilário de Lourinha, a edição da versão 266 foi feita por Patrícia Villaverde Gonçalves.

As fontes originais atualmente se encontram em Lisboa na Biblioteca Nacional de Portugal na coleção Alcobacense 211 (VT, 1895, p. 97-101), além de terem diversas outras versões para outros idiomas.

Um monge chamado Marcus, de origem irlandesa, que se encontrava em Regensburg, no sul da atual Alemanha, que traduziu do irlandês para o latim que segundo o próprio manuscrito: ouviu esta experiência do próprio Túndalo (Messias, 2014, p. 87).

¹ Graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pesquiso a *Visão de Túndalo* como pesquisador voluntário da professora Adriana Zierer, membro do BRATHAIR e da ABREM.

Esta narrativa também é fruto de seu contexto, como já foi dito o monge chamado Marcus que é citado como aquele que ouviu a história deste cavaleiro, no próprio relato (VT, 1895, p.120), e ele a contou provavelmente para que este relato fosse escrito pelo monge.

Será realizada uma análise documental e bibliográfica tendo por base a História Imaginário para comparar as versões 266 e 244 de forma inicial, já que os detalhes diferentes são consideráveis e significativas ao ponto de poderem fornecer e inspirar futuras análises.

Este trabalho será realizado através dos vestígios, expressões que se repetem, que apresentam sinônimos e diferentes entre os dois manuscritos que revelam o contexto dos autores de ambos os textos, como citações complementares, abreviações entre outros detalhes. Além de através das diferenças perceber os vestígios que demonstram as ênfases de cada autor.

Este texto conta que um cavaleiro chamado Túndalo que vivia nos pecados da carne, mas para que ele endireite seus caminhos é levado a mando do Deus cristão e guiado por um anjo a uma viagem imaginária² em que ele visita os espaços do Além-túmulo Inferno, Purgatório e Paraíso.

Nesta experiência ele vê terríveis paisagens no Inferno, vê Lúcifer, vai ao Purgatório³ sofre algumas penas em seu corpo por um tempo abreviado, castigos que ele merecia por seus pecados, mas que não sofreria eternamente naquela ocasião.

Em contrapartida recebe muitos aprendizados considerados divinos por meio do anjo, vê belas paisagens nos espaços de salvação e é transformado de um cavaleiro pecador em um cavaleiro santo

As intencionalidades das narrativas também deixam vestígios do contexto da época com suas ênfases seja nas penitências na 244 ou nas relíquias na 266, em omissões e em ampliações em ambas as fontes.

Já que ambas tentam influenciar a sociedade da época conforme as ênfases e visões do eu seria o cristianismo ideal para cada autor de cada texto.

2 Uma viagem imaginária é um relato de viagem ocorrida principalmente do século X-XIII. Onde o personagem principal desta narrativa passa por uma viagem mental e/ou espiritual da alma uma visão ou um sonho onde a alma passa por diversas situações incomuns como por exemplo ir aos três lugares eternos, além de muitas provações. Estas viagens também possuem como pano de fundo o cristianismo, mesmo que tenha influências pagãs, estes são alguns dos aspectos que fazem a *Visão de Túndalo* ser uma viagem imaginária (Le Goff, 1994, p. 132-133).

3 Local presente e citado na palavra “Purgatório” apenas no códice 244.

O contexto infernal e como estas narrativas se relacionam com os sofrimentos de Túndalo e a sociedade medieval. Além de estabelecer conexões entre as bem-aventuranças do Paraíso e os modelos de comportamento que apontam para a transformação em Túndalo e a almejada pela narrativa na sociedade do período.

Breve exposição contextual das fontes

Nestes manuscritos os sofrimentos de Túndalo por causa dos seus pecados são grandiosos, pois o anjo a mando de Deus conduz o seu protegido a muitos sofrimentos e, portanto, transmite muitos ensinamentos a ele e a quem entra em contato com esta fonte. Já que ele se atormenta com sua mente culpada e a reação aos momentos terríveis que ele passa na *Visio*.

Os demônios o atormentam, ele sofre durante um tempo limitado parte dos tormentos infernais, pasmem, que a maior parte do texto é destinado a descrever o que acontece com ele no Inferno cristão medieval.

Nesta jornada o Anjo o protege, mas também permite que Túndalo sofra castigos por causa de seus pecados. Além de entre as viagens imaginárias do período que este texto é escrito é o texto que descreve o Paraíso com maior número de páginas.

Este cavaleiro tendo sido enviado por Deus para que através do sofrimento, aprendesse o que iria acontecer com ele e o motivo dele ter estes sofrimentos e por conseguinte com os pecadores que cometessem os mesmos pecados ali representados, ele então será um mensageiro das realidades a ele mostradas, ele mesmo sendo também uma forma de comprovar o discurso da Igreja.

Tudo que Túndalo passou foi de muito sofrimento por causa dos seus pecados cometidos em sua vida terrena, principalmente, Inferno e Purgatório até de certa forma no Paraíso porque ele não pode estar entre os eleitos e desfrutar deste lugar ditoso, dentre outros benefícios que ele foi privado, como as vestes brancas dos santos eleitos (VT, 1895, p. 117)⁴.

Entre sofrimentos que ele passa estão: ser destroçado por demônios e na boca de uma besta devido aos pecados da luxúria e fornicação. Conduzir uma vaca que havia roubado em uma estreita ponte de pregos devido as faltas de ser avaro e ladrão.

⁴ Depois que Túndalo pediu para chegar mais perto do Senhor Deus o Anjo da Guarda lhe disse: “(...) *muyto me plaz que ueias e ouças mais non entraras elles. Ca estes sempre busam e ueen a presença da sancta tryndade. s. que cada dia usan a veer nostro senhor na sua saneta majestade. E todo aquel que huma uez entra a elles nunca se mais acorda de todas as consas que ouuesse uistas ou passadas e nunca se chega aa campanha deles se non se he home virgen que merece de seer junto aa companhia dos angeos*”. (VT, 1895, p. 117).

Outros sofrimentos que ele passa também são o de chegar a uma casa redonda de fogo, que mais parece um forno com demônios (ali eles veem demônios como cães raivosos com objetos pontiagudos, facas, cutelos e todo tipo de objeto cortante) devido a pecados como o de glotonaria e fornicação e por confessar, mas não fazer as penitências.

Indo para as últimas penas Túndalo é levado para ser comido besta gigantesca, expelido em um lago congelado e serpentes saem de seus membros para com dentes de ferro morder os membros do corpo que cometeram pecados, esta pena são aos deveriam serem sábios, mas não eram. Logo após a alma se recuperar ele também é derretido em um caldeirão por demônios e o pecado cometido **não é informado**;

Tratando sobre o espaço do Purgatório na Visão de Túndalo tendo em mente que Túndalo vai de um espaço de purgação para logo após ir diante de Lúcifer e depois de presenciar o pior tormento ele começa a entrar nos espaços de Pré-Paraíso, que aqui serão analisados separadamente, dada a sua extensão.

O espaço do Purgatório é aqui exposto por opção didática e não na mesma sequência que está na *Visio*, o espaço do Purgatório cristão neste manuscrito não é tão claro em sua descrição em comparação aos outros espaços do Além-Túmulo, mas para olhares mais atentos é possível observar algumas variações de ambientes e sofrimentos quando se compara a passagem do anjo e seu protegido pelo Inferno.

Primeiramente, ao passar pelo Purgatório, que na *Visio* é um espaço mais inferior e que tinha almas que purgariam⁵, sofreriam por um tempo, para purgar, purificar dos seus pecados e depois seriam salvas, além de citar o nome Purgatório⁶

Nesta pesquisa já foi analisado o espaço de maior sofrimento no Purgatório, mas o que vem após este se faz necessário se retomar o conceito de purgação das almas, pois uma espécie de Pré-Paraíso, porquanto nesta *Visio* é retratado o espaço que recebe este nome.

Se optou por usar o nome Pré-Paraísos para os lugares posteriores no espaço denominado de Purgatório, para fins didáticos será usada esta nomenclatura para situar o leitor com maior facilidade neste espaço, no entanto, este nome não é utilizado na fonte primária.

5 “*Ca todas estas almas que tu nisti. Todas esperan saluçon. E outras que non uiste. Pois anda e ueeras as que ia son julgadoas pero nunca seeren saluas*”. (VT, 1895, p. 109).

6 “*Ata aqui falou da uison que uio no purgatório e das penas e tribulaçoens que padecen os maaos em el e no inferno*”. (VT, 1895, p. 111).

Estes espaços apresentam alternância entre sofrimento e alívio, tormento e benefícios. Tal opção de nomenclatura segue as interpretações de Adriana Zierer e Solange Perreira (2013) e enfatiza a existência de mais de um espaço de Pré-Paraíso.

A maior diferença deste espaço para o Purgatório é que no primeiro existe o sofrimento apenas e depois da purgação, purificação, à alma já está limpa de alguns pecados e para completar este processo a alma vai para este novo local para então alternar dependendo do local entre bem-aventuranças e tormentos, ambos com um limite de tempo.

Quanto mais perto do Paraíso, a sensação e os espaços vão melhorando significativamente. Nos levando a entender que quanto mais perto do Paraíso, de um ambiente que transmite as melhores sensações e experiências puras e santas e quanto mais próximo se está é possível sentir a paz interna, a alegria, o amor das almas, qualidades virtuosas, segundo esta fonte.

No Pré-Paraíso e Paraíso este cristão algumas vezes ficara parado e começa a observar, ver ao redor e pensar no que viu, se torna cada vez mais reflexivo e as experiências que havia passado, pensa para alcançar a sabedoria e deixar o máximo possível a insensatez que estava presente em seu passado.

Ao olhar ao redor e pensar, logo ele vê uma companhia de santos de Deus, muito alegres e dizendo: “Glória ao Deus Pai. Glória ao Deus Filho. Glória ao Deus Espírito Santo.” Eles louvam a Trindade e a própria fonte primária cita esta doutrina como a Santa Trindade.⁷

Está afirmação reflete a crença central na trindade para o cristianismo desde os primeiros concílios ecumênicos da igreja que recebem este nome porque toda a igreja

7 Aquel muro er todo de prata muy fermoso e muy luzente. E a alma non achana em el porta per hn entrasse. **E tomava o poder de nosso senhor e posea dento non o ssabendo ela nen o entendendo.** E assi como se ela uiu dentro parou mentes a redor de sy e uiu huma gran comanha de sanctos que alegrauam muyto coon deus e dizian louvor seja a ti deus padre louvor a ti filho louvor a ti spiritu santo. Todos aqueles homens e mulheres que esto diziam eran vestidos de vestiduras brancas muy fermosas. E eles outrosi eran muy fermosos e tan claros que so huma mazela non aauia em elles. Eran sempre legres e ledos aguçosos e uiçosos e saborosos perseverando sempre no louvor da **sancta trindade** dia e noyte e as uestiduras que ia dixie eram tan claras e tan fermosas e assi aluas como a neue quando o sol da em ela. E as uozes dekes soauan de muytas e desauayradas maneyras que non parecian outra cousa se non cantares de orgoons.. E a todos era ygal claridade e alegria e deleytamento e ledice fermosura e honestidade saúde e germaydade durauil de boon sabor e de boon odor que sobrepoiaua mais e ualia mais que todos os bons odores que son neu que fossen speciaaes de arômata que son onguentos muy preçados. Nunca en aqueles logares era noyte nen tristeza e todos se amauan dhuun coração e dhumna uoontade. E a alma disse ao angeo enton Senhor rogote que te plaza que fiquemos nesta folgança. (VI, 1895, p. 114, **grifo nosso**).

verdadeiramente cristã deve seguir estas doutrinas e estes concílios que reconheceram a doutrina da Trindade são principalmente os Concílios de Niceia e de Calcedônia, Concílio de Niceia estabeleceu a base bíblica para a doutrina da Trindade.

Os demais concílios, especialmente o de Calcedônia reconheceram detalhes sobre as duas naturezas de Cristo e sobre a pessoa do Espírito Santo e como ficaria estabelecida a doutrina correta, na luta contra pensamentos doutrinários não aceitos pela igreja, as chamadas heresias (Gonzalez, 2015, p. 15-20).

Ao chegar ao Paraíso este cavaleiro se depara um após outro com muros que são espécies de divisões do Paraíso ele vai para espaços distintos Muro de Prata, Muro de Ouro e eles são progressivamente melhores lugares até chegar ao Muro de Pedras Preciosas onde está o Deus cristão.

Cada local destes indica as obras de piedade, as virtudes e santidade necessárias para chegar a cada um destes locais, para que aquele que entre em contato com a fonte saiba o que deve praticar.

Tabela 1 – Comparação entre os códices 244 e 266 da Visão de Tündalo

VERSÃO:	244:	266:
PURGATÓRIO:	Está presente por nome, mas sem muita clareza	Ausente
DESCRIÇÃO:	Possui riqueza de detalhes	Cuidadosamente resumida
TÉRMINO DA NARRATIVA:	Detalhes sobre a volta de Tündalo e sobre o manuscrito	Citação rápida e convite as belezas do Paraíso

Análise comparativa entre as versões 244 e 266

As riquezas de informações parecem fornecer complemento e novas possibilidades de análises e os acréscimos que podem ser próprios de cada contexto das versões, sejam por palavras sinônimas, omissão de alguns termos ou acréscimos principalmente na 244.

Devido aos numerosos exemplos se optou por expor apenas alguns exemplos. Como já foi ressaltado a versão 244 possui maior riqueza de detalhes além do apelo maior as penitências e o modelo de cristianismo defendido pelo autor e por sua vez.

Porém, pelas diferenças entre os manuscritos a 266 parece expor um clamor a conversão ao produzir discursos sobre a fé cristã, além disto se pode considerar que raras são as vezes o 266 é mais bem descrito ou tem informações adicionais cruciais, apesar de que quando estes detalhes adicionais são observados possibilitam prolíficas análises.

Estas penitências tão importantes para estes manuscritos faziam parte do sistema sacramental presente no medievo, ou seja, a maneira pela qual um cristão seria salvo, que também é fruto de construções teológicas, por isso é importante analisar este tema.

A respeito deste sistema sacramental logo após muitas questões teológicas, que dado o espaço não serão pormenorizadas neste presente trabalho, a Igreja Católica chegou a esta concepção do sistema sacramental⁸.

Pois, além do sistema penitencial da igreja: Que consiste em graça infundida e no mérito na prática do fiel. Este sistema que fazia parte dos sacramentos, ou seja, segundo a interpretação da Igreja papal do período, seriam as sete ordenanças que a Escritura descreve para todos os seus fiéis, exceto o casamento e o sacerdócio, que são apenas para alguns cristãos.

Além destes dois que não são para todos os cristãos os outros cinco sacramentos são o batismo infantil, a Eucaristia, a confirmação (ser inserido na Igreja, como um cristão que pode participar da Eucaristia), a extrema unção (ungir os que estão próximos à morte) e a penitência.

O discurso católico colocava a condição de confessar pecados aos sacerdotes e logo depois da confissão, este deveria então cumprir penitências, penitência essa que deveria ser uma obra para se arrepender do pecado, um ato que demonstrasse o arrependimento e então adquirisse méritos da parte de Deus para ser salvo.

Detalhes de descrição são aspectos destacados entre estas diferenças como carne morta apodrecida (VT, 1982-1983, p. 40) no terceiro ambiente do Inferno (apenas na 266), além disto enquanto a 244 tem maior riqueza de detalhes na 266 não possui tão grande precisão do motivo dos danados estarem sofrendo algumas penas no 266.

Enquanto isto já no sexto ambiente do Inferno a pena na 244 é a fornicção e o 266 por luxúria e glotonaria. Outra diferença que pode ser observada é que os demônios com asas de águia na 266 (VT, 1982-1983, p. 45).

8 Este sistema sacramental faz parte das doutrinas e práticas da igreja católica que são aprovadas como essenciais para se obter a salvação (Bray, 2017, p. 155).

Outros detalhes importantes é que o anjo que o guia algumas vezes se ausentava para que o cavaleiro tivesse uma lição de como era estar distante de Deus e desamparado em meio aos perigos, sobre isto estes manuscritos alternam em relação a presença ou não do anjo diante de Lúcifer, por exemplo.

Além da ausência da palavra e do espaço Purgatório na 266 também não há a riqueza de descrições no primeiro ambiente do Pré-Paraíso do que na 244.

A respeito do quarto ambiente do Pré-Paraíso é possível localizar uma diferença significativa no códice 244, pois quando eles entraram na casa do rei que entregava esmola aos mais pobres, mas tinha também pecados que o levam a sofrer naquele espaço, diz-se que a alma sentiu grande sabor ao ver a casa construída por pedras preciosas, o que falta no códice 266.

Ainda no mesmo espaço no códice 244 o nome do rei era Carmaço (VT, 1895, p. 113). O que é ausente na 266, na mesma visão o códice 266 fala da chegada de santos com relíquias (VT, 1982-1983, p. 47), colocando-as sobre távolas formosas, o que não há no códice 244, pois este somente fala de clérigos bem-vestidos que chegavam perto do rei para louvá-lo e honrá-lo. Aspectos que podem fornecer futuras e prolíficas pesquisas e análises.

No quarto espaço do Pré-Paraíso é dito que alguns cristãos fiéis que estavam ali cantavam, porém na 244 não é citado o conteúdo destes cânticos, mas já na 266 é revelado o cântico através de um escrito em latim.

Os que estavam lá cantam a seguinte palavra “*labores manuu tuarum qui manducabis*” (VT, 1982-1983, p. 47) que em português por meio de uma tradução livre significa: “Você liderará o trabalho das criaturas.” O latim como língua oficial da igreja do período além de revelar um louvar ao Deus cristão que eram construções características do período.

Ao chegar ao Paraíso a versão 266 fornece acréscimos muito interessantes como a presença de um personagem chamado São Rrodeno, confessor, a confissão de pecados algo tão fundamental para as penitências e sistema sacramental (VT, 1982-1983, p. 50).

Além deste personagem que não está na 244 Rrodeno também cita o Salmo 121. Dizendo que: “Deus guarde sua entrada e sua saída”.

Por fim, a viagem termina com o que seria uma espécie de discurso escatologia individual (Nogueira, 2021, p. 7), um sermão na 266. Já na 244 com roupas com sinal da cruz.

Além destes detalhes a 266 termina com esta citação talvez como forma de dar autoridade ao seu escrito ao citar um autor famoso e reconhecido durante o

período medieval, um intérprete, comentarista das Sagradas Escrituras cristãs para fornecer um escrito de tradutor autorizado da Escritura também se faz a possibilidade de ser um comentário de 1 Coríntios 2:9 o que também é citado nas duas versões da *Visão de Túndalo*.

Com a seguinte citação atribuída a Agostinho pelo autor do texto: “Aquilo que Deus tem para os que ele ama nunca pode caber em esperança nem em pensamento nem em cobiça, nem em desejo nem poder ser pensado em caridade nem em amor e certamente bem se pode haver, mas não se pode pensar” (VT, 1982-1983, p. 52).⁹

Considerações finais

Ao final dos relatos, a 244 dá mais detalhes sobre Túndalo e o manuscrito, já a 266 termina com uma espécie de elogio, de demonstração das glórias do Paraíso como que para inspirar o leitor a buscar estas alegrias além da citada referência a Agostinho que se encontra acima neste texto.

Porém a respeito do objetivo dessa viagem imaginária se pode observar que o redator do Códice 244 teve maior cuidado para notar sua importância e repeti-la por mais vezes ao longo de sua versão. Do 244 primeiro narrador ouviremos apenas que o cavaleiro dividiu o que tinha com os pobres, mudou a direção de sua vida e passou a fazer o bem, já na 266 se faz o discurso como foi analisado acima.

Ao abrir os olhos suspirou fortemente, sem dizer uma só palavra, semelhantemente a alguém que nasce, e no caso de dele foi um nascimento para uma nova vida. Os clérigos que estavam ao redor dele o olharam atentamente. Túndalo, ao demonstrar ter zelo pelas doutrinas da igreja logo pede para a participar do corpo de Cristo e comungar, e a ele foi permitido comungar, além de dar graças ao nosso Senhor Deus.

Além disto ele repartiu tudo que tinha com os pobres, adotou o sinal, o símbolo da cruz em sua roupa que vestia e contava tudo que havia visto. Além de pregar a mensagem cristã aconselhando que todos os que o ouviam vivessem conforme o que ele havia dito, a sua definição de cristianismo e de santidade além disto pregou as Santas Escrituras.

9 Após uma prolongada pesquisa conclui-se que este texto pode ter sido uma paráfrase aos comentários bíblicos de Agostino com no livro *Espelho das Escrituras* escrito deste autor que possui comentários sobre diversos livros do Antigo e Novo Testamento e sua relação com o que o autor considera a pregação de salvação do Evangelho de Jesus Cristo.

O contexto das relíquias e o retorno de Túndalo com a decisão de colocar uma cruz em suas roupas unido ao detalhe dele ser um cavaleiro pode fazer relação aos acontecimentos históricos de batalhas ou até mesmo das Cruzadas.

Referências

Fontes

- Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p.97-120 (Códice 244).
- VILLARVERDE, Patrícia (Ed.). “*Visão de Túndalo*” (Códice 266). In: *Revista Lusitana* N. s., 4, 1982-1983, p. 38-52.
- A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995.
- Almeida Corrigida Fiel* (ACF), 4.ed., São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2011.

Bibliografia

- AMALVI, Christian. *Idade Média*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 599-615.
- ARNALDI, Girolamo. *Igreja e papado*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 632-657
- BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo. 2006. n. p. 85
- BASCHET, Jérôme. *Diabo*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 358-372.
- BATANY, Jean. *Escrito/oral*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 429-443.
- BEAULIEU, Marie Anne Polo de. *Pregação*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. II*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 410-422.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, O ofício do Historiador*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001. p.42.

- BOESCH, Sofia. *Santidade*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. II*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 504-521.
- BOUREAU, Alain. *Fé*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 459-472.
- BRAY, Gerald (Teologia Medieval), Teologia da Reforma/ (org.) Matthew Barrett; tradução Francisco Nunes - 1. ed. - Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, 704 p. 146 – 160.
- CASAGRANDE, Carla. VECCHIO, Silvana. *Pecado*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 378-393.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300 - 1800: uma cidade sitiada*, São Paulo: Companhia das letras, 2009, p. 17.
- DELUMEAU, Jean. *O que Sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista dos nossos medos*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP. 1998. n. p.
- GONZÁLEZ, Justo. *Uma breve história das doutrinas cristãs*. Traduzido por José Carlos Siqueira. São Paulo: Hagnos. 2015. p. 221-242.
- LE GOFF, Jacques. *Além*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 21-34.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa, vol. I.
- LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 2010. n. p.
- FAURE, Philippe. *Anjos*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 80-94.
- FRANCO, Hilário. *Idade média: nascimento do ocidente*. 1992.
- GEARY, Patrick. *Memória*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. II*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 191-207.
- GOUREVITCH, Aaron. *Indivíduo*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 691-702.
- GUENÉE, Bernard. *História*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p.583-598.

- GUERREAU, Alain. *Fendalismo*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 489-511.
- LE GOFF, Jacques. *A Idade Média explicada aos meus filhos*. Rio de Janeiro: Agir. 2007.
- LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média/ Jacques Le Goff. conversas com Jean-Luc Pouthier. Tradução de Marcos de Castro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2007. n. p.
- LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995. 88
- LE GOFF, Jacques. *Uma breve história da Europa*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2014.
- LE GOFF, Jacques. Truong, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média. Tradução Marcos Flaminio Peres. Revisão técnica Marcos de Castro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. n. p.
- LOBRICHON, GUY. *Bíblia*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 120 – 134.
- NOGUEIRA, Paulo. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *O imaginário do além-mundo na apocalíptica e na literatura visionária medieval*. São Paulo: Metodista/ FAPESP. 2015.
- OLIVEIRA, Solange Pereira. *O Anjo-guia no itinerário da viagem imaginária ao Além medieval na obra Visão de Tíndalo*. ANAIS DOS ENCONTROS INTERNACIONAIS DE ESTUDOS MEDIEVAIS, v. 3, n. 1, p. 309-320, 2019.
- ROSSIAUD, Jacques. *Sexualidade*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. II*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 536-543.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Corpo e alma*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 285-301.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Deus*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 338-357
- SCHMITT, Jean-Claude. *Os Vivos e os Mortos no Ocidente Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras. 1999. p. 18-19.
- SOT, Michel. *Peregrinação*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. II*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p.394-409.

- OLIVEIRA, Solange Pereira. *O Anjo-guia no itinerário da viagem imaginária ao Além medieval na obra Visão de Túndalo*. ANAIS DOS ENCONTROS INTERNACIONAIS DE ESTUDOS MEDIEVAIS, v. 3, n. 1, p. 309-320, 2019.
- ROSSIAUD, Jacques. *Sexualidade*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. II*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 536-543.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Corpo e alma*. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I*. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 285-301.
- ZIERER, Adriana. *A Visão de Túndalo no contexto das viagens imaginárias ao Além-Túmulo: religiosidade, imaginário e educação no medievo*. CEMOrOC-Feusp / IJUUniversidade do Porto 2012. p.101-124.
- ZIERER, Adriana. *Da ilha dos bem-aventurados à busca do Santo Graal: uma outra viagem pela Idade Média/ Adriana Zierer*. – São Luís: Editora UEMA, 2013. n. p.
- ZIERER, Adriana. *Educando para salvar a alma: o exemplo do cavaleiro Tungullo*. *História e Culturas*. 2015 p. 120-134.
- ZIERER, Adriana. *Oralidade, Ensino e Imagens na Visão de Túndalo*. *Domínios da Imagem*, v. 4, n. 6, p. 7-22, 2011.
- ZIERER, Adriana. Oliveira, Solange. *A Visão do Lugar do Inferno no Além Medieval na Obra Visão de Túndalo*. In: *Estudos Medievais no Maranhão: primeiros olhares/ Adriana Zierer (organizadora)*. São Luís: Eduema. 2017. p. 357-375.
- ZIERER, Adriana. *Diabo versus Salvação na Visão de Túndalo*. In: *Ópsis*. v. 10, n. 2, Catalão (GO), 2010, p. 43-58. Disponível em: www.revistas.ufg.br/index.php/Opsis/article/view/Article/11234 Acesso em: 10/04/2012. ZIERER, Adriana. OLIVEIRA, Solange. *O Imaginário Cristão do Além Medieval na Visão de Túndalo*. In: *Nas trilhas da Antiguidade e Idade Média/ organizadoras, Adriana Zierer, Ana Livia Bonfim Vieira, Elizabeth Sousa Abrantes*. - São Luís: Editora UEMA, 2014.
- ZIERER, Adriana. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *O imaginário do alémmundo na apocalíptica e na literatura visionária medieval*. São Paulo: Metodista/ FAPESP. 2015.
- ZIERER, Adriana; OLIVEIRA, Solange Pereira. *A Visão de Túndalo*. *Harmonia, Paraíso e Salvação no Além Medieval*. *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, n. 16, p. 221-247, 2013.
- ZIERER, Adriana. MESSIAS, Bianca. Trindade. *A Igreja Medieval e o Caminho Para a salvação* In: *Nas trilhas da Antiguidade e Idade Média/ organizadoras, Adriana Zierer, Ana Livia Bonfim Vieira, Elizabeth Sousa Abrantes*. - São Luís: Editora UEMA, 2014.

Uma análise da personagem Urganda da obra *Amadis de Gaula*: a dubiedade na figura de personagem feminina ligada à magia

*Evilyn Gabrielly de Souza Silva Vilela*¹

Introdução

A inspiração para o presente trabalho partiu da vontade de estudar e analisar a representação da figura feminina, enquanto feiticeira, nas novelas de cavalaria portuguesas e seu papel oscilante na cultura ocidental. Produzidas durante a Idade Média na Península Ibérica e disseminadas em Portugal no século XVI, as novelas de cavalaria são um gênero literário em prosa que deriva da gesta e da epopeia e narram aventuras ficcionais de cavaleiros medievais em suas demandas.

Dentre as figuras femininas ligadas à magia nas novelas de cavalaria, a de maior destaque na cultura ocidental é, provavelmente, a personagem Morgana da **Demanda do Santo Graal**, obra datada do século XIII, com organização atribuída a Gautier Map. A personagem ganhou diversas representações na cultura pop, assim como também foi tema de muitos estudos e pesquisas ao longo dos anos, como apontam Câmara e Mingo (2016), em pesquisa feita a respeito das transformações sofridas pela personagem ao longo de oito séculos. Os autores pontuam sua imagem oscilante, que vai de fada bondosa, em suas primeiras representações, à bruxa pérfida após anos de influência e lapidação religiosa e pôr fim a tentativa de resgate da figura de fada a partir do século XX. Em contraste, a personagem Urganda, também ligada à magia, mas pertencente à obra **Amadis de Gaula**, organizada por Garcí Rodríguez de Montalvo, não tem o mesmo destaque. Urganda, a Desconhecida, não possui, como Morgana, uma imagem oscilante ao longo dos séculos, porém, sua construção

dentro da obra chama atenção uma vez que não se encaixa em um único modelo de personagem feminina. Nesse sentido, o presente trabalho buscou lançar luz sobre as questões que permeiam essa personagem por vezes esquecida. Usando como base para a análise a tradução de Graça Videira Lopes (s/d), objetivou-se entender as diferentes representações da personagem Urganda e como essa é percebida pelos demais personagens da obra.

Para tal, realizou-se um minucioso levantamento das aparições da feiticeira e, por meio da análise literária com o referencial teórico ligado à crítica feminista, analisaram-se as diferentes concepções da personagem na obra **Amadis de Gaula**. A partir dessa análise, foi possível perceber elementos ligados às representações da bruxa, da feiticeira e do mago que compõem a construção dessa personagem tão complexa.

A complexidade apontada na construção de Urganda é o que a torna tão importante, pois contraria os padrões de representação feminina impostos à época, conferindo-lhe relevância e estabelecendo-a como um novo modelo de representação feminina nas novelas de cavalaria. É nesse sentido que o estudo sobre a feiticeira se torna tão necessário, pois evidencia uma personagem feminina que, mesmo sendo construída de forma multifacetada e possuindo uma importância notável, sofre com o esquecimento.

A obra **Amadis de Gaula** é uma das mais famosas novelas de cavalaria da literatura medieval, organizada no século XVI por Garci Rodríguez de Montalvo, mas com a possível existência de uma versão mais antiga datada do século XV; a obra é uma compilação de romances mais antigos sobre as aventuras do cavaleiro Amadis. Sendo muitos os problemas que envolvem sua origem, a autoria é até hoje desconhecida e motivo de reivindicação por espanhóis e portugueses, como pontua Medeiros (2006) em levantamento feito a respeito da historiografia do texto. A história da obra gira em torno da vida do herói Amadis, desde a sua concepção, fruto da relação entre o rei Perión, de Gaula, e Elisena, filha de Garínter, rei da Pequena Bretanha, até as inúmeras aventuras em que o cavaleiro embarca para proteger os fracos ou provar seu valor para sua dama, Oriana.

Após o nascimento, Amadis, por ser fruto de uma relação fora do casamento, é posto em uma pequena arca e lançado ao mar por sua mãe, que junto a ele coloca uma carta revelando sua condição de nobre, assim como um anel e uma espada pertencentes a seu pai (MONTALVO, s/d). Amadis é encontrado por Gandales, rei da Escócia, que o cria como filho; tempos depois é feito cavaleiro por Perión, que ainda desconhece ser seu pai; no decorrer da narrativa o cavaleiro enfrenta diversas

batalhas e aventuras até finalmente ser reconhecido por seus pais. O desfecho da história do cavaleiro ocorre com este finalmente se casando com sua dama Oriana e abandonando suas aventuras cavaleirescas para assumir o trono herdado de seu pai.

O herói Amadis, é um fiel exemplo dos ideais cavaleirescos difundidos nas novelas de cavalaria, que se baseavam em uma série de valores e virtudes dos quais os cavaleiros eram dotados: a coragem e habilidade em combate, a honra e perfeição moral que se opunham à devassidão de seus oponentes, a lealdade tanto ao seu interesse romântico quanto aos ideais e às normas estabelecidas pela Igreja e pelos senhores aos quais eram juramentados. O maravilhoso, muito presente nas novelas de cavalaria e frequentemente representado pela busca do Santo Graal, também está presente de diferentes formas na obra, seja pela presença de feitiçarias ligadas diretamente a Urganda, seja pela presença de gigantes e monstros.

Permeando a história de Amadis, temos a personagem Urganda, feiticeira que aparece em vários momentos da trama a fim de alertar os personagens com falas premonitórias e ajudar o cavaleiro Amadis em suas demandas, mas também possui uma narrativa própria, na medida em que aparece controlando por meio da magia um cavaleiro por quem nutre sentimentos amorosos.

Sabe-se que as representações femininas na literatura são permeadas por fortes estereótipos de gênero, principalmente no que diz respeito a obras de autoria masculina, como aponta o levantamento feito por Gallas, Albuquerque e Campelo (2020). As novelas de cavalaria não fogem a essa regra – datadas do início do século XVI e sob forte influência dos valores cristãos, as obras apresentam maneiras muito restritas de retratar personagens femininas – essas são sempre donzelas virginais ou mulheres condenadas por exercer, mesmo que minimamente, sua sexualidade – como apontam Damasceno e Zierer (2021) ao contextualizarem as figuras femininas presentes na **Demanda do santo Graal:**

Durante as aventuras, os cavaleiros encontram mulheres que seguem dois modelos de comportamento distintos: o primeiro, composto pelas mulheres que os ajudam na busca do Graal, refletindo as qualidades do modelo mariano; mulheres puras, adjuvantes, com bom comportamento. Já o segundo modelo ou contramodelo na visão dos clérigos que compuseram a obra apresenta as mulheres que seguem as más qualidades de Eva, a mulher luxuriosa, que era responsável por desencaminhar e testar os cavaleiros com sua beleza e sedução. Estas últimas também estavam frequentemente associadas ao diabo, ao inferno, até mesmo a relações sexuais com os demônios. (DAMASCENO; ZIERER, p. 26, 2021)

As autoras evidenciam a dicotomia presente na representação feminina nas novelas de cavalaria, apontando que quando não performam as qualidades do modelo mariano, que contempla as características essenciais a uma mulher com base nas virtudes da figura religiosa, Maria, mãe de Jesus, essas mulheres são ligadas a figuras demoníacas ou transgressoras, não havendo um meio termo. Entretanto, o que chama atenção na construção de Urganda é justamente a complexidade da personagem, que, em certa medida, foge dessa dicotomia.

Portanto, após analisar os processos históricos de construção da figura feminina enquanto bruxa e feiticeira, desde as representações literárias greco-romanas até o surgimento de **Amadis de Gaula**, espera-se, ao final deste trabalho, explicitar que os motivos que levam à aceitação da personagem Urganda, mesmo que apenas parcialmente e em situações restritas, estão diretamente ligados à estrutura patriarcal, estrutura essa que se baseia na cooperação feminina para se manter, como pontua Lerner (2019):

O sistema do patriarcado só pode funcionar com a cooperação das mulheres. Assegura-se essa cooperação por diversos meios: doutrinação de gênero, carência educacional, negação às mulheres do conhecimento da própria história, divisão de mulheres pela definição de “respeitabilidade” e “desvio” de acordo com suas atividades sexuais; por restrições e coerção total; por meio de discriminação no acesso a recursos econômicos e poder político e pela concessão de privilégios de classe a mulheres que obedecem. (LERNER, 2019, p. 267)

É possível perceber esse sistema em funcionamento ao observarmos a aceitação da personagem Urganda, na medida em que é bem-vista e aceita quando serve aos homens da trama, ou seja, enquanto restringe seu uso de magia a auxiliar os reis e cavaleiros. Porém, quando a personagem usa sua magia em favor próprio, é adjetivada de maneira negativa. Em suma, objetiva-se com o presente trabalho enriquecer os estudos a respeito de uma figura de feiticeira pouco explorada, principalmente no que diz respeito a sua complexidade e sua construção dúbia, que fogem à expectativa de representação de personagens femininas.

Para melhor compreender os processos que permeiam a construção da personagem Urganda, dentro do contexto em que está inserida, é necessário voltar a representações mais antigas da figura da feiticeira. Dentre essas representações estão as personagens de Homero e Eurípides, respectivamente Circe e Medeia, que são construídas com base em características femininas da época, mas que por causa do uso da magia passam a ser vistas negativamente (MADUREIRA, 2017).

A personagem Circe aparece como uma das primeiras mulheres ligadas à magia na Grécia antiga, descendente de Hécate, divindade também ligada à magia. Circe é conhecida por transformar homens em animais e consequentemente privá-los de sua razão (TOLFO, 2017). Essa perda da razão provocada nos homens por Circe, através da magia, pode ser vista em paralelo com o feitiço lançado por Urganda no homem por quem ela se interessa, pois, ao enfeitiçá-lo, Urganda também o afasta da razão e do seu poder de escolha.

Posterior a Circe, e possivelmente sua sobrinha, Medeia aparece inicialmente ajudando seu interesse romântico, Jasão. No decorrer da narrativa a personagem, que trai a própria família e abandona sua terra para ajudar uma figura masculina, é posta de lado e trocada pelo homem a quem tanto se dedicou. É nesse momento que Medeia é reduzida a esposa enciumada, que através da utilização da magia se vinga do marido (TOLFO, 2017).

Ambas as figuras apresentadas possuem séculos de estudos ao redor de suas construções, representações e impactos. No caso de Medeia, estudos recentes se empenham em analisar o discurso da personagem apontando traços e características linguísticas que comumente poderiam ser associadas a personagens masculinos da época (CREPALDI, 2020). Para além da análise do discurso, a personagem também é objeto de interesse no que diz respeito à imagem da mulher na Grécia antiga, como propõe Tsuruda (2009), em discussão sobre a figura feminina em Eurípedes. No que se refere aos estudos ligados ao uso da magia, Madureira (2017) propõe uma análise comparada do uso do *phármakon* por Circe e Medeia, analisando a relação entre o uso de magia pelas personagens e os estereótipos de gênero que permeiam esses usos. Muito recentemente, algumas dessas personagens ligadas à magia tiveram suas histórias ressignificadas, como no caso de Circe através da obra homônima de Madeline Miller, que busca dar voz à personagem através de uma narração em primeira pessoa, que conta desde a infância da personagem até a vida adulta.

Entretanto, a situação de Urganda não parece ser a mesma, visto que os estudos sobre a personagem existem em uma escala muito menor em relação a de outras figuras femininas ligadas à magia. Parte significativa dos poucos estudos feitos sobre a personagem se encontram em espanhol, esse fato pode ser atribuído às muitas questões que permeiam a discussão sobre a autoria da obra e sua reivindicação pelos espanhóis. Em levantamento feito sobre o conteúdo dos estudos acerca da feiticeira, alguns trabalhos da década passada analisam a personagem no contexto da obra de Miguel de Cervantes, **Dom Quixote** (1615), em que a feiticeira, assim como demais personagens da obra **Amadis de Gaula** também são citados. Entretanto,

essas análises não apontam, ou o fazem muito vagamente, para a construção dúbia da personagem; em Lomas, (2015) o autor faz um breve apontamento sobre uma dualidade entre “honrada” e “puta”. Porém, não há aprofundamento em relação a esse tema, visto que a obra tem foco na percepção de Cervantes a respeito da personagem.

Um estudo mais completo sobre a personagem no contexto da obra **Amadis de Gaula** foi feito por Carneiro (2006) ao analisar a construção de bruxas e feiticeiras no contexto das novelas de cavalaria. A autora busca elucidar, entre outras questões, a construção de Urganda enquanto bruxa ou feiticeira, apontando o papel da sociedade medieval nessa construção, assim como as influências pagãs e cristãs que permeiam a construção da personagem. Ainda a respeito das muitas nuances na construção de Urganda, Jiménez (1994) pontua a importância da personagem quanto aos aspectos de construção literária e técnica e sua herança da tradição arturiana. Além disso, o autor observa o fato de Urganda incorporar características de várias figuras mágicas, destacando Morgana e Merlin como influências, respectivamente, para seu papel ativo na relação amorosa e seus poderes proféticos – Urganda, portanto, traria a junção de características ligadas tanto a feiticeira quanto a magos.

A importância de Urganda se dá através da forma como ela é construída, contrariando o padrão estabelecido para personagens femininas à época, estabelecendo um novo modelo de representação feminina nas novelas de cavalaria, que não está preso a um único estereótipo. Nesse sentido, faz-se necessário o estudo sobre uma personagem feminina com uma construção tão complexa, em uma época na qual personagens femininas raramente apresentavam alguma complexidade, e ao mesmo tempo tão pouco explorada e quase esquecida.

Partindo do método da análise literária e utilizando um referencial teórico ligado à crítica feminista, realizou-se um levantamento das aparições da personagem Urganda na obra **Amadis de Gaula**. Posteriormente, foi feita uma análise mais minuciosa da figura dúbia de Urganda, considerando as diferentes percepções que a personagem recebe ao longo da obra. Por fim, fez-se a leitura das referências bibliográficas iniciais e a análise final dos materiais e escrita do artigo.

Nessa perspectiva, a crítica feminista permeia a análise literária da personagem na medida em que são acessados os conceitos de patriarcado e de mulher sujeito, com o objetivo de tentar compreender a construção da personagem no contexto em que está inserida. Entende-se por patriarcado o sistema social pautado na opressão das mulheres pelos homens, que se estende por todas as esferas da sociedade, atingindo os diferentes campos da vida. O patriarcado se estabelece e se mantém com base na violência e opressão. Quando Lener (2019) aponta que o sistema patriarcal funciona

por meio da cooperação forçada das mulheres através da opressão e da divisão entre aquelas que merecem ou não respeito, é possível estabelecer relação entre o conceito e a construção dos modelos de personagens femininas na literatura. Já o conceito de mulher-sujeito se opõe justamente à construção sociocultural da mulher enquanto objeto, que provém da noção de que a mulher é constantemente relegada ao lugar do Outro, do não sujeito, logo, ocupando o lugar de objeto, como aponta Cyfer (2015), em leitura à teoria de Simone de Beauvoir. Nesse sentido, a mulher-sujeito é aquela capaz de ir contra as amarras do patriarcado, tendo voz ativa nas decisões sobre si mesma. Como pontuado anteriormente, as personagens femininas nas novelas de cavalaria seguem apenas dois modelos, que se encaixam perfeitamente na ideia de merecedoras ou não de respeito. Entretanto, Urganda não pertence a nenhum dos dois modelos de mulher estabelecidos pelo sistema patriarcal, ao contrário do que se espera, Urganda ocupa um lugar de sujeito na trama, sendo capaz de fazer suas próprias escolhas e agindo em benefício próprio sempre que lhe convém, sem renunciar a sua liberdade por aceitação, o que a caracteriza como uma mulher-sujeito.

Abordagens anteriores sobre a personagem Urganda

Como foi possível perceber em levantamentos feitos anteriormente, não são muitos os estudos focados na personagem Urganda, quase nenhum concentrado em desvendar os motivos por trás da natureza dúbia da personagem. Entretanto, algumas abordagens anteriores sobre a feiticeira mostraram-se importantes ao longo desta pesquisa. Em Carneiro (2006), a autora é enfática ao apontar a intrínseca relação entre a mulher, a bruxa e a feiticeira, sendo as duas últimas definições que se mesclam durante o período da caça às bruxas, ao ponto de quase não haver mais distinção entre elas na sociedade da época. Os apontamentos iniciais da autora sobre a personagem abordam justamente a ausência de referência aos termos bruxa ou feiticeira na definição da personagem, sendo denominada apenas de “a Desconhecida”. Nesse sentido, é possível inferir que a condição de desconhecida da personagem, não sendo nomeada com nenhuma das duas definições ligadas à magia, reflete diretamente em sua construção dúbia, tendo em vista que a ausência do título desobriga a personagem de se portar exclusivamente de acordo com as regras da definição posta. Ao analisar trecho em que Urganda se transfigura para que Gandales a veja em sua forma natural, Carneiro (2006) evidencia o modo como a personagem transita entre as duas definições:

Este trecho da narrativa encaixa-se perfeitamente nas atitudes mágicas da feiticeira e da bruxa medieval, se as afirmações de Nogueira (2004) forem consideradas quanto às características que definem o campo de ação dessas figuras. Ao utilizar-se de tais artifícios Urganda se configura feiticeira e, ao transmutar sua fisionomia, sem a ajuda de subsídios materiais, ela, simplesmente, se torna bruxa. (CARNEIRO, 2006, p. 118)

É certo que a personagem assume as características de ambas as representações, entretanto, é incerto assumir que a personagem se torne, mesmo que por pouco tempo, bruxa ou feiticeira quando assume determinada característica. O ímpeto de tentar classificar Urganda em uma das duas definições desconsidera que a personagem carrega também características essencialmente ligadas a representações masculinas, como por exemplo a figura do mago, como aponta Jiménez (1994):

De nossa parte, já tivemos oportunidade de apontar como Urganda, longe de se configurar a partir de um único modelo anterior, adquire traços tanto de Morgana, pelo papel ativo que assume na relação amorosa com os homens, quanto de Merlin, pelos seus poderes proféticos, didáticos e multiformes, bem como da tradição medieval da fada benéfica simbolizada por Melusina [...]. (JIMÉNEZ, 1994, p. 624, tradução nossa).

O autor aborda brevemente características do mago Merlin presentes na construção de Urganda, como os dons proféticos da personagem que são de extrema importância na trama. É através de seus poderes proféticos que Urganda adquire relevância na história, pois se torna útil para os reis e cavaleiros à medida em que usa esses poderes em favor deles. Logo, assume-se que a personagem feminina obtém respeito dos personagens masculinos, enquanto figura de autoridade, quando essa possui características previamente estabelecidas como masculinas.

Papel da personagem na trama

Muitos são os problemas que permeiam a autoria da obra **Amadis de Gaula**, entretanto, sabe-se que sua organização por Garci Rodríguez de Montalvo ocorreu no século XVI, e estudos apontam para uma versão mais antiga da obra, datada do século XV. É também durante a metade do século XV que se iniciam os primeiros julgamentos de bruxas em parte da Europa. Sabendo que personagens costumam ser construídos a fim de refletir os valores da sociedade de sua época, tal qual os cavaleiros eram usados para representar o modelo de cidadão ideal de acordo com a fé católica, como pontua Moisés (1998, p. 35) ao tratar da intenção do autor da **Demanda do Santo Graal**, “exortar os leitores à prática das virtudes cristãs e a

pregar a salvação do mundo pelo exemplo de Cristo e seus apóstolos, encarnados em Galaaz e irmãos de armas”. Infere-se, portanto, que a construção da personagem Urganda também foi influenciada pelo contexto de sua época.

Com grande importância para a trama, Urganda nunca faz aparições em vão, sempre que a personagem aparece ao longo da obra traz consigo uma profecia, uma advertência ou uma previsão do futuro. Em sua primeira aparição, já no segundo capítulo da obra, Urganda faz um alerta primeiro ao rei Perión, pai de Amadis, e em seguida a Gandales, aquele que foi responsável por resgatar Amadis e criá-lo. Ambas as mensagens de alerta que Urganda traz são breves e a personagem desaparece logo em seguida, suas falas e aparições enigmáticas carregam não só o maravilhoso da obra, mas também o suspense e a expectativa que dão estrutura à narrativa. Ainda durante sua primeira aparição, Urganda volta a Gandales clamando por ajuda, é nesse momento que tomamos conhecimento do caso amoroso, não correspondido, da personagem. Nessa ocasião, a feiticeira é perseguida pelo cavaleiro por quem nutre sentimentos amorosos e pela donzela que o acompanha. Após a intervenção de Gandales, Urganda coloca novamente o cavaleiro sob seu comando através de um encantamento e adverte Gandales para que este siga suas ordens e dispense o cavaleiro do duelo.

Percepções da personagem Urganda

Em análise, cujo objetivo é identificar as percepções da personagem Urganda pelos demais personagens da obra através de suas interações com a feiticeira, o trecho a seguir, retirado da obra **Amadis de Gaula**, traz elementos importantes para se entender essas diferentes percepções, através de uma construção dialógica entre os personagens que são afetados positiva ou negativamente pelas ações de Urganda. O diálogo a seguir acontece entre Gandales, rei responsável por resgatar Amadis do mar e que também é beneficiado pelos conselhos de Urganda, e uma donzela que é desafeto da feiticeira.

– Que é isso, cavaleiro? Como não vos fez matar aquela aleivosa a quem destes ajuda? – Aleivosa não é ela – respondeu Gandales – mas boa e sabedora; e se fôsseis cavaleiro, eu vos faria pagar bem essa loucura que dissestes. – Ai, mesquinha de mim! – disse ela – Como sabe a todos enganar! – E que engano vos fez? – perguntou Gandales.

– Desvario pensais – disse Gandales – em querer anotar aquela que, não só antes que o obreis, mas que o penseis, o saberá. (MONTALVO, s/d, p. 23)

No trecho acima é possível perceber dois personagens que se relacionam com Urganda de diferentes formas – rei e figura importante na trama, o personagem Gandales se empenha em defender Urganda das acusações feitas sobre ela pela donzela. O ponto importante na fala de Gandales é que esta não se resume apenas a defesa de Urganda, mas também a fazer a defesa na medida em que destaca a importância da personagem, adjetivando-a como “boa e sabedora”, sendo a sabedoria uma característica incomum na construção das personagens femininas medievais. Posteriormente, Gandales adverte a donzela que fala contra Urganda, que seria um erro tentar contrariar aquela que sabe das coisas mesmo antes que essas aconteçam, a fala explicita não só uma característica comum a algumas feiticeiras, a capacidade de saber o futuro, mas também sugere que a personagem deve ser temida. Urganda não só saberá das ações antes que aconteçam, mas agirá a respeito delas, sendo essa ação tão relevante que se torna um “desvario”, uma falta de sanidade, pensar contra a feiticeira. A importância da personagem pode ser reconhecida também na medida em que Gandales ameaça a donzela que fala contra Urganda, sendo sua fala passível de punição. Hipóteses podem ser levantadas a respeito dos motivos que justificariam a defesa de Urganda por Gandales, entretanto, o que se demonstra mais crível quando observadas as interações entre ambos antes do trecho transcrito, é que Gandales defende a feiticeira pois essa lhe fora útil ao trazer-lhe informações proféticas a respeito de Amadis, que Gandales cria como filho.

Em contrapartida, a donzela que fala contra Urganda a chamando de “aleivosa”, o mesmo que falsa ou traiçoeira, e a acusa de conseguir enganar a todos, a acusação acontece, pois, Urganda é responsável por enfeitiçar e raptar o cavaleiro por quem está donzela é apaixonada. Quando Urganda aparece tomando esse cavaleiro por quem ela nutre sentimentos amorosos, mas não é correspondida, a feiticeira usa seus dons em benefício próprio de maneira que suas ações servem apenas a si mesma, e é nesse momento que suas ações podem ser percebidas de maneira negativa, mas não por Gandales, que demonstra não se importar com nenhuma outra atitude da personagem que não seja direcionada a ele e aos seus interesses.

A construção de Urganda enquanto aquela que sequestra cavaleiros não se dá por ato de vingança ou punição ao cavaleiro, Urganda o faz por nutrir sentimentos por ele. Na medida em que aparece na narrativa unindo esse cavaleiro a si por meio da magia, a feiticeira demonstra que também está de certa forma presa ao cavaleiro por meio do amor que nutre por ele e que não é correspondido. Entretanto, mesmo subjugada pelo amor, Urganda não perde sua autonomia, a personagem não passa a ser subjugada pela figura masculina, em oposição a essa ideia, Urganda o enfeitiça

para que este a siga e a obedeça, nesse aspecto é possível perceber novamente uma quebra de estereótipo da figura feminina na literatura medieval, frequentemente retratada como dependente dos homens – mesmo que aja contra a vontade do cavaleiro, Urganda coloca seu próprio desejo em primeiro lugar.

Elementos ambíguos na construção da personagem

Para além das percepções dos demais personagens sobre Urganda, é necessário, para que se entendam os elementos ambíguos na construção da feiticeira, fazer esta análise através de falas dela e não apenas de outros personagens. Tendo como ponto de partida mostrar o contraste entre as duas falas abaixo, ambas da personagem Urganda:

– Cortai-lhe a cabeça, se vos não der o meu amigo que ali tem preso no castelo e se não me entregar a donzela que o fez prender. (...) – Matá-la – disse Urganda –, que muito por ela sofri. E fez um encantamento de maneira que ela, tremendo, se ia a meter na água. (MONTALVO. s/d. p. 76)

– Pois razão é que o saibais, que ele é de tal coração como vós, que se vos topásse a fez um cavaleiro da Grã Bretanha. (MONTALVO. s/d. p. 78)

Na primeira fala Urganda aparece ameaçando o senhor de um castelo que mantém presos o cavaleiro por quem Urganda nutre sentimentos amorosos e a donzela que é seu desafeto, justamente por ser companhia deste cavaleiro. Em seguida, após ambos estarem libertos, e o cavaleiro em sua posse, Urganda realiza um encantamento para matar a donzela, afirmando que ela foi, por muitas vezes, motivo de seu sofrimento. Partindo de uma análise através de ações diretas da personagem, nesse momento Urganda se constrói com características essencialmente ligadas à feiticeira como a frustração amorosa e o encantamento do homem com a intenção de deixá-lo impotente ou subjugado (NOGUEIRA, 2004, *apud* CARNEIRO, 2006, p. 118). Nesse caso, a frustração amorosa de Urganda é expressa através da tentativa de assassinato contra a donzela que se põe entre ela e o cavaleiro. Urganda não mata a donzela de fato: após o senhor do castelo que os mantinham presos rogar pela donzela, Urganda desfaz o encantamento, mas adverte que não a livrará uma segunda vez. Fica nítido o poder e importância da personagem na medida em que ninguém se opõe a ela e a suas ações, não há uma ordem, mas sim um pedido, que Urganda decide ou não acatar de acordo com o que melhor lhe convém. Ainda na primeira fala, Urganda demonstra

também características da bruxa medieval, de acordo com o que pontua Nogueira (2004, *apud* CARNEIRO, 2006, p. 118) cujos poderes são inatos, quando não faz o uso de nenhum artefato ou item material para realizar o encantamento da donzela.

Em contraste, na segunda fala da personagem, Urganda aparece revelando a Amadis que o homem o qual ele tornou cavaleiro é seu irmão perdido; Urganda também revela ter guardado por muito tempo a espada que deu a Galaor, irmão de Amadis, pois sabia que ele faria muito bom uso dela. Nesse momento a personagem se apropria de características da figura do mago ao demonstrar conhecimento do passado e do futuro, aconselhar os cavaleiros e ajudá-los em suas demandas. Vale ressaltar que essa fala da personagem ocorre poucos momentos depois da primeira fala analisada, como é possível notar pela paginação, na qual ela demonstra possuir características também da bruxa e da feiticeira. Urganda se mostra uma personagem complexa ao transitar entre diversas representações, tendo um comportamento que oscila de acordo com suas intenções.

Outro aspecto importante dentro da complexidade da personagem é como ela é respeitada enquanto figura de autoridade e como se impõe diante dos outros personagens da trama. O diálogo a seguir acontece entre Urganda e o rei Gandales, após uma batalha entre o rei e o cavaleiro por quem Urganda é apaixonada:

– Gandales, agradeço-vos o que fizestes. Ide-vos em boa hora, que, se este cavaleiro errou contra mim, eu o perdoo. – De vosso perdão não sei – disse Gandales –, mas não lhe quito a batalha se não se outorga por vencido. – Quitareis, sim – disse a donzela – porque, ainda que fôsseis o melhor cavaleiro do mundo, eu faria que ele vos vencesse. (MONTALVO. s/d. p. 21)

Nesse trecho percebemos novamente uma dualidade nas ações da personagem, o cavaleiro com quem Gandales duelava, e que é interesse amoroso de Urganda, tenta atacá-la enquanto não estava sob seu encantamento. Após a intervenção de Gandales, Urganda intervém a favor do cavaleiro e não exita em advertir o rei para que não a contrarie, pois qualquer atitude dele seria em vão diante do poder dela. Novamente Urganda demonstra estar subjugada pelo amor na medida em que é benevolente com o homem que ama, mesmo que este não a queira e atente contra ela. Em contrapartida, no mesmo diálogo em que se mostra rendida pelo amor, Urganda demonstra seu poder e sua autoridade ao se impor diante de uma figura masculina lhe dando ordens e o advertindo.

Outro ponto importante no trecho transcrito é a caracterização da personagem como donzela. Isso ocorre porque, em suas primeiras aparições, Urganda se apre-

senta transfigurada como uma jovem donzela que aparenta não passar dos dezoito anos. No entanto, também é mencionado que, enquanto donzela, Urganda possui mais enfeites e adornos do que beleza.

Por fim, um último fator que demonstra a importância de Urganda na trama, mesmo com toda a dubiedade de sua construção: todos os grandes momentos da história são atravessados por ações diretas ou indiretas da personagem, que aparece sempre com um propósito. Uma passagem que comprova esse fato acontece em um dos últimos diálogos de Urganda na história, em que a personagem conversa com Galaor, irmão perdido de Amadis, e Gandalaz, o gigante que o sequestrou e criou:

– Sabeis quem vos fez cavaleiro? – Sim – disse ele –, o melhor cavaleiro de que nunca ouvi falar. – É verdade – disse ela –, e vale mais do que pensais, e quero que saibais quem é. Então chamou Gandalaz o gigante, e disse: – Gandalaz, não sabes tu que este cavaleiro que criaste é filho do rei de Periom e da rainha Elisena, e pelas palavras que eu te disse o tomaste e criaste? (MONTALVO, s/d, p. 79)

Durante o diálogo, Urganda conta a Galaor que seu irmão Amadis foi quem o fez cavaleiro, e revela que foi ela quem deu ordens ao gigante Gandalaz para que sequestrasse Galaor quando criança. As ações de Urganda conferem certa profundidade à narrativa na medida em que criam cenários que podem se desenrolar ao longo da história, como o sequestro de Galaor, o reencontro dos irmãos perdidos e a promessa de que Amadis seria o melhor cavaleiro já visto, dentre outras profecias feitas. A personagem não só se constrói de maneira complexa como também confere profundidade à obra, sendo suas ações um fio condutor para o enredo.

Conclusão

Este trabalho buscou investigar, por meio da análise literária, as percepções que a personagem Urganda recebe na obra **Amadis de Gaula**, e como esta personagem se constrói de modo multifacetado, sem encenar um único estereótipo de gênero. Para tal, foi realizado o levantamento de falas e trechos da obra em que a personagem é citada, e que demonstram as diferentes percepções dadas a ela pelos outros personagens da trama. Posteriormente, a análise foi feita com base nas falas de Urganda enquanto enunciador, que demonstram os elementos ambíguos na construção da personagem.

Por meio dos estudos ligados à crítica feminista buscou-se evidenciar a forma como o patriarcado e os estereótipos de gênero permeiam fortemente a construção

de personagens femininas na literatura desde a antiguidade clássica. Nessa perspectiva, a figura subversiva de Urganda contraria os padrões impostos para personagens femininas à época e se estabelece como uma personagem enigmática e cheia de camadas. Sua capacidade de conhecer o passado e prever o futuro a aproxima da figura do mago, conferindo-lhe certa autoridade na história, além de desafiar o padrão medieval imposto às mulheres, que, quase nunca, eram descritas por homens como boas e sabedoras, como é o caso de Urganda. Infere-se que essa aproximação com a figura do mago, ligada às constantes ajudas da personagem aos reis e cavaleiros, justifiquem sua aceitação e seu reconhecimento enquanto figura de autoridade por estes. Entretanto, não há evidências de que a personagem condicione suas ações à busca de aceitação, as ações da personagem estão ligadas ao campo do maravilhoso das novelas de cavalaria – e do próprio desejo.

A construção multifacetada de Urganda fica evidente na medida em que a personagem se aproxima das características do mago, da bruxa e da feiticeira, mas sem nunca ficar presa a uma única definição, sendo sempre a Desconhecida. A dualidade que compõe Urganda e a evidencia como uma mulher-sujeito na trama, se estabelece conforme a personagem, e apenas ela, é responsável por suas escolhas e ações. Mesmo em relação a sua vida amorosa, Urganda não se coloca a serviço dos homens, mas sim os traz a seu comando, como demonstra ao enfeitiçar e sequestrar o cavaleiro por quem nutre sentimentos amorosos.

Em suma, espera-se que o presente trabalho possa fornecer subsídios para futuras pesquisas sobre Urganda e sua relevância enquanto personagem feminina que se distancia do padrão dicotômico imposto às representações femininas, visto que, atualmente, são poucos os trabalhos que se propõem a analisar essa figura tão complexa.

Referências

Fontes

CÂMARA, Yls Rabelo; MINGO, Carlos Sanz. “De fada Morgana à bruxa Morgana—as transformações sofridas por esta personagem arturiana ao longo de oito séculos e seu resgate literário recente”. *Diálogos-Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, v. 20, n. 3, p. 82-96, 2016. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305549840008>. Acesso em: 12 dez. 2023.

CARNEIRO, Cristina Helena. *Bruxas e feiticeiras em novelas de cavalaria do ciclo arturiano: o reverso da figura feminina?* 2006. Dissertação. UNIVERSIDADE ESTADUAL

- DE MARINGÁ. Disponível em: <http://repositorio.uem.br:8080/jspui/bitstream/1/4084/1/000165336.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2023.
- CREPALDI, Clara Lacerda. “Gênero e caracterização na “Medeia” de Eurípides”. *Codex: Revista de Estudos Clássicos*, v. 8, n. 1, p. 242-258, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/CODEX/article/view/32820>. Acesso em: 12 dez. 2023.
- CYFER, Ingrid. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e “a questão do sujeito” na teoria crítica feminista. *Lua Nova: revista de cultura e política*, p. 41-77, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/YgZNbXJJFXCMmCK-zKbnnP6t/>. Acesso em: 19 jan. 2024.
- DAMASCENO, Gabriele Dias; ZIERER, Adriana Maria de Souza. “As representações femininas na literatura medieval: um diálogo entre história das mulheres e gênero”. In: *Anais do Ciclo Virtual Internacional de Comunicações de História Política [...]*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020. Porto, Portugal: Editora Cravo, 2021. p. 23-30, Disponível em: < <http://conjugare.pt/wp-content/uploads/2021/02/Anais-do-Ciclo-Virtual-Internacional-de-ominicacoes-de-Historia-Politica-PPGH-UERJ.pdf> > . Acesso em: 25 set. 2023.
- GALLAS, A. K. C.; ALBUQUERQUE, S. C. de; CAMPELO, G. S. da S. “A construção do feminino na literatura de autoria masculina” / “The construction of the female in the literature of male authorship”. *Brazilian Journal of Development*, [S. l.], v. 6, n. 3, p. 16460–16476, 2020. DOI: 10.34117/bjdv6n3-498. Disponível em: <https://ojs.brazilianjournals.com.br/ojs/index.php/BRJD/article/view/8307>. Acesso em: 20 set. 2023.
- JIMÉNEZ, Rafael Manuel Mérida. “Urganda la Desconocida o tradición y originalidade”. In: *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989). Biblioteca Española del Siglo XV, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994. p. 623-628.
- LERNER, Gerda. *A criação do Patriarcado: História da Opressão das Mulheres pelos Homens*. Editora Cultrix, São Paulo, 2019.
- LOMAS, Francisco Morales. “La preceptiva literaria en Urganda la desconocida, primer poema del Quijote”. *Sur: Revista de literatura*, n. 5, p. 8, 2015.
- MADUREIRA, Stéphanie Barros. *Magia e Gênero na Literatura Grega: Uma análise comparada do uso do phármakon pelas feiticeiras Circe e Medeia (séculos VIII e V a.C.)*. 2017. Dissertação. Pós-Graduação em História Comparada – UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, [S. l.], 2017. Disponível em: <https://>

ppghc.historia.ufrj.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=217-magia-e-genero-na-literatura-grega-uma-analise-comparada-do-uso-do-pharmakon-pelas-feiticeiras-circe-e-medeia-seculos-viii-e-v-a-c&category_slug=dissertacoes&Itemid=155. Acesso em: 10 set. 2023.

MEDEIROS, Felipa. “Historiografia de uma Novela de Cavalaria Peninsular: O AMADIS DE GAULA”. *Medievalista* [Online], [s. l.], 2006. DOI 10.4000/medievalista.895. Disponível em: <https://journals.openedition.org/medievalista/895>. Acesso em: 20 set. 2023.

MONTALVO, Garcí Rodríguez de. *Amadis de Gaula*. Tradução: Graça Videira Lopes. Disponível em < <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=116516> >. Acessado em 25.set. 2023.

TOLFO, Sarah Silva. “Representação de praticantes de magia na literatura romana e grega”. *Medievalis*, [s. l.], v. 6, ed. 1, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/medievalis/article/view/44288>. Acesso em: 25 set. 2023.

TSURUDA, Maria Amália Longo. “Medéia: uma discussão sobre a mulher em Eurípides”. *Notandum*, v. 19, p. 17-28, 2009. Disponível em: https://www.academia.edu/31552927/Med%C3%A9ia_uma_discuss%C3%A3o_sobre_a_mulher_em_Eur%C3%ADpides. Acesso em: 12 dez. 2023.

Bibliografia

ECO, Umberto (org.). *História da feiúra*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva*. [S. l.: s. n.], 2004.

“ [...] Como podría extraer de lugares menos decentes aquellas margaritas”: uma reflexão acerca da furta sacra ibérica a partir do “pio latrocínio” de Diego de Gelmírez

Luiz Octávio Lima de Mello¹

Introdução

Diego de Gelmírez ficaria marcado na história por muitos feitos. Passaria para a posteridade como o principal agente de reformas profundas – reforma material, que foi a iniciação da construção da catedral românica de Compostela, dando sequência a obra de construção da basílica; reforma espiritual e moral, uma vez que o prelado foi um propagador do rito romano, e, em consonância com a reforma encabeçada por Roma e Cluny, fez aumentar o número de cônegos compostelanos e exigiu que os altos eclesiásticos tivessem uma formação especial². Um dos personagens mais relevantes da Idade Média ocidental³, ficaria lembrado como o primeiro arcebispo de Compostela, também como aquele que recebeu de um papa, Pasqual II, o pálio episcopal, que transformava sua diocese em sé metropolitana. Segundo as fontes, Dom Diego era um homem de grande perspicácia, um senhor feudal talentoso na arte da política e diplomacia, influente junto a Cluny e o papado, e com eles impulsionando a peregrinação à Santiago, aliado de Afonso VII na crise que se seguiu a morte de seu avô, o grande Afonso VI. A principal fonte para o conhecimento desses feitos é

1 Luiz Octávio Lima de Mello é mestrando em história pela Universidade Federal Fluminense (PP-GH-UFF).

2 SINGUL, Francisco. O Caminho de Santiago: A Peregrinação Ocidental na Idade Média, 1999.

3 É o que pensa o autor, Francisco Singul.

a chamada *Historia Compostelana*, um documento do século XII composto na forma de registro⁴ e dividido em três partes, que funcionam como um verdadeiro panegírico a Gelmírez e pintam um quadro vívido de sua época. No capítulo XV do registro I (*registrum I*), porém, relata-se como o futuro arcebispo de Compostela viajou até as terras pertencentes a diocese de Braga e lá empreendeu um roubo, levando consigo relíquias de santos e santas para a sua comunidade de origem. Por qual motivo uma obra que foi composta com o objetivo de exaltar as virtudes e os feitos de uma figura, inserindo-a no plano maior da história de Compostela, a representaria furtando relíquias? Como aquele capaz de infringir um dos dez mandamentos.⁵ Seria Diego de Gelmírez, na verdade, um simples e vil ladrão?

Este capítulo tem como objetivo apresentar que o roubo das relíquias empreendido por Gelmírez e narrado na História Compostelana, conforma-se a um subgênero hagiográfico conhecido como *translationes de furta sacra*.⁶ Tal subgênero, explorado pelo historiador Patrick Geary, em sua obra já clássica, *Furta Sacra*, usava uma série de unidades toponímicas para transformar a narrativa de roubo em um resgate piedoso, uma *causa devotionis*. Este trabalho, parte do que se pretende em pesquisas futuras, visa identificar como se narrou a *furta sacra* em território ibérico.

Antes de adentrarmos no roubo levado a cabo por Gelmírez, também conhecido como *pío latrocínio*, porém, precisamos responder sobre o que em sentidos teológicos tornava uma relíquia valiosa ao ponto de se pretender roubá-la e, seguindo os passos de Geary, como esse ato era moralmente justificado através de uma fórmula hagiográfica.

Grande demanda por relíquias

Nos *Miracula S. Vicentii*⁷, o relato da translação das relíquias do mártir de Saraçoça, São Vicente, de um promontório rochoso no Algarve para Lisboa, no ano de 1173 d.C., o autor, Mestre Estêvão, então chantre da catedral ulissiponense, para

4 Como expõe Singul, uma invenção da época, os *registrum* eram textos que encadeavam fatos históricos, auxiliando na compreensão de acontecimentos e feitos de grandes figuras. Segundo o mesmo autor, a *Historia Compostelana* teria sido compilada pelo cônego Geraldo de Beauvais em três livros.

5 “Não furtarás.” Êxodo, 20:15

6 GEARY, Patrick J. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, 1990.

7 Milagres de S. Vicente dados a público em Lisboa por Mestre Estêvão, chantre da Sé Ulissiponense. In *Miracula S. Vicentii*. Ed e tradução de NASCIMENTO, Aires do e Gomes, Saul A. In São Vicente de Lisboa e Seus Milagres Medievais. In *Didaskalia*, vol XV, fasc I Lisboa: UCP, 1985.

além da *translatio*, descreve também uma série de milagres que tomam palco na urbe quando da presença do sacratíssimo corpo. Tomando-se os milagres narrados no relato de Mestre Estêvão e adicionando uma coletânea de milagres de autor anônimo a pouco encontrada⁸, percebemos que esses tocam variadas esferas da realidade, demonstrando que o poder miraculoso que emanava das relíquias incidia desde na cura de doenças - fazendo os cegos enxergarem, os mudos falarem e os surdos ouvirem; fazendo com que cessassem os acessos dos epiléticos - como, também através dessas, podia-se expulsar o demônio dos corpos dos fiéis, encontrar objetos perdidos ou mesmo abrandar as águas de um mar tempestuoso.

Tais qualidades miraculosas das relíquias são justificadas pela natureza de sua existência. Relíquias são e, sobretudo para a sociedade medieval, eram objetos especiais. Podendo apresentar-se na forma de corpos incorruptos dos santos, fragmentos desses corpos – como seus ossos ou mesmo a poeira desses -, ou até objetos que entraram em contato com indivíduos dotados de sacralidade⁹, as relíquias eram a prova material da vitória de Cristo e seus mártires sobre a morte. A prova de que o verbo fez-se carne¹⁰, e de que o santo ou santa sobrevivia a partir daqueles fragmentos - prova terrestre de um poder situado no plano celeste, foco de onde os “companheiros de Cristo” ressuscitariam no Juízo Final. Para colocar em palavras mais claras, como fez Patrick Geary, as relíquias eram o próprio santo, continuando a viver entre os fiéis¹¹, e, por isso, buscava-se avidamente por essas, para que através das mesmas os fiéis alcançassem as dádivas de seus prodígios.

É também Geary, nos seus trabalhos seminais como *Furta Sacra* e *Living with the Dead in the Middle Ages*, que expõe que, como um fenômeno que se apresenta através de muitos séculos, ou seja, na longa duração, o culto às relíquias e a busca

8 Trata-se de uma nova coleção de milagres de S. Vicente descoberta na Biblioteca Nacional de Lisboa em tempo próximo da publicação de “Milagres de S. Vicente dados a público em Lisboa por Mestre Estêvão, chantre da Sé Ulissiponense”, onde tal coleção foi editada em uma narrativa única junto a outra coletânea de milagres que está inserida em um legendário alcobacense do século XIII.

9 Rosa Capelão classifica as relíquias em três graus: as relíquias de primeiro grau são o corpo do santo, ou partes dele; as de segundo, objetos que o santo tenha entrado em contato quando em vida e as de terceiro tudo (elementos ou objetos) que tenham entrado em contato com as de graus anteriores. CAPELÃO, Rosa. *El Culto de Relíquias en Portugal en los siglos XVI-XVII. Contexto, Norma, Funciones y Simbolismo*. Porto: Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2011.

10 NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa e COSTA, Paula Pinto. *A Visibilidade do Sagrado: Relíquias cristãs na Idade Média*, 2021.

11 GEARY, P, 1990.

por esses objetos sagrados sofreu flutuações, oscilações de interesse. Segundo o autor, o período compreendido entre os séculos XI e XII, que convencionou-se chamar de Idade Média Central, foi aquele em que houve uma alta demanda por relíquias sagradas. E, uma vez que havia uma alta demanda por relíquias, necessitava-se de meios para a sua aquisição. Segundo o autor, as formas de aquisição principais das relíquias na Idade Média eram: a troca de presentes, a compra, o roubo e a criação de sentido.

Quanto à troca de presentes, Geary, bebendo das análises de autores como Duby, sustenta que era a principal forma de troca dos primeiros séculos da Idade Média. Era uma relação de dom e contra-dom que se estabelecia entre *amici* (amigos, que significa simplesmente não-inimigos). No caso das relíquias, essas eram usadas como presentes, sendo uma prática bastante comum utilizá-las para estabelecer laços. A título de exemplo, o trabalho de D.W. Rollanson, mostra como os reis anglo-saxões como Athelstan e Cnut trocavam relíquias com reis do outro lado do Canal da Mancha. Também como as usavam para galvanizar seu poder político-espacial em resposta à ameaça de senhores poderosos.¹²

Em relação a compra, segundo Geary¹³, os monastérios e monarquias que desejavam adquirir relíquias contavam com atravessadores, comerciantes que conheciam as rotas do sagrado, bem como as catacumbas romanas. Alguns são célebres, como o italiano Desduona. Essa classe de ladrões-comerciantes agiam como profissionais, mas muitos outros eram amadores, que se aproveitavam de viagens com outros fins por terrenos sagrados para surrupiarem relíquias quando a oportunidade aparecia. Afinal, ossos e pó são leves, fáceis de carregar e escamotear. Quanto às criações de sentido e os roubos, Geary dedicou toda uma obra a esses, com a descrição de centenas de casos de roubos ou supostos roubos que compuseram o que o autor identificou como um verdadeiro gênero literário. É para as características desse gênero, analisado por Geary de maneira a transformar seu livro em uma obra incontornável, que nós nos voltaremos agora.

Furta Sacra, de Patrick Geary

Escrito há cerca de três décadas, o livro de Patrick Geary, *Furta Sacra: Thefts of relics in central Middle Ages*, continua a ser uma obra basilar, incontornável para autores

12 D. W. Rollason (1986). Relic-cults as an instrument of royal policy c. 900–c. 1050. Anglo-Saxon England, 15, pp 91-103 doi:10.1017/S0263675100003707.

13 GEARY, J. Patrick, 1994.

que desejam tratar não apenas do roubo de relíquias, em específico, mas também do fenômeno do culto aos santos e, em sentido mais amplo, da espiritualidade medieval. Talvez isso se relacione não apenas com a originalidade e perspicácia da análise de Geary, também com o grande número de fontes a que se serve, mas antes com seu objetivo, que lança luz, como o autor destaca, na forma como pensavam os medievais. São palavras do autor que esse não desejava estudar as relíquias como simples objetos, e sim os seres humanos que as dotavam de sentido. “O objeto deste estudo não é, como alguém pode suspeitar pelo título, relíquias, mas sim pessoas.”¹⁴

Tratemos do roubo. Os relatos de *furta sacra* (termo latino que designa o roubo de relíquias) são muitos, com Geary, a sua época, identificando cerca de uma centena deles. O conteúdo era parecido, reforçando que este passa a constituir um *topos* literário, provavelmente, defende o autor, a partir do relato do roubo das relíquias de Santa Fé (Saint Foy). Um monge está de passagem por uma comunidade distante e inóspita quando resolve visitar o santuário local para orar. No interior do prédio, este percebe as condições depauperadas do lugar. Por intermédio de um local que o convence, ou por iniciativa própria, decide se apropriar das relíquias dos santos e levá-las para a sua comunidade de origem. Depois de vigílias e jejuns que lhe revelam a localização do sepulcro do santo, à noite e em segredo, o monge adentra o santuário, abre a tumba do mártir – ato que, com frequência, faz exalar um perfume característico de flores – e toma o corpo santo. Então foge na calada da noite, enfrentando aventuras até retornar para sua comunidade de origem, onde o corpo santo é recebido com júbilo, em um momento em que toda a comunidade, do mais simples fiel às autoridades eclesiásticas, o celebram.

Os relatos variam em forma, é claro. Com alguns contendo passagens de cariz fantasioso, quase absurdo, possíveis em um gênero passível de invencionices como o hagiográfico. O mais impressionante de todos esses relatos são as justificativas morais para o furto das relíquias, ponto central da obra de Geary, e que aqui nos interessa. Segundo o autor¹⁵, a passagem de uma relíquia de uma comunidade à outra, através do roubo, seria uma passagem ritual, associada ao que Geary chama de “sequestro da noiva”. Assim como uma noiva sequestrada do altar no dia de seu casamento, segundo hagiógrafos, a relíquia era levada de sua comunidade de origem porque o santo quis que assim fosse. Do contrário, ou seja, se não fosse da vontade do santo ou santa, a relíquia adquiriria misticamente um peso insustentável, as portas do

14 GEARY, 1990, p.3 – tradução nossa.

15 GEARY, 1990.

templo se fechariam frente ao ladrão, ou o chão se abriria em chamas¹⁶. Em adição, a história de uma relíquia roubada atestava o valor desta, uma vez que, se a mesma fosse de pouco valor, seria descartada facilmente.

Neste subgênero, a relíquia é sempre apresentada como sendo indevidamente cultuada pela comunidade de origem, passando a ser cultuada devidamente pela sociedade que a recebe – e que comemorará sua chegada com igual júbilo em todo natalício da *translatio* do santo. Como percebe Luis M. Girón-Negrón¹⁷, em “*Commo a cuerpo santo*”: *el prólogo del Zifar y los furta sacra hispano-latinos*, no esquema narrativo e semiológico dos “ritos de passagem”, caro à antropologia da religião, seguido de perto por Geary, ao passar de uma comunidade inóspita para uma comunidade onde é recebida com festa, o santo passa de uma “posição social periférica para ocupar uma posição central na nova comunidade”¹⁸.

Como demonstra Geary, nos *scriptoria* de hagiógrafos talentosos que mobilizavam uma série de unidades toponímicas esgrimindo-as como mecanismos de justificação, a história de um furto transformava-se na história de um *resgate piedoso*, de uma *causa devotionis*. Causa em que o ladrão fizera um favor para o santo - o resgatara de um lugar onde estava sendo indevidamente venerado, e tudo acontecera com a anuência do santo ou santa, que, como a noiva sequestrada do altar, partira de vontade própria. Como nos expõe o autor de *Furta Sacra*, tão profusos eram os casos de furtos e tão eficientes esses mecanismos de justificação, que constituíram um gênero literário característico. Esse gênero foi prolífico de tal forma, que, por vezes, a narrativa de roubo era utilizada como o principal relato associado a um santo pouco conhecido, o qual se desconhecia mais detalhes sobre sua vida e trajetória. O relato do *piedoso furto*, construído como um imbrincado texto que misturava ações piedosas, como vigílias e jejuns, à perigos, desventuras e intervenções miraculosas, servia bem a esse objetivo.

No que tange a realidade hispânica, Geary afirma que existiu um fluxo de santos ibéricos para além dos Pirineus, algo mais comum ao sul da Gália, enquanto que no norte e nas ilhas britânicas a preferência foi por mártires mais recentes (saxões, irlandeses e normandos). Mas não encontramos na obra do autor menções a fluxos

16 SOTH, Amelia. *When Monks Went Undercover to Steal Relics*, 2020. Disponível em: daily.jstor.org/when-monks-went-undercover-to-steal-relics/#:~:text=Because%20relics%20were%20underto,most%20have%20wanted%20to%20be.&text=In%20the%20twelfth%20century. Acesso em: 11 de setembro de 2022, 2018.

17 GIRÓN-NAGRON Luis M. “*Commo a cuerpo santo*”: *el prologo del Zifar y los furta sacra hispano-latinos*. In: *Bulletin Hispanique*, tome 103, n° 2, pp. 345-368.

18 GIRÓN-NAGRON Luis M, 2018, p.350.

de relíquias no interior da Península Ibérica. Segundo Luis M. Girón-Negrón, embora não tenha sido exposto por Geary, que centrou seu recorte em outros espaços europeus, “a literatura das *translationes* e os *furta sacra* também se enraizaram na Espanha ao longo da alta Idade Média [...]”¹⁹ Conforme o autor, as principais *translationes* hispano-latinas se desenvolveram entre os séculos IX e XII d.C., considerado como o período de ouro na produção deste subgênero literário em todo o Ocidente medieval. Dada a pesquisa que pretendemos desenvolver em trabalhos posteriores, nos interessara somente as *translationes* do século XI, como as de São Isidoro, e as do século XII, como as de São Vicente, também aquelas relacionadas à *Historia Compostelana*, como a que ficaria conhecido como *pío latrocínio* e que pretendemos explorar abaixo.

O pio latrocínio

Conta Hugo, o autor do capítulo XV da *História Compostelana*²⁰, que no dia 19 de dezembro do ano de 1102 d.C., os corpos de São Frutuoso, São Silvestre, São Cucufate e Santa Suzana foram enfim trasladados para seu jazigo final, de onde esperariam o dia do juízo. O autor da *Compostelana* conta que o confessor São Frutuoso, primeiro colocado junto ao altar de São Salvador, quatro anos depois, por escolha do bispo, “já que o haviam tirado de sua própria morada”²¹, foi movimentado para uma posição mais digna, no braço esquerdo da igreja, “na capela que há entre a porta que dá ao clastro e o altar de Santiago”²² A São Cucufate foi reservado o altar de São João, o apóstolo, e a São Silvestre o altar de São Pedro e São Paulo, ambos na mesma igreja. Quanto à Santa Susana “[...] virgem e mártir, descansa honorificamente colocada em uma igreja fundada em honra do Santo Sepulcro e de todos os santos no lugar em que antes costumava se chamar *Otero de Potros*.”²³ As translações marcavam o fim de uma aventura que começara com Diego de Gelmírez, a época então bispo de Compostela, em terras de Portugal. Passemos em revista sumariamente os passos desta narrativa²⁴.

19 GIRÓN-NAGRÓN, 2018, p.351, tradução nossa

20 Muitos autores, como Singul, identificam Hugo, o autor do capítulo XV, como um cônego possivelmente francês e o futuro bispo do Porto.

21 HC, I, XV, p.50 – tradução nossa.

22 HC, I, XV, p.50 – tradução nossa.

23 Ibid.

24 Hugo, o autor, termina o relato do capítulo XV se apresentando e afirmando que os corpos dos santos foram colocados nos seus respectivos lugares no dia 19 de dezembro. Porém, algumas linhas antes, afirma que o corpo de S. Frutuoso, quatro anos depois de ter sido colocado no altar de São Salvador, fora movido. A pergunta que se fica é: a qual 19 de dezembro o autor está se referindo? À chegada dos santos em Compostela, em 1102, ou a um ciclo de movimentações que se inicia com o traslado de S. Frutuoso, quatro anos depois? Optamos pela primeira hipótese.

Conta a Compostelana, que naquele ano, o segundo de seu pontificado, o bispo Diego de Gelmírez resolveu partir rumo as terras de Portugal, visando visitar “as igrejas, habitações e herdades”²⁵ que tinha naquelas terras. Acompanhado por uma comitiva de homens dignos, aproximou-se da cidade de Braga, para onde enviou um mensageiro. O arcebispo de Braga, Dom Giraldo, descrito como “varão prudente e religioso”²⁶, ao saber da notícia de que se aproximava o prelado compostelano, encheu-se de júbilo. Junto ao clero e seus cidadãos, o recebeu com alegria e o estimulou a celebrar a missa em sua igreja. Passada a missa, Dom Giraldo continuou o cerimonial de um bom anfitrião, oferecendo a Diego um lugar em sua mesa e, finalmente, introduzindo o bispo em sua própria câmara, oferecendo seu próprio aposento. No dia seguinte, Gelmírez, ainda na companhia de Giraldo, visita a igreja de São Victor, onde foi recebido como “senhor de seus régios palácio.”²⁷

É neste momento da narrativa de Hugo que se introduz o tema do roubo. Escreve o autor que, ao visitar as igrejas para celebrar as missas, Gelmírez observa com pesar que os corpos dos santos estavam semisepultados (meio enterrados), carecendo de culto adequado. Conta a Compostelana:

Entretanto, ao percorrer e visitar suas igrejas e celebrar missas nelas, observando que os corpos de muitos santos, meio sepultados nas mesmas, careciam do culto devido, gemia com afeto devoto, e com piedoso estudo revolvía em seu peito o que depois levou a cabo com a divina proteção; pois medietava com fervoroso desejo como podia extrair de lugares menos decentes aquelas margaridas, e transladar-las à Compostela.²⁸

Gelmírez convoca os clérigos, homens de sua confiança, e os incita a tomarem as relíquias daquele local e levá-las de volta a Compostela, onde seriam devidamente cultuadas. Assim se reproduz a fala do bispo compostelano, narrada pela pena do hagiógrafo Hugo, como discurso direto:

Irmãos caríssimos, vós sabeis que a estas terras viemos com o fim de que, se houvesse algo destruído ou desordenado nestas igrejas e herdades, nossa presença o restaure e ordene, e o mal disposto o ponha em melhor estado. Agora bem, não se ocultam a vossa atenção os inconvenientes que se acham nas ditas igrejas: pois véis a cada passo muitos

25 HC., I, XV, p.45 – tradução nossa.

26 HC., I, XV, p.46 – tradução nossa.

27 Ibid.

28 Ibid.

corpos de santos que nelas jazem, sem culto, descobertos, patentes a vista pública; e não ignorais que carecem de devida veneração. Se, pois, vossa prudência vos aconselha, procuraremos corrigir isso, e faremos por transladar a Compostela alguns corpos dos excelentes santos, a quem não se dá nenhum culto²⁹

Dom Diego admoesta, porém, que se faça isso em segredo, de maneira a evitar a violência dos locais. “Convêm, no entanto, fazer isso às ocultas, não sei se a gente indisciplinada destas terras, vendo-se despojada de tão precioso tesouro, promova súbita sedição contra nós, e assim tenhamos que lamentar haver empreendido em vão o que ousamos levar a cabo.”³⁰. Concordam com tal desígnio os clérigos que o acompanhavam e Dom Diego roga ao Senhor Jesus Cristo que se faça a vontade divina, para que possam eles e seus companheiros botar a bom término a missão.

O que se segue é uma sequência de roubos piedosos. A comitiva adentra a igreja de São Victor, onde, após Gelmírez celebrar a missa, manda que cavem a direita do altar maior. Ali, abaixo da terra, acham uma arca de mármore, que abrem na presença do bispo. “Tomando-as com grande temor o bispo e depois de louvar o nome do senhor com salmos e hinos, as abriu e nos mostrou como havia nela relíquias do nosso Salvador, e de muito santos em outra.”³¹. Ele então as fecha e entrega a seus fiéis para que as guardassem. No dia seguinte, vai à igreja de Santa Suzana, virgem e mártir, e, ainda vestindo os trajes cerimoniais, aproxima-se dos mausoléus de São Cucufate e São Silvestre, tomando seus corpos e fazendo-os transportar por seus fiéis ministros. O mesmo faz quando se aproxima com muita emoção do túmulo de Santa Susana. Assim conta a *Historia Compostelana*:

Depois da celebração, assim como estava vestido em sagrados ornamentos, acercou-se com ânimo tremendo aos mausoléus de São Cucufate e São Silvestre, mártires, que descansavam na mesma igreja; e daqueles menos decentes sarcófagos, tomou secretamente seus gloriosos corpos, envoltos em um límpido lençol, e com grande reverência fez levá-los a sua câmara por idôneos e fiéis ministros, e custodia-los fielmente sem que os demais desconfiassem. Assim também, tendo chegado ao sepulcro de Santa Susana, chorando, gemendo e suspirando, tomou seu venerável corpo e ocultamente lhe deu a guardar com os outros.³²

29 Ibid.

30 Ibid.

31 HC,I,XV,p.47.

32 Ibid.

Finalmente, ainda convencido que estava impulsionado pela vontade divina, Gelmirez resolveu transladar as cinzas (glebam) de São Fructuoso, “para colocá-las mais decentemente.”³³ Dois dias passados, depois de proceder da mesma forma com procedera antes, ou seja, após rezar uma missa, aproximou-se do sepulcro para empreender o roubo. Se houvera tremido frente aos sepulcros dos outros mártires, se se aproximara da tumba de Santa Susana “chorando, tremendo e suspirando”³⁴, se aproximará do túmulo de São Fructuoso com bastante reticência, uma vez que esse era o grande *patronus* daquelas terras. Reproduzindo a fonte:

Concluída a missa, acercou-se, revestido com as vestimentas sagradas, ao sepulcro. Mas, como São Fructuoso era defensor e patrono daquelas terras, com maior temor e cautela praticou o pio latrocínio, de tirá-lo de sua igreja, que o mesmo santo, vivendo em carne, havia fabricado.³⁵

A continuação do relato narra as desventuras que se deram quando do retorno da comitiva para Compostela em posse das relíquias sagradas. Conta Hugo que o bispo naquele dia mal pode dormir, uma vez que lhe preocupava a possibilidade de lhe tomarem as relíquias. Ao amanhecer do dia seguinte, então, o bispo parte em fuga, alcançando a vila de Cornelha. Lá, no entanto, o pontífice escuta à boca pequena boatos que contavam “o indigno fato do bispo de Santiago, em seu ato de transladar a sua própria cidade, arrebatados em terra de Portugal, convêm saber, os defensores e patronos da pátria.”³⁶ Ao ouvir isso, temeroso de perder o precioso tesouro que carregava, Gelmirez encarregou às relíquias a um fiel arcediácono, instruindo-o que as levasse até Tuy.

Neste ponto o bispo permanece em Cornelha e a história passa a acompanhar o arcediácono que, para alcançar Tuy, deve atravessar o rio que corre ao lado da cidade, chamado rio Minho. Neste ponto da narrativa ocorre o primeiro milagre performado pelas relíquias dos santos, uma vez que o rio, que durante três dias “tinha estado tão embravecido que não havia barcas que puderam atravessá-lo”³⁷, ao ter os sacrossantos corpos depositados em sua margem, abrandou-se e passou a fluir tão tranquilo “que

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Ibid.

36 HC,I, XV, p.48

37 Ibid.

nem uma pequena onda o agitava”³⁸. Passando pelo rio, conta Hugo, as relíquias foram depositadas na igreja de São Bartolomeu, nos arrabaldes da cidade de Tuy. O arcediácono deixa as relíquias sob a responsabilidade de um diácono, cônego de Santiago, e volta para Cornelha, junto ao bispo. O diácono que ficou guardando as relíquias, a mando do bispo, leva-as então para a igreja de São Pedro de Cela, que São Frutuoso tinha mandado construir.

Finalmente, tendo se certificado de que as relíquias estavam a salvo, porque o rio Minho separava as terras da Galícia de Portugal, conta o autor do capítulo XV, *Gelmírez* faz os preparativos e toma o caminho de Compostela. Ao alcançar a vila de Gogilde, Dom Diego envia um emissário a Compostela, avisando o clero e o povo de sua chegada e aconselhando-os como deveriam portar-se. Segue-se a chegada dos corpos santos na cidade com as multidões descalças cantando salmos e hinos e carregando os sagrados despojos para a igreja de Santiago, onde seriam colocados onde indicamos no início desta seção do texto, mas que, nos escritos de Hugo, aparecem ao final, antes de suas últimas palavras que o apresentam como autor do relato e testemunha ocular dos acontecimentos narrados.

Ao nos debruçarmos detidamente na narrativa de Hugo, percebemos que essa é um clássico exemplo das narrativas de *Furta Sacra*, apresentadas por Geary em seu estudo. Aqui Diego *Gelmírez*, o protagonista do relato, é, a um só tempo, o promotor da *translatio* (que em outros relatos pode ser representado por um contratante, uma autoridade eclesiástica ou laica) e o agente do roubo, ou seja, o “ladão”. É preciso lembrar, no entanto, que o tom de toda a obra, a *Historia Compostelana*, é a do panegírico e Hugo se esforçará por representar *Gelmírez* não como um ladrão desprezível, mas como o bem sucedido bispo e aquele que é sustentado em suas ações pelo poder divino. Tal fato fica explícito logo na introdução, que precede a história da *translatio*, quando o autor escreve: “para que o efeito não fosse introduzido sorrateiramente na vida presente, seu espírito permanecia enterrado sob a massa de pensamentos terrenos.”³⁹. E “Havendo, pois, entrado na região de Portugal, inflamado da divina graça, levou a cabo, com o auxílio do senhor, o que se lê a seguir.”⁴⁰

Como foi reproduzido, a *Compostelana* narra que a iniciativa de *Gelmírez* ir a Portugal partiu da necessidade de inspecionar as igrejas e herdades que tinha naquelas terras. Tal ação parece se alinhar às funções que tinha um bispo de então e, toman-

38 Ibid.

39 HC,I,XV, p.45.

40 Ibid.

do-se as fontes medievais, tais missões de prospecção, levadas à cabo por senhores feudais como eram os bispos e arcebispos, era bastante comum naqueles tempos. Não obstante, antecipando as ações que Gelmírez tomaria à frente na narrativa, o hagiógrafo destaca que a prospecção do bispo compostelano tinha como objetivo restaurar aquilo que estivesse desordenado: “porque diz respeito ao bom pastor velar tanto pelos bens exteriores de sua igreja, como pelos bens interiores, e, se em eles encontrar algum detrimento ou desordem, restaurá-lo e organiza-lo com sua providência”⁴¹.

Para o autor da furta sacra, é preciso sublinhar sempre a respeitabilidade de Gelmírez. Por isso, quando, depois de reunir sua comitiva e partir rumo a Portugal, o bispo aproxima-se de Braga, Hugo certificou-se de representar a alegria que toma Giraldo, então arcebispo da diocese bracarense. Giraldo é pintado com as cores do jubiloso bom anfitrião, que partilha sua mesa com Gelmírez e o acomoda em seu quarto. A representação da boa convivência entre os prelados não é nada inocente. É antes também uma forma do hagiógrafo destacar que da parte de Gelmírez, não existia nada planejado, que o roubo que se dará se deu ao acaso, como resultado da percepção de que algo estava desordenado. Giraldo, por sua vez, faz as vezes de uma espécie de opositor ao roubo que, embora não apareça em outros passos da narrativa, está apresentado como a autoridade local. O guardião dos corpos santos, dos patronus que velam por suas terras.

Chega-se então no passo em que Gelmírez decide levar as relíquias dos santos de Braga para Compostela. A narrativa segue o topoi que justifica as demais furta sacras, apresentadas por Geary, seja: as condições depauperadas a que estão submetidas às relíquias, o pouco respeito e consideração (ao próprio santo, uma vez que o santo é suas relíquias), que as dispensam a comunidade local. No capítulo XV da Compostelana, Hugo escreve que as relíquias estavam meio-sepultadas e que isso causava um desconforto a Gelmírez. Ademais, frisa-se, aqui, a palavra que o hagiógrafo escolhe para se referir às relíquias, enquanto Gelmírez reflete sobre o furto: “como podia extrair de lugares menos decentes aquelas margaridas [...]”⁴². Sabe-se que uma característica comumente associada às relíquias é a do chamado odor de santidade que esse restos sagrados liberam, odor esse que, nas fontes, apresenta-se como o característico de flores. O odor de santidade também é um topoi repetido nos relatos de furta sacra, frequentemente no momento da narrativa em que o ladrão

41 Ibid.

42 HC,I,XV, p.46 – tradução nossa.

abre a tumba, deixando escapar o perfume que toma os mausoléus. Na narrativa de Hugo, o perfume de flores está ausente, mas talvez o hagiógrafo tenha escolhido por lhe fazer uma menção na forma como o bispo trata as relíquias. É significativo que nos passos seguintes Diego de Gelmírez recolha as relíquias como quem colhe flores, como quem recolhe de um campo margaridas.

Nos momentos que antecedem os furtos, o hagiógrafo reproduz o discurso de Gelmírez, que antes já transcrevemos. Estão ali, agora explicitas, pois nas palavras do próprio agente do roubo, as motivações que os levam a retirarem dali as relíquias e as levarem a Compostela. Gelmírez lembra a seus companheiros que estavam ali para restaurar e ordenar o que estivesse desordenado. O bispo os descreve o que vinha refletindo: que os corpos dos santos estavam “sem culto, descobertos, patentes a vista pública”⁴³. E que, por isso, lhes cabia remediar a situação e translada-los para Compostela, onde seriam devidamente cultuados. Admoesta-los, porém, que façam isso às ocultas, para evitar a violência das locais, como já reproduzimos anteriormente. Essas unidades toponímicas são importantes para a conformação da narrativa ao modelo hagiográfico buscado por Hugo. Estão aí o tópico do secretismo, presente em todas as furta sacras, também a legitimação do valor das relíquias, expressa na possibilidade da sedição violenta que poderia ocorrer contra os ladrões. Ora, se fossem objetos de valor desprezível, pouco relevantes para a comunidade, não seria necessária a preocupação com a violência local.

Sucedese a isso a reverência e os ritos que tomam lugar antes que o bispo e seus fiéis movimentem os sagrados despojos. Nas narrativas de furta sacra, à descoberta dos corpos santos antecedem-se orações e jejuns. Aqui, na narrativa de Hugo, todos os achamentos são antecidos pela celebração de uma missa nas igrejas, que são os sítios dos enterramentos, por Diego de Gelmírez. Após cada celebração, o prelado compostelano, ainda trajado com as vestes litúrgicas, sempre se aproxima das tumbas de maneira hesitante, tomado de grandes emoções. No caso da exumação dos restos de Santa Susana, o hagiógrafo destaca que “tendo chegado ao sepulcro de Santa Susana, chorando, gemendo e suspirando, tomou seu venerável corpo e ocultamente lhe deu a guardar com os outros.”⁴⁴

O que se repete são as unidades toponímicas de justificativa dos roubos, expressadas antes de cada desenterramento. As relíquias que estão dentro dos dois cálices de prata achadas no interior de uma urna enterrada ao lado do altar maior, apesar

43 Ibid.

44 HC,I,XV, p.46 – tradução nossa.

de estarem bem guardadas, já que a referida arca era “de mármore, admirável e delicadamente fabricada”⁴⁵, e os cálices de prata, surpreendem por seu abandono; ainda mais, quando se soma o fato de um dos cálices conter não relíquias quaisquer, mas sim relíquias de “nossa Salvador”. Os trabalhos de Renata Nascimento⁴⁶, explicitam como, de todas as relíquias sagradas, a que mais se dava importância eram as chamadas “relíquias da Paixão”, as relíquias de Jesus Cristo, muitas das quais haviam invadido o território ibérico durante e após as cruzadas. O fato de uma relíquia da paixão estar abandonada, soterrada sob a estrutura de uma igreja, é utilizado pelo hagiógrafo para atestar o desprezo que recebia dos locais. Quantos aos corpos dos mártires São Cucufate e São Silvestre, da mártir e virgem Santa Susana e das cinzas de São Fructuoso, Hugo faz que se note que estavam em “menos descentes sarcófagos.”⁴⁷

Passemos à fuga e o cruzamento do rio Minho. Neste passo da narrativa se impõe um milagre de apaziguamento das águas, quando o arcediácono escolhido por Diego de Gelmírez para levar as relíquias até Tuy, ao ver-se frente as águas revoltas do rio Minho, coloca as relíquias às suas margens. É curioso que um milagre de abrandamento de águas apareça aqui. Kawalek⁴⁸, acredita que a escolha do hagiógrafo está relacionada com a paixão de São Fructuoso, santo relacionado ao mar e cuja as relíquias foram alvo do roubo de Gelmírez. Segundo Cernadas⁴⁹ os milagres associados à água são pouco comuns na hagiografia ibérica, com exceções raras, tais como a paixão de São Fructuoso, mencionada, e a lenda de que Santiago se fez chegar a Galícia navegando em pedras flutuantes. Se passarmos em revista a obra de Geary, percebemos que o milagre de apaziguamento de águas não é comum das narrativas de furta sacra, não podendo ser apontado como um de seus topos. Entretanto, tenho percebido em minhas pesquisas que se repete bastante nos casos de furta sacra ibéricos. São exemplos o abrandamento do mar que banha o cabo de São Vicente, no Algarve, nos relatos de Mestre Estêvão; também a tempestade no mar que é cessada quando os marinheiros que carregam a cabeça de Santiago Menor de um porto em Jerusalém para a Galícia, se põem a rezar, o que é relatada na Legenda

45 Ibid.

46 NASCIMENTO, Renata, 2021.

47 HC,I,XV, p.46 – tradução nossa.

48 KAWALEK, James Peter Edward. *The Historia Compostellana, Its Authors, And Their Times (1088-1148): An Historiographical Study*, 2022.

49 CERNADAS, José M. Andrade. *The stones that sailed across the sea in Galician culture*. 2017.

Pulcra de Translatione Capiti S. Iacobi⁵⁰. No caso das relíquias movimentadas por Gelmírez, percebemos que o hagiógrafo Hugo se utiliza do milagre no mar para atestar os poderes do santo, atribuindo valor às suas relíquias, uma vez que, como vimos, o valor de uma relíquia estava intrinsicamente ligado à sua qualidade de performar milagres.

Finalmente, tratemos da chegada das relíquias a Compostela, e da colocação dessas em seus sepulcros finais. É narrado pelo hagiógrafo que, ao saberem que as relíquias se aproximavam, todo o povo, no que se incluem os clérigos e os fiéis, se alegraram, acreditando que aquela era uma dádiva patrocinada pelo apóstolo Santiago. Se segue, como se descreveu, as procissões do povo que, de pés descalços, saúdam seus novos patronos, escolhendo lugares apropriados para disporem suas relíquias. A recepção na nova comunidade completa o ciclo da furta sacra descrito por Geary. E a passagem ritual de uma comunidade onde seus restos não estavam sendo devidamente venerados, no caso, Braga, para uma comunidade onde seriam cultuados dignamente, preservando os locais de “toda doença e enfermidade.”⁵¹

Conclusão

Ao longo de toda a nossa exposição, usamos as palavras roubo e furto para nos referirmos a movimentação das relíquias de Braga para Compostela levada a cabo pelo futuro arcebispo Diego de Gelmírez. No entanto, Hugo, o hagiógrafo, em nenhum momento escolheu por usar os termos. Os termos latinos furta sacra ou furtum sacrum, são substituídos pelo termo pio latrocinium: “Mas, como São Fructuoso era defensor e patrono daquela terra, com maior temor e cautela praticou o pio latrocínio.”⁵². Pio latrocínio é o termo que o hagiógrafo escolhe. A escolha faz diferença, é claro. Funciona como um eufemismo ressonante. No entanto, ao longo de todo o relato Hugo já soubera adequar-se à tradição hagiográfica e seguira de perto os topos do gênero furta sacra. Mecanismos de justificação, que faziam do roubo uma passagem ritual sancionada pelo próprio santo. Mais do que um roubo, a ação de Diego Gelmírez como uma ação nobre, feita sobre os auspícios dos santos e da graça divina. Diego de Gelmírez, o reformador, o amigo do papado e

50 IGLESIAS, Martín, José Carlos. **Estudio, edición y traducción de la Legenda Pulcra de translacione capitis s. Iacobi (sc. Zebedei) (BHL 4099b)**, MINERVA, Revista de Filología clásica 33 (2020) 19-42.

51 HC,I,XV,p.49 – tradução nossa.

52 HC,I,XV,p.47 – tradução nossa.

dos grandes de Cluny, não poderia passar pela história como um simples ladrão, por que ele antes resgatara do que roubara. Não era um furto, mas um resgate piedoso, uma causa devotionis.

Não cabe nos alongarmos aqui nas motivações políticas por trás do ato do bispo de Compostela. A maioria dos autores⁵³ que analisaram o pio latrocínio, concordou que essa ação tinha como objetivo enfraquecer a diocese de Braga, que a época passara por modernizações, experimentando um crescimento vertiginoso e podendo vir a suplantiar em poder e importância Santiago de Compostela. Símbolo da disputa de relíquias que envolvia dioceses em solo ibérico, o pio latrocínio será apenas mais um episódio na escalada de Gelmírez ao poder e no consequente crescimento de sua diocese. Dois anos depois, já em 1104, o futuro arcebispo receberia o privilégio do pálio. Compostela passava a responder somente à igreja de São Pedro.

Referências

Fontes

Historia Compostelana: o sea, hechos de D. Diego Gelmirez, primer arzobispo de Santiago. Traducida del Latin al Castellano por el R. P. FR. Manuel Suarez; com notas aclaratórias e introduccion por el R.P.FR. Jose Campelo. Editorial Porto, S.L. Santiago de Compostela, 1950.

IGLESIAS, Martín, José Carlos. Estudio, edición y traducción de la Legenda Pulcra de translacione capitis s. Iacobi (sc. Zebedei) (BHL 4099b), MINERVA, Revista de Filologia clásica 33 (2020) 19-42.

Milagres de S. Vicente dados a público em Lisboa por Mestre Estêvão, chantre da Sé Ulissiponense. In *Miracula S. Vicentii*. Ed e tradução de NASCIMENTO, Aires do e Gomes, Saul A. In *São Vicente de Lisboa e Seus Milagres Medievais*. In *Didaskalia*, vol XV, fasc I Lisboa: UCP, 1985.

Bibliografia

CAPELÃO, Rosa. *El Culto de Relíquias em Portugal en los siglos XVI-XVII. Contexto, Norma, Funciones y Simbolismo*. Porto: Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2011.

53 Além de Kawalek, já citado, podemos citar o trabalho de Fletcher. FLETCHER, RICHARD A. *Saint Jame's Catapult: the life and times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*. Oxford University Press, New York, 1984.

- CERNADAS, José M. Andrade. The stones that sailed across the sea in Galician culture. 2017.
- FLETCHER, RICHARD A. Saint Jame's Cataput: the life and times of Diego Gelmiréz of Santiago de Compostela. Oxford University Press, New York, 1984.
- GEARY, J. Patrick. Furta Sacra: Thefts of Relics in The Central Middle Ages. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1990.
- GEARY, J. Patrick. Living with the Dead in the Middle Ages. New York: Cornell University Press, 1994.
- GIRÓN-NAGRON Luis M. "Commo a cuerpo santo": el prologo del Zifar y los furta sacra hispano-latinos. In: Bulletin Hispanique, tome 103, n° 2, pp. 345-368.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa e COSTA, Paula Pinto. A Visibilidade do Sagrado: Relíquias cristãs na Idade Média – 2. ed. – Curitiba: Appris, 2021.
- KAWALEK, James P. E. The Historia Compostellana, Its Authors, and their Times (1088-1148): na Historiographical Study. 2022. 333. Department of History, School of History and Cultures, College of Art and Law, University of Birmingham.
- SINGUL, Francisco. O Caminho de Santiago: A Perigração Ocidental na Idade Média. EDUERJ, 1999.
- SOTH, Amelia. When Monks Went Undercover to Steal Realics, 2020. Disponível em: daily.jstor.org/when=-monks-went-undercover-to-steal-relics/#:~:text=Because%20relics%20were%20understood%20to,must%20have%20wanted%20to%20be.&text=In%20the%20twelfth%20century. Acesso em: 11 de setembro de 2022, 2018.

© Editora Tempestiva, 2025

Todos os direitos reservados

Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou usada de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico ou mecânico, inclusive fotocópias, gravações ou sistemas de armazenamento em bancos de dados, sem permissão por escrito, exceto nos casos de trechos curtos citados em resenhas críticas ou artigos científicos.

Este volume reúne pesquisas apresentadas no II Congresso Internacional Sacralidades Medievais e no II Simpósio Internacional Histórias Entrelaçadas, constituindo um amplo mosaico de reflexões sobre a Idade Média e suas reverberações. As contribuições, oriundas de docentes e discentes de diferentes instituições brasileiras, percorrem temas que vão da arte sacra às crônicas, das práticas devocionais às disputas políticas, das representações do gênero às dinâmicas do imaginário religioso e cultural.

Mais do que uma coletânea de estudos, o livro se configura como espaço de diálogo interdisciplinar, onde passado e presente se entrelaçam em análises que iluminam tradições, identidades e símbolos de longa duração. Ao conjugar rigor acadêmico e diversidade temática, esta obra afirma a vitalidade dos estudos medievais no Brasil e convida o leitor a partilhar da riqueza de perspectivas que animam este campo de pesquisa.



Tempestiva



Relicário
Rede de Pesquisa