



PARA ALÉM DO OCIDENTE CRISTÃO

Outras Idades Médias?

PARA ALÉM DO OCIDENTE CRISTÃO

Outras Idades Médias?

Bruno Uchoa Borgongino

ORGANIZADOR



RECIFE
2023

Universidade Federal de Pernambuco

Reitor: Alfredo Macedo Gomes

Vice-Reitor: Moacyr Cunha de Araújo Filho

EDITORA ASSOCIADA À



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Editora UFPE

Diretor: Junot Cornélio Matos

Vice-Diretor: Diogo Cesar Fernandes

Editor: Artur Almeida de Ataíde

Conselho Editorial (Coned)

Alex Sandro Gomes

Carlos Newton Júnior

Eleta de Carvalho Freire

Margarida de Castro Antunes

Marília de Azambuja Machel

Editoração

Revisão de texto: Pedro Henrique de Oliveira Simões

Projeto gráfico: Adele Pereira

Diagramação: Caio César Abreu Pessoa de Albuquerque

Imagem da capa: Pintura extraída da obra *Maqamat*, de al-Hariri. Imagem gentilmente cedida pela Biblioteca Nacional da França

Catálogo na fonte

Bibliotecária Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

P221 Para além do Ocidente cristão [recurso eletrônico] :
outras Idades Médias? / organizador : Bruno Uchoa
Borgongino. – Recife : Ed. UFPE, 2023.
(Série Ars Historica).

Vários autores.

Inclui referências bibliográficas.

ISBN 978-65-5962-171-2 (online)

1. Idade média – Historiografia. 2. Civilização medieval –
História. 3. Cristianismo – História das doutrinas – Idade Média,
600-1500. I. Borgongino, Bruno Uchoa (Org.). II. Título da série.

940.I CDD (23.ED.)

UFPE (BC2023-015)

Esta obra está licenciada sob uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.



Série *Ars Historica*

A Série *Ars Historica* foi concebida com o intuito de promover uma mais ampla divulgação da produção científica na área da História junto à sociedade, ao disponibilizar para estudantes, professores e pesquisadores obras de consistente valor acadêmico, resultado de recentes pesquisas realizadas no campo historiográfico, e textos clássicos já esgotados repropostos em edições revisadas e atualizadas. Todos os volumes da Série são produzidos em formato digital e disponibilizados gratuitamente.

Marília de Azambuja Ribeiro Machel

Diretora da Série *Ars Historica*

Obras publicadas

O desconforto da governabilidade

Rômulo Luiz Xavier do Nascimento

Os Escravos do Santo

Robson Pedrosa Costa

Tratos & mofatras

George F. Cabral de Souza

Política e sociedade no Brasil oitocentista

Cristiano Luís Christillino

Movimentos sociais negros em Pernambuco

Ivaldo Marciano de França Lima

Isabel Cristina Martins Guillen

A lenda do ouro verde

Regina Beatriz Guimarães Neto

Entre sobrados e mucambos

Wellington Barbosa da Silva

Arquitetura espacial da plantation açucareira no Nordeste do Brasil

José Marcelo Marques Ferreira Filho

Cultura letrada no espaço euro-atlântico

Luís Filipe Silvério Lima

Marília de Azambuja Ribeiro Machel

A narrativa como combate

Kleber Clementino

Fora do(s) eixo(s)

Flávio Weinstein Teixeira

Paulo Marcondes Ferreira Soares

Saúde e Sociedade no Brasil

Carlos Miranda

Serioja Mariano

A palavra e a imagem

Luísa Ximenes Santos

Historiografia:

Rastros e vestígios documentais de trabalhadoras e trabalhadores

Antonio Torres Montenegro

Karlene Sayanne Ferreira Araújo

Sumário

INTRODUÇÃO

Houve outras Idades Médias para além do Ocidente cristão? 10

Bruno Uchoa Borgogino

PARTE I

O OCIDENTE E SEUS OUTROS, OS OUTROS NO OCIDENTE

CAPÍTULO I

**Adelardo de Bath (c. 1080-1152) e a busca pela terra estrangeira:
um estudo de caso para rever conceitos e apontar novas
possibilidades explicativas acerca do Renascimento do (longo)
século XII 18**

Carlile Lanzieri Júnior

CAPÍTULO II

Judeus em Al-Andalus: uma outra Idade Média 54

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo

CAPÍTULO III

**A quem pertence Al-Andalus? Reflexões sobre as historiografias
árabe e europeia 78**

Celia Daniele Moreira de Souza

CAPÍTULO IV

O Emirado da Sicília, 827-1090 96

Thomas Bonnici

PARTE II

CRISTIANISMOS PARA ALÉM DO OCIDENTE

CAPÍTULO V

**Monasticismo cristão dos séculos III e IV: do eremitismo
ao cenobitismo 120**

Juliana Salgado Raffaeli

CAPÍTULO VI

**A cultura político-religiosa nestoriana no Império Romano
do Oriente (século v d.C.) 142**

Daniel de Figueiredo

CAPÍTULO VII

**O Kniaz e/contra a Tsrky: relações de força entre o poder laico
e a Igreja na Rus kievana (séculos XI e XII) 160**

Leandro César Santana Neves

CAPÍTULO VIII

A guerra e a sociedade bizantina entre os séculos IX e XIII 186

João Vicente de Medeiros Publio Dias

CAPÍTULO IX

**A construção de uma identidade cristã única na Etiópia Cristã:
o papel do duplo sabbath (século xv) 209**

Vitor Borges da Cunha

PARTE III

AINDA MAIS ALÉM DO OCIDENTE CRISTÃO

CAPÍTULO X

Uma introdução ao sufismo 231

Alinde Gadelha Kühner

CAPÍTULO XI

O período Kofun do Japão: periodizações e debates 245

Larissa Bianca Nogueira Redditt

CAPÍTULO XII

Diversidade religiosa na Dinastia Tang: experiências e problemas 261

André Bueno

CAPÍTULO XIII

**O Império das Águas: origens e ascensão do Império Khmer
no Sudeste Asiático 285**

Emiliano Unzer

CAPÍTULO XIV

**A águia de pedra e o rinoceronte de ouro: história, cultura e
arqueologia das sociedades do sudeste africano (séculos VI-XVI) 302**

Otávio Luiz Vieira Pinto

Autoras e autores 324

Créditos das figuras 329

Introdução

Houve outras Idades Médias para além do Ocidente cristão?

Há cerca de quinze anos, quando comecei minha trajetória em História Medieval, o debate no Brasil sobre o longo período entre os séculos v e xv era quase exclusivamente centrado no dito ‘Ocidente’. Nos congressos e periódicos específicos da área, a maior parte dos trabalhos eram dedicados principalmente à Península Ibérica e à França, tendo ainda importância a Inglaterra e a Península Itálica. A documentação analisada era majoritariamente cristã, raramente judaica e excepcionalmente muçulmana. Na maior parte das vezes, o não-cristão era abordado apenas como objeto do discurso ‘cristão ocidental’.

Tal cenário se devia às próprias especificidades de como os Estudos Medievais se constituíram no Brasil. Por décadas, as pesquisas eram esparsas e de iniciativa individual, sem que decorressem no estabelecimento de centros de formação. Inclusive, considerava-se uma historiografia medievalista inviável ou descabida em nosso país. As afirmativas de Maria Yedda Leite Linhares na apresentação do livro *O modo de produção feudal*, publicado em 1979, são paradigmáticas da percepção da História Medieval em território nacional: a inexistência de arquivos, problemáticas pertinentes ou mesmo

um passado medieval no Brasil impossibilitariam que surgissem medievalistas nas universidades brasileiras (LINHARES, 1979, p. 11). Contrariando estas expectativas então vigentes, a partir dos anos 1990, os Estudos Medievais expandiram-se em solo brasileiro, fenômeno propiciado por políticas públicas voltadas à pesquisa científica e às universidades públicas. Como resultado, ocorreram a proliferação de grupos de pesquisa sobre Idade Média pelo país, a fundação da Associação Brasileira de Estudos Medievais (Abrem) em 1996 e a contratação de medievistas como docentes universitários mediante concursos públicos.

Portanto, a disponibilização, por parte do Estado, de recursos e de amparo institucional possibilitou a consolidação do campo e a formação de especialistas qualificados. Todavia, como bem frisou Almeida, o crescimento dos Estudos Medievais não adveio de uma resposta às demandas específicas da História (ALMEIDA, 2013, p. 8). Pela ausência de uma tradição acadêmica brasileira sólida e de um debate prévio sobre a legitimidade de seu ensino e pesquisa, a Idade Média prosseguiu aos olhos de muitos colegas de outras áreas como recorte alheio aos nossos interesses historiográficos. A publicação da primeira versão da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) em 2016, em que não constavam conteúdos referentes à Antiguidade e ao Medievo na disciplina História, levou muitos colegas de outras áreas a explicitarem o que pensavam: em concordância com o documento, posicionaram-se pela retirada da Idade Média dos currículos escolares!

A despeito dos méritos da produção acadêmica nacional sobre a Idade Média nos últimos vinte anos, a legitimidade de Estudos Medievais realizados no Brasil permanecia em suspeição – para a consternação dos medievistas, que se aliaram aos antiquistas para responderem aos seus detratores. Na época, atento à controvérsia, chamava-me a atenção um dos argumentos dos que se opunham à permanência da História Medieval no Ensino Básico: o de que a

área seria eurocêntrica. Como era possível um campo em que se poderia estudar os árabes, os mongóis, os etíopes e tantos outros grupos humanos afro-asiáticos ser eurocêntrico? O argumento só não era de todo infundado, no fim das contas, pois eram raros os trabalhos sobre qualquer região que não fosse da Europa. Se na França, referência para nós em medievística, o estudo da Idade Média já estava sob críticas (MORSEL, 2007), poderiam os Estudos Medievais no Brasil escaparem da contestação?

Outro acontecimento recente, ainda mais preocupante, impactou o campo: a ascensão global de grupos de extrema-direita que legitimavam seus pleitos xenofóbicos e de superioridade racial remontando a um suposto Medievalo branco, cristão e viril. Os embates violentos em Charlottesville em 2017 se constituíram no principal ponto de virada na tomada de consciência pelos especialistas de que a área estava a ser apropriada pelos supremacistas. Até no Brasil, onde movimentos análogos ascendem, há a tendência de adoção política de símbolos que remontariam à Idade Média, como o mote cruzadístico *Deus Vult* e a adoção da estética templária. Respostas contundentes ao fenômeno ocorreram tanto entre os especialistas de língua inglesa (BLAKE, 2020; ELLIOTT, 2020; KAUFMAN; SURTEVANT, 2020; LOMUTO, 2016) quanto entre os medievistas brasileiros (PACHÁ, 2019; LANZIERI JÚNIOR, 2021).

Parcela significativa dos jovens medievistas atuais buscam alternativas aos paradigmas constitutivos da área, em atenção às demandas externas à própria universidade, oriundas principalmente das escolas e dos movimentos políticos. Ante as inquietações ocasionadas pela conjuntura vigente, os medievistas vêm apresentando diversos caminhos novos e viáveis. Atenho-me a dois. No âmbito historiográfico, observa-se uma avaliação mais crítica de obras que outrora foram canônicas em nossa produção, a saber, as de autores franceses dos *Annales* como Jacques Le Goff e Georges Duby. Embora não tenham sido descartados, esses trabalhos soam como

se não respondessem mais aos problemas agora levantados, uma vez se centrariam demasiadamente numa região específica do que hoje é a França. Outra resposta consiste na aproximação com novas perspectivas teóricas, principalmente de campos como os Estudos Pós-Coloniais e de abordagens como a História Global.

Nesse mesmo contexto, surgem questionamentos quanto ao conceito de Idade Média entre os próprios medievistas. Primeiramente, quanto a sua extensão espaçotemporal: afinal, até quando podemos falar de Idade Média? E para quais regiões? Seria legítimo dizer que houve um *medievo* africano, asiático ou de qualquer lugar fora da Europa centro-ocidental? Outra ordem de indagações que paira atualmente entre os medievistas diz respeito à pertinência da própria ideia de que houve um período, mesmo no dito Ocidente, de cerca de mil anos que poderíamos designar como ‘*medieval*’. Em síntese: há dúvidas de que ainda seja possível dizer que houve uma Idade Média, onde e quando quer que seja.

O cerne do debate em torno à periodização tradicional entre os medievistas consiste no viés eurocêntrico com que foi delimitado. As balizas temporais a partir das quais se estabeleceu a Idade Média estão compreendidas entre datas tidas como pontos de virada numa narrativa histórica que tem o dito Ocidente como protagonista. Por um lado, a linha cronológica do *medievo* teria início com o Édito de Milão (313), a queda de Roma (476) ou talvez a ocupação muçulmana na Península Ibérica (711). Por outro, se encerraria com fenômenos como o Renascimento, as navegações ibéricas, a Reforma Protestante, dentre outras tantas opções – todas europeias.

Foi em 2020, por ocasião de um evento que organizei virtualmente em função das medidas restritivas impostas pela pandemia de Covid-19, que empreguei pela primeira vez a ideia de *outros medievos*. Num momento inicial, a proposta era somente promover um evento de cinco dias, com uma palestra a cada dia, cujo

recorte não estivesse enquadrado no que se convencionou chamar de *Ocidente cristão*. Designado *Para além do Ocidente cristão: outras Idades Médias?*, o evento anunciava já em seu título uma provocativa interrogação. Se hoje já não há plena certeza de que houve uma Idade Média ocidental e cristã, quem dirá outras além dessa! Minha intenção era que a ambiguidade posta pela pontuação no subtítulo assinalasse tanto a existência de fenômenos históricos normalmente negligenciados pela medievalista, quanto as incertezas que envolvem a própria identidade da área, que é, afinal, o estudo da Idade Média.

Estima-se que, naquela semana, o canal do YouTube que transmitia as atividades foi acompanhado por aproximadamente quatrocentas pessoas.¹ O alcance revelava um interesse do público em geral em relação ao tema. Tal saldo positivo motivou-me a duas outras iniciativas: a criação do Laboratório de Estudos de Outros Medievos (LEOM), grupo de estudos registrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq; e a organização de uma coletânea de textos que culminou na publicação deste livro.

O propósito do presente volume é ampliar o debate a respeito daquilo que venho denominando como *outros medievos*, ou seja, o estudo de espaços, sujeitos e processos secundarizados ou invisibilizados pela noção tradicional de ‘Ocidente cristão medieval’, mas que eram coetâneos aos ‘cristãos ocidentais’. Não consiste, nesse sentido, numa tentativa de estender o medieval para nele enquadrar o não-ocidental e o não-cristão, pois tal operação seria de evidente eurocentrismo; o esforço intelectual é o de ressignificar criticamente uma área institucionalmente consolidada, abrindo-a ao diálogo com outras sem a mesma inserção. Os catorze textos reunidos neste

1 Não há como realizar uma aferição precisa. A estimativa foi realizada a partir do preenchimento dos formulários de presença e do número de visualizações registradas na época.

livro, escritos por pesquisadoras e pesquisadores de diversas especialidades, representam a diversidade de investigações possíveis nessa abordagem. O material se encontra dividido em três partes.

A primeira parte, intitulada *O Ocidente e seus Outros, os Outros no Ocidente*, reúne textos que abordam as relações do tradicionalmente denominado ‘Ocidente cristão’ com grupos e sociedades com os quais conviveu e se relacionou. Nesse bloco inicial, constam contribuições de Carlile Lanzieri Júnior, Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo, Celia Daniele Moreira de Souza e Thomas Bonnici.

Na sequência, há a segunda parte, designada *Cristianismos para além do Ocidente*. Os trabalhos de Juliana Salgado Rafaelli, Daniel de Figueiredo, Leandro César Santana Neves, João Vicente de Medeiros Publio Dias e Vitor Borges da Cunha, que integram a seção, versam sobre experiências cristãs em locais não-ocidentais.

Por fim, a terceira parte tem por título *Ainda mais além do Ocidente cristão* e reúne textos de Alinde Gadelha Kühner, Larissa Bianca Nogueira Redditt, André Bueno, Emiliano Unzer e Otávio Luiz Pereira Pinto. Em todos são explorados recortes espaciais mais distanciados em relação ao ‘Ocidente cristão’ – inclusive, onde a própria aplicabilidade da noção de Idade Média torna-se controversa.

Bruno Uchoa Borgongino

Referências

ALMEIDA, Néri de Barros. A História Medieval no Brasil. *Revista Signum*, v. 14, n. 1, p. 1-16, 2013.

BLAKE, Thomas. Getting medieval post-Charlottesville: medievalism and the alt-right. In: VALENCIA-GARCÍA, Louie Dean. *Far-right*

revisionism and the end of history. Alt/histories. London, New York: Routledge, 2020. p. 179-198.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. 1ª versão. Brasília: MEC, 2016.

ELLIOTT, Andrew B. R. A vile love affair: right wing nationalism and the Middle Ages. *The public medievalist*. Disponível em: <https://www.publicmedievalist.com/vile-love-affair>. Acesso em: 10 jan. 2021.

KAUFMAN, Amy S.; SURTEVANT, Paul B. *The devil's historians: how modern extremists abuse the medieval*. Toronto: University of Toronto, 2020.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. *Cavaleiros de cola, papel e plástico: sobre os usos do passado medieval na contemporaneidade*. Campinas: D7, 2021.

LINHARES, Maria Yeda Leite. Apresentação. In: PINSKY, Jaime, *O modo de produção feudal*. São Paulo: Brasiliense, 1979. p. 11-14.

LOMUTO, Sierra. White nationalism and the ethics of Medieval Studies. *In the Middle: peace love & the middle ages*. 5 dez. 2016. Disponível em: <https://www.inthemedievalmiddle.com/2016/12/white-nationalism-and-ethics-of.html>. Acesso em 10 jan. 2021.

MORSEL, Joseph. *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat...* Paris: LAMOP-Paris I, 2007.

PACHÁ, Paulo. Why the Brazilian far right loves the European middle ages. *Pacific Standard*, 12 mar. 2019. Disponível em: <https://psmag.com/ideas/why-the-brazilian-far-right-is-obsessed-with-the-crusades>. Acesso em 10 jan. 2021.

PARTE I

O Ocidente e seus Outros, os Outros no Ocidente

CAPÍTULO I

Adelardo de Bath (c. 1080-1152) e a busca pela terra estrangeira: um estudo de caso para rever conceitos e apontar novas possibilidades explicativas acerca do Renascimento do (longo) século XII

Carlile Lanzieri Júnior

Do renascimento aos renascimentos

Os defensores da visão obscurantista da Idade Média surpreender-se-ão ao constatar que uma expressão amplamente consagrada pela tradição historiográfica evoca um renascimento em pleno coração dos séculos mais sombrios das trevas medievais. Mas, como já se disse, a Idade Média é um longo rosário de ‘renascimentos’ [...] (BASCHET, 2006, p. 69).

O extrato precedente é de um dos capítulos do conhecidíssimo *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*, manual de História Medieval escrito por Jérôme Baschet e lançado na primeira década deste século. Baschet referia-se ao renascimento carolíngio ocorrido entre os séculos VIII e IX, um renascimento marcado pela retomada dos estudos clássicos capitaneado por religiosos a atuar na corte de Carlos Magno (742-814) com o objetivo de estabelecer uma administração eficaz pelo desenvolvimento de uma cultura cristã letrada (cf. FAVIER, 2004, p. 393-465).

Por um longo período, as contribuições culturais advindas do monaquismo dos séculos IX, X e XI que se fizeram na esteira da iniciativa carolíngia foram negligenciadas por uma parcela significativa da historiografia (RUBENSTEIN, VAUGHN, 2006, p. 1). A ganhar corpo especialmente na segunda metade do século XX, boa parte desta descreveu os monges como símbolos de um mundo ainda rural e dominado por uma religião de caráter meramente contemplativo e afeita a questões comportamentais, não muito mais que isso. Na maioria das narrativas então vigentes, eles se tornaram a antítese do pensamento racional e laico fomentado pelo desenvolvimento urbano e econômico iniciado no alvorecer do século XII (RUST, 2011, p. 59). Por décadas, essas certezas alimentaram uma visão evolutiva dessa história, como se o que veio na sequência fosse anunciado pela crise generalizada e desaparecimento em bloco do que existiu antes.¹

De um modo geral, a referida historiografia mostrou-se pouco atenta ao legado deixado pelos monges para a formação do pensamento ocidental nos séculos finais da Idade Média.² Quando muito,

-
- 1 Há centenas, talvez milhares, de teses, dissertações, livros, capítulos de livros e artigos que reforçam esse coro. Aqui, optamos por destacar aqueles há mais tempo citados pelos medievalistas, sobretudo brasileiros. O primeiro é Christopher Brooke, que nas primeiras páginas do seu *O renascimento do século XII* (1972) parte dos enfrentamentos de Pedro Abelardo para definir sua tese; o segundo é Jacques Le Goff, que em seu *Os intelectuais* (1995) definiu a abordagem que predominou. Na esteira de Le Goff, citamos Mariateresa Fumagalli Beonio Brochieri, que no capítulo *O intelectual* (1989, p. 125-141), em coletânea organizada pelo medievalista francês, seguiu as principais premissas legoffianas e, através de categorias fechadas, pôs o monaquismo em segundo plano na cena cultural do século XII.
 - 2 'Escolas das catedrais e as incipientes universidades receberam muito mais atenção dos medievalistas que o período precedente da aprendizagem monástica. Pensadores como Santo Anselmo e seu professor Lanfranc são mais conhecidos por sua piedade e teologia que por seus trabalhos como professores. Embora as escolas monásticas e seu ensino fossem reconhecidos, alguns estudiosos têm parado para perguntar o que era ensinado lá, como e por quem era ensinado, e que impacto esse ensino teve para a Europa durante o resto da Idade Média'

salvo honrosas exceções (cf. SOUTHERN, 1966; CHIBNALL, 1984; LECLERCQ, 1961), os monges e suas práticas pedagógicas formaram um mero contraponto (ou a fase inicial) para o desenvolvimento observado nas escolas ligadas às catedrais urbanas e, sobretudo, nas futuras universidades. Com laivos anticlericais e olhos voltados quase que exclusivamente para a cultura letrada a trazer a modernidade para dentro dos limites do medievo (CLANCHY, 1993; STECKEL, 2019, p. 69-71), os artífices dessas verdades agiram como se a cada época e lugar maneiras únicas de aprender e ensinar fossem então permitidas e respeitadas. Nessas construções analíticas com certezas previamente definidas, um tipo de saber vingou, ao passo que o outro definiu até sair de cena.³

Pela percepção dos medievais, a cultura das letras tal como a conhecemos estava muito distante de ser a forma de conhecimento predominante, ou mesmo única. Ao lado da *scientia* existia a *sapientia* (MULDER-BAKKER, 2005, p. 38-39). Deste modo, uma pessoa considerada sábia não necessariamente adquiria sua formação nos livros e nas aulas com renomados mestres, mas com a própria vida e uma intensa experiência cristã.⁴ Ademais, os testemunhos indicam

(RUBENSTEIN, VAUGHN, 2006, p. 1. Tradução nossa). Por se tratar de uma publicação coletiva (além dos dois editores, nove pesquisadores ofereceram seus préstimos à obra), *Teaching and learning in northern Europe* apresenta ao leitor uma visão geral e introdutória acerca das últimas tendências historiográficas para análise da importância do monaquismo na construção do edifício intelectual do medievo. Porém, como aqui será evidenciado, ainda que de forma involuntária, a verve eurocêntrica de tal obra deve ser exposta. Isso não tira o mérito de tal empreitada necessária e instigante, mas levantar essa questão é fundamental.

- 3 Neste ponto, as assertivas de Mia Münster-Swendsen (2006, p. 310) são essenciais: 'Ainda que estimasse a textualidade, a cultura escolástica do alto medievo se baseava nos encontros face a face e diretos, na transmissão oral do conhecimento. De fato, as práticas culturais diárias dos escolásticos, para quem os textos eram essenciais, ainda eram primariamente orais. Assim, o que existe na forma textual são apenas fragmentos e vislumbres dessa cultura de presença'.
- 4 Santa Mônica e São Francisco de Assis são dois exemplos de pessoas sábias de acordo com a percepção dos homens do período medieval. Não eram letrados

que os mestres monásticos receberam a devida reverência por parte dos pósteros, e muito da pedagogia que fomentaram se manteve em uso nos séculos subsequentes (MÜNSTER-SWENDSEN, 2006). Um dos temas clássicos sustentado por essa produção foi o chamado ‘Renascimento do Século XII’. Moldado pelas mãos dos historiadores das primeiras décadas do século passado, com destaque para Charles Homer Haskins (1927), que fincou em solo acadêmico o marco de abertura desse debate (BURNETT, 2013, p. 365), esse termo trazia em si a louvável tentativa de resgatar a Idade Média da obscuridade criada pela ação das penas tantas vezes detratadas dos latinistas e iluministas dos séculos XV, XVI, XVII e XVIII. Como resultado, foram estendidas para o medievo central a retomada do humanismo ocidental. Todavia, sobre a mesa de prestigiados medievalistas do século XX, essa renovação analítica assumiu as feições quase herméticas de uma ‘luta de classes’ em que um passado de estagnação foi deposto e substituído pelo desenvolvimento representado pelo mundo laico e urbano, o mundo das cidades, dos mercadores, dos frades mendicantes e dos intelectuais.⁵ Como afirmou Charles Burnett (2013, p. 366), um sentimento de mudança e transformação certamente estava no ar, e há indícios diversos que dão conta disso, mas este sentimento deve ser compreendido com a devida cautela.

Provavelmente, uma das pérolas mais reluzentes dessa historiografia formou-se pelo acúmulo dos sedimentos produzidos pela

de notória capacidade de expressão ou grandes teólogos de larga produção, porém, souberam compreender e viver de acordo com a ética cristã.

- 5 Jacques Le Goff (2005a, p. 68-73; 2005, p. 119; 1995, p. 20-21) foi um dos responsáveis por praticamente sacralizar a tese de que as cidades e o comércio representaram uma nova era no medievo. Outro autor que se encaixou nesta vertente interpretativa foi Lester K. Little (1978), com destaque para o capítulo 12, *Urban religious life*, no qual o autor claramente demonstra que o fim do domínio monástico sobre a religião e a espiritualidade e o conseqüente desenvolvimento urbano deram novos rumos ao ocidente medieval), cujas influências incluem o próprio Le Goff, assim como o sociólogo Max Weber (1864-1920) e o médico Sigmund Freud (1856-1939).

famosa disputa entre o abade Bernardo de Claraval (1090-1153) e o mestre Pedro Abelardo (1079-1142). O primeiro foi descrito com as cores turvas de um passado monástico decadente, feudal; o segundo foi laureado como um dos pioneiros da modernidade e da razão, um jovem revolucionário do meio urbano que caminhava à frente de seu tempo (COSTA, 2010, p. 67-78). Os testemunhos de época novamente demonstram que essa interpretação de explícita ruptura, no mínimo, foi apressada (LANZIERI JÚNIOR, 2012). Na contramão de supostos conflitos e críticas abertas, as trocas de livros, mestres e informações existiram e com alguma constância. Os próprios personagens ligados ao meio urbano reverenciaram os mestres do passado cristão, muitos deles, de origem monástica.⁶ A partir do cotejo dos documentos de época e do diálogo com a historiografia mais recente relacionada ao tema, uma das hipóteses que defendemos é a de que as diversas similitudes entre esses universos se tornam cada vez mais perceptíveis à medida que nos aproximamos das práticas pedagógicas vigentes no recorte temporal em questão.⁷ Práticas socialmente compartilhadas, que se espalharam indiscriminadamente entre mosteiros e catedrais e forjaram gerações de novos mestres que formaram gerações de outros novos discípulos.⁸ Assim, ao fazer o caminho contrário do usual, do intelectual com

6 'Professores se movimentavam entre a catedral e o claustro; livros eram transportados para ambos os lados, e a discussão era constante. Se em última análise clérigos e monges adaptaram seus estudos para diferentes fins, basearam-se em tradições comuns e reconheceram que tinham muito a aprender um com o outro' (CHIBNALL, 1984, p. 99). cf. também GIRAUD, 2020, p. 11 e LECLERCQ, 1961, p. 195.

7 Um interessante mapeamento dessas práticas que fundamentaram o sistema educacional medieval que precedeu o surgimento das universidades pode ser encontrado em MÜNSTER-SWENDSEN, 2006, p. 306-342.

8 Na parte final de um dos capítulos da coletânea *A companion to the twelfth century schools*, Irene Caiazza lançou uma questão importante com a qual pretendemos trabalhar de forma mais detida em momento oportuno: 'Sem dúvida, a Europa do norte, especialmente a França, parece melhor representada por mestres e

uma identidade pronta para o discípulo em suas diversas fases da vida e práticas necessárias à sua formação (ENGEN, 2004, p. 15), e investigar alguns dos pilares educacionais medievais, percebemos que boa parte dos métodos utilizados (tais como castigos, exercícios contínuos referentes à compreensão das artes liberais, leituras, debates e valorização da ética e das tradições) eram assaz semelhantes, quando não os mesmos.⁹ Ademais, pelo menos em parte, a inspiração para a aplicação desses métodos também se originava em fontes da cultura greco-romana, o que de fato estreita ainda mais as relações entre os mestres monásticos e os das catedrais urbanas.

Se a historiografia (não toda ela, mas pelo menos uma parte significativa dela) apressou-se em agrupar os monges sob rótulos arcaicos e de recusa do que era novo, os testemunhos de então nos oferecem uma outra via interpretativa, menos esquemática e genealógica. Assim, ao superar as certezas que se aninharam na retórica historiográfica que ora criticamos, percebemos nas palavras deixadas por nossos protagonistas medievais muito mais trocas e inspiração do que a simples ruptura definida pela ação posterior dos historiadores. Em definitivo, pelo olhar de então, o monaquismo e seu universo não formaram o Antigo Regime cujos canhões dos revolucionários das escolas urbanas e futuras universidades deveriam derrubar. Com isso, o século XII parece ter sido de fato longo, muito longo... (JAEGER, 2020).

De acordo com que foi apresentado nos primeiros parágrafos, o referido século XII com o seu respectivo renascimento foi descrito

manuscritos, por causa do estudo sistemático e catalogação de manuscritos desde o século XIX' (CAIAZZO, 2019, p. 202).

- 9 Neste ponto, com uma pequena variação, nós nos apropriamos de uma afirmação de Marcelo Cândido da Silva (2020, p. 12) acerca da necessidade de se repensar lógicas espaciais a partir de uma abordagem global: 'Finalmente, mostra-se a complexidade das identidades, eliminando-se a substancialização e a essencialidade, para se pensar em termos de identidades mistas, com características compartilhadas com várias identidades'.

por uma parcela não desprezível da historiografia que se fez ao longo da segunda metade do século xx como um ponto de virada na história da ‘civilização do ocidente medieval’. O incremento da existência urbana, decorrente da revitalização econômica aliado ao crescente gosto pela cultura greco-romana, fomentou uma nova percepção de mundo que indicava a caminhada dos homens de saber da Idade Média na direção do humanismo e da razão que gradualmente passaram a vigorar na sequência. Personagens tais como Pedro Abelardo, mas também Teodorico de Chartres (1100-1150), Bernardo de Chartres (†1160), Otto de Freising (1114-1158), João de Salisbury (c.1120-1180), Gilberto de La Porré (1076-1154) e Hugo de São Vítor (1096-1141), entre tantos outros exemplos possíveis, estavam entre os precursores desta virada que desaguaria no surgimento das primeiras universidades já no alvorecer do século XIII. Um dos produtos desse rápido e inédito processo foi o surgimento de um tipo singular de homem dedicado à transmissão profissional do saber em troca de algum retorno financeiro (ou algum outro tipo de fomento material, como casa, comida, roupas e materiais para estudo): o intelectual. Diferente dos monges e dos demais membros da Igreja consagrados às orações e à piedade e supostamente alheios à razão e ao econômico, esse personagem absolutamente novo exalava os ares da mudança em curso e/ou apontava os caminhos para que esta se fizesse. Fruto de análises que consideramos um tanto quanto apressadas e contaminadas por teleologismos (vez ou outra, inconscientes, é verdade), consideramos que essa antiga interpretação deve ser confrontada com os testemunhos de época. Ainda que o termo possa ser mantido em seu uso historiográfico original (a profissionalização dos mestres das escolas urbanas no início do século XII que se tornaram representantes de uma categoria), assim como também as suas variações posteriores (‘homens de saber’) (GIRAUD, 2010), ele e os personagens que lhe serviram de respaldo

merecem ser submetidos a novas abordagens que se mostrem no mínimo menos herméticas e verticais.

Sem dúvida, um dos representantes mais recentes dessa historiografia é C. Stephen Jaeger (1994). Em livro publicado em 1994, Jaeger levou adiante a tese de Jacques Le Goff e agrupou em campos diferentes monges e intelectuais. Enquanto os primeiros eram os símbolos da ‘aprendizagem antiga’ (*old learning*), os últimos foram organizados sob o rótulo da ‘aprendizagem nova’ (*new learning*). Na acepção de Jaeger, ainda que não tão compartimentada como a do medievalista francês e seus seguidores, o ponto central que os dividia era a autoridade. Se na pessoa e no carisma dos mestres monásticos residiam a essência dos saberes e as boas maneiras transmitidas aos discípulos, aos novos intelectuais, afeitos a uma incipiente cultura letrada humanista e a receber algum pagamento pelos serviços prestados, era permitido debater e criticar essa autoridade que migrava das pessoas para os textos. Não por acaso o referido autor igualmente tomou as histórias dos enfrentamentos de Pedro Abelardo como o ponto de ebulição da renovação que definiu. Ainda de acordo com Jaeger (1994, p. 229-233), para Abelardo, importavam os escritos e a capacidade de debatê-los, não quem os portava ou um dia os leu. Embora as nossas discordâncias com C. Stephen Jaeger sejam evidentes, o fato de ele demonstrar que a ética monástica alcançou as cortes então emergentes e por lá permaneceu por muito tempo indica que pensar em rupturas não é uma unanimidade, algo absolutamente plausível ou que possa ser naturalizado nas operações historiográficas, sobretudo quando nos voltamos para a circularidade das ideias e suas possíveis adaptações ao se aninhar em outros contextos.

Já tendo como base os apontamentos oferecidos por Mia Münster-Swendsen (2006, p. 307-309), outra pesquisadora do período e que tangencia o tema aqui proposto, existem diversas fontes (poesias,

cartas, crônicas e manuais didáticos) que põem em questão esse suposto uso da autoridade por parte dos mestres monásticos. Para ela, havia outros elementos que fundamentavam as relações entre estes e os seus discípulos em mosteiros e abadias, como o amor, a amizade e a disciplina. E esses elementos costumavam acompanhar os discípulos ao longo da vida. Assim, ainda sob a ótica de Münster-Swendsen, pensar a pedagogia monástica apenas em termos de autoridade, como outrora fez C. Stephen Jaeger, seria esvaziá-la de toda a sua complexidade. Portanto, no diálogo que aqui estabelecemos, torna-se necessário pensar o renascimento do século XII como um processo orgânico profundo e capaz de englobar outros atores e de enxergar as diferenças de maneira menos conflituosa, mas como algo próprio de um mundo no qual as pessoas não agiam e muito menos pensavam fechadas em seus blocos culturais e/ou socioprofissionais distantes uns dos outros. Mas algo igualmente relevante estava a ficar de fora em nossas incursões por este momento da história medieval. Para este algo agora nos voltamos.

Nos últimos anos, com a rápida ascensão dos debates em torno da História Global (*Global History*) que cresce em diálogo com a necessidade desafiadora de se provincializar a Europa e as formas de conceber o conhecimento por ela representadas (CHAKRABARTY, 2000), tornou-se sobremaneira importante para nós uma vez mais rever a ideia de renascimento do século XII. Desta vez, não a partir de uma genealogia vertical única e de uma geografia limitadora pronta logo na partida como em oportunidades anteriores (LANZIERI JÚNIOR, 2014b), mas referenciados pelos enredamentos que cada vez menos se vergam a cartografias preexistentes e que nos permitam olhar paralelamente para outros lugares na companhia de outros personagens e de outros saberes (SUBRAHMANYAM, 2012, p. 17). Desta forma, aos poucos, a linguagem de rede com os seus vários pontos nodais se mostra basilar para a nossa proposta. Linguagem esta que se ergue em substituição a uma antiga

lógica espacial outrora útil, mas naturalizada e cujos limites se tornam cada vez mais evidentes e empobrecedores (BORGOLTE, 2017, p. 83-84; CONRAD, 2016, p. 2). Ao pensar em rede (ou em redes) e na miríade de conexões sociológicas e culturais nela dispostas, outros renascimentos em outros lugares até então pouco usuais com outros personagens e a defesa da existência de outros saberes a enxergar o passado e o futuro também vem à tona (GOODY, 2011). Como um dos referidos pontos nodais desta rede, mas não único ou o mais importante, o renascimento do século XII e as pessoas que o fizeram existir certamente foram impactados pelo que aconteceu nesses outros lugares com os seus personagens e juntamente com os seus saberes e percepções de mundo. Se o papel dos tradutores do árabe para o latim foi imprescindível e exaltado pela historiografia ao longo de décadas, esse material não teria existido se algo igualmente importante não tivesse acontecido (ou ainda estivesse a acontecer) para muito além.¹⁰ Assim, os fios tão diversos que chamam a nossa atenção e que compõem essa paisagem se justapõem. E estes novamente ganham vida, sempre a apontar para vários lugares pelos quais passaram esses vários saberes e personagens, dentro e fora da Europa.

Portanto, ao pensar desta maneira descentrada e tomar os renascimentos como épocas de tradução e fases de trocas culturais, nós nos permitimos também trazer para o centro do debate aquilo que Alain de Libera certa vez definiu como a ‘herança esquecida’ (LIBERA, 1999, p. 97-98). Para Libera, esta herança trazia estampada em seu corpo os resultados de uma abertura do ocidente para o exterior onde muita coisa também estava se passando. Ademais, ainda que com suas origens múltiplas, uma herança esquecida porque

10 Ao questionar a ideia de renascimentos eminentemente europeias, com destaque para a italiana a partir do século XV, o antropólogo Jack Goody (1919-2015), autor que nos referencia, propôs a existência de renascimentos na China, na Índia no islã e entre os judeus.

não raras vezes as ideologias que se imiscuíram no saber histórico operaram na lógica dos silenciamentos e da exclusão ou adaptação conceitual (TROUILLOT, 1995). Todavia, acreditamos que pensar a inquestionável influência árabe-islâmica apenas em termos de herança e/ou apropriação soa um tanto quanto limitado, uma vez que a noção de um centro único catalisador das ideias permanece praticamente intocada. É preciso avançar.

Em um artigo que em determinado momento nos faz pensar acerca dos limites do uso do conceito intelectual para o medievo, algo tão caro para os que seguiram o norte apontado por Jacques Le Goff em meados do século anterior, e em outro no qual buscou mapear as principais traduções feitas por mestres cristãos do árabe para o latim, o citado Cédric Giraud (2010) anunciou uma necessária 'geografia dos intelectuais'. Ao assim fazer, Giraud ampliou as possibilidades desta geografia para além da França, tocando na Itália e na Espanha, uma abertura interessante, melhor, imprescindível. Contudo, ele parou por aí a deixar nas entrelinhas sua verve ainda eurocentrada – algo que se repete em texto escrito pelo próprio Cédric Giraud em parceria com Constant Mews, no qual a movimentação de estudantes é mencionada ('viajar para estudar'), porém, de forma discreta e dentro dos recortes comumente tratados (GIRAUD; MEWS, 2019, p. 34). Bem, uma vez que a porta foi aberta, só nos restou entrar, algo que faremos já nas páginas subsequentes na companhia de um personagem específico. A postura um tanto quanto tímida e localizada de Cédric Giraud manifesta em pelo menos duas oportunidades parece ser a mesma de Charles Burnett, pesquisador para o qual o século XII testemunhou o despontar de uma linguagem escolar com características comuns que se formou de Stavanger, na Noruega, a Palermo, no sul da Itália, de Lisboa, em Portugal, à Edessa (hoje, Şanlıurfa), no sudeste da atual Turquia (BURNETT, 2013, p. 367), mas que certamente foi além em termos espaciais e temporais. Burnett indica as influências árabes tendo

uma vez mais como referência as obras traduzidas pelos cristãos e os debates por eles absorvidos e ampliados. Porém, assim como fez Cédric Giraud, ele não as trouxe para o centro, não lhes deu o devido protagonismo; por fim, não as viu conectadas. Na verdade, Burnett as encaixou como um elemento secundário em sua argumentação, uma herança ou uma mera inspiração.

Com efeito, a abordagem global que trazemos a lume nos permite um olhar diverso, não genealógico e muito menos internalista, algo que infelizmente se fez pouco presente nas narrativas dos pesquisadores até aqui elencados. Um olhar diverso que busca não se satisfazer com os marcos fronteiriços naturalizados pelos séculos XIX e XX e que deseja seguir o deslocamento das pessoas e das ideias nos enredamentos que se formaram nesta ação. Portanto, ao invés de se basearem em territorialidades fixas, as propostas mais inovadoras nesta direção começam por colocar novas perguntas para, na sequência, seguir as pessoas, as ideias e os processos para onde quer que estes conduzam (CONRAD, 2016, p. 121). Para nós, pensar o renascimento do século XII é pensar em seus movimentos e nos movimentos daqueles que o fizeram existir, assim como nos movimentos dos que vieram antes e percorreram outros caminhos e seguiram em outras direções. E diferente de séculos anteriores, que também testemunharam a existência de uma mobilidade discente, porém, controlada por instâncias superiores dentro do clero, o século XII viu o nascer de uma renovada mobilidade iniciada e controlada pelos próprios discípulos que permitiram a fama dos mestres e dos locais de formação se espalhasse muito rapidamente (STECKEL, 2019, p. 77-78). Certamente, quem viveu esse processo não enxergou e/ou vivenciou o mundo com as delimitações que vieram bem depois.

Na esteira das assertivas propostas por Sebastian Conrad em seu manual de introdução aos estudos de História Global (*What is Global History?*), Aline Dias da Silveira (2019, p. 216-217, 219 e 221)

propôs em um artigo de publicação recente que boa parte dos historiadores, e os medievalistas em particular, ainda têm dificuldade para lidar com uma Idade Média que não seja algo exclusivamente europeu. Para Silveira, uma das pioneiras neste campo em terras brasileiras, é urgente a necessidade de que os novos estudos sobre o medievo não mais se guiem pelas ideias estanques de civilização, mas pelas ideias de transculturalidade, uma vez que não há uma cultura pura, fechada, todas são híbridas. Algo que ela própria fez na *live* intitulada *Consciência da globalidade na cronística medieval* (SILVEIRA, 2020). Ainda na ótica de Silveira, sobretudo na parte final do primeiro artigo citado, é de suma importância a compreensão do que era global no medievo, de como os próprios medievais o percebiam e o concebiam.

Caminhar nessa direção (ou nessas direções) apontada por Aline Dias da Silveira, além de nos permitir pensar o renascimento do século XII de uma maneira absolutamente diversa em relação ao que até então havíamos proposto, certamente fomos também expostos ao necessário debate de se pensar a Idade Média em termos étnicos. E ao colorir esse período da história da humanidade com as tintas de origens tão variadas, caem por terra os discursos monocromáticos dos supremacistas que desejam e lutam para ter um passado habitado por comunidades imaginadas para chamar de seu, somente seu.

Adelardo de Bath e a terra estrangeira

[...] quando eu encontrei príncipes violentos, bispos beberões, juízes mercenários, clientes sicofantas, aduladores privados, amigos invidiosos, quase todos armados de ambição, disse que nada estava mais inacessível a mim do que dar atenção a essa miserável situação. Então, aqueles disseram: 'O que acha que deve ser feito, quando não deseja participar, mas não

é capaz de se afastar dessa moral depravada?’ Nisto, eu disse: ‘Esqueça. A única medicina dos males que não pode ser rejeitada é o esquecimento. Quem portanto pondera o que odeia, do mesmo modo permite aquilo não ama’. Quando essas palavras foram trocadas, uma vez que uma parte não pequena do dia restava, tanto que havia espaço para ensinar algo, entre os outros que estavam a fazer os seus chamados, havia um sobrinho meu que, ao investigar as causas das coisas, mais implicava do que explicava. Ele me propôs apresentar algo novo dos estudos dos Árabes. Com o assentimento dos outros, empreendi o seguinte tratado que será útil à sua audiência, não sei se será aos néscios (BATH, 2006, p. 82, tradução nossa).

O extrato acima transcrito traz parte de uma conversa que o mestre Adelardo de Bath afirmou ter tido com um de seus sobrinhos, um rapaz cujo nome ele não revelou em seus escritos. Trata-se de um jovem estudante logo no início de sua procura por conhecimentos como ele próprio um dia foi. Na referida conversa, Adelardo explicou as motivações que naquele momento o fizeram escrever *Questiones naturales* (Questões naturais): confuso, o mencionado sobrinho insistiu-lhe a dizer algo acerca do que aprendeu nos anos de convívio com os árabes e com os estudos por eles desenvolvidos (*arabum studia*). Todavia, o que em um primeiro momento realmente chamou a nossa atenção nesta passagem é o tom melancólico estabelecido por Adelardo: depois de tanto rodar o mundo, depois de tanto aprender e ensinar, ele não mais tinha paciência para com os tolos, avaros e embusteiros. Ao que parece, o processo civilizatório ao qual ele foi submetido não mais o permitia ter paciência com aquilo que aqui podemos traduzir como assuntos mundanos, dentre estes, a violência, a inveja e a ambição desmedidas.

A alternativa ao caos encontrada por Adelardo de Bath foi o esquecimento. Medicina do esquecimento, medicina para a alma, uma temática frequente desde Sêneca (†65 d.C.) com a sua filosofia estoica, passando por Boécio (480-525) e Isidoro de Sevilha

(c.560-636), até chegar em homens como os citados Hugo de São Vítor e Bernardo Claraual. De forma complementar, o fato de Adelardo ter aceitado o desafio nos faz acreditar que ele projetou em seus escritos a realidade que almejava estabelecer no futuro, algo que ele não vislumbrava entre os seus no presente decepcionante que descreveu, mas que confiava ser possível edificar pela disseminação do que aprendeu, um processo civilizatório de letra e voz no qual ele confiava e apontava para um futuro melhor, do contrário, por que perder tempo tentando ensiná-lo exortando sobretudo os mais jovens? Para além dessa primeira camada de teor filosófico, esta passagem é muito semelhante ao que João de Salisbury escreveu alguns anos depois em seu *Metalogicon* (Livro II, capítulo 10): espanto e decepção ao reencontrar velhos amigos no Monte Sainte-Geneviève, em Paris, e logo perceber que haviam evoluído pouco ou nada em seus estudos. Aos olhos de João, daquela maneira eles estavam por terem permanecido no mesmo lugar, entre as mesmas pessoas e a lidar com as mesmas demandas. Em ambos os casos, o processo civilizatório de nossos personagens era desafiado pela estultice daqueles com os quais se depararam no retorno. Neste sentido, o movimento de pessoas (mestres e discípulos) em busca de saberes e a ampla circulação destes foram fatores que tornaram possível a existência de um renascimento cultural no século XII. A frivolidade dos que não se movimentaram e não se conectaram a outras redes de pessoas e saberes incomodava e indicava quão nociva poderia ser a inércia intelectual na argumentação de homens como Adelardo de Bath e João de Salisbury.

Por sua vez, Hugo de São Vítor (1096-1141) deixou escrito nas páginas de seu *Didascalicon* uma série de ensinamentos de teor exortativo. Quase todos voltados para a formação adequada de jovens estudantes. As recomendações de Hugo foram desde os momentos necessários ao ócio até a ordem das leituras e de seus respectivos conteúdos. A valorização de todas as experiências também foi uma

das marcas da pedagogia vitorina. No contexto de nossa argumentação, seu apelo ao desenraizamento salta aos olhos.¹¹ A busca pela terra estrangeira, a terra dos outros (*terra aliena*), por ele proposta seria uma forma de desapego pessoal em benefício de experiências e conhecimentos novos, experiências e conhecimentos que não seriam possíveis no convívio permanente com as mesmas pessoas e com os mesmos mestres. Para Hugo, viajar física e existencialmente era preciso. Certamente, em diálogo com a documentação até aqui consultada, estamos diante de uma das características que desde o início assumimos como uma das mais vistosas do renascimento do século XII: a movimentação de pessoas e saberes. Mas essa característica também indica o quanto este mesmo renascimento deve ser compreendido não apenas por uma abordagem temporal profunda, como outrora fizemos (LANZIERI JÚNIOR, 2014b e 2017), mas também por uma que dê conta das amplas e igualmente longas conexões territoriais que gradativamente o permitiram existir e se consolidar.

Ao escrever já no final de sua vida, João de Salisbury também evidenciou o quanto foi importante para ele passar por diferentes mestres detentores de diferentes especialidades ao longo das décadas nas quais se dedicou aos estudos (*Metalogicon*, Livro II, cap. 10).¹² De igual forma, ele muito exaltou o fato de ter vivido em diferentes lugares a ensinar e ocupar cargos políticos na hierarquia do clero e dos poderes temporais à época vigentes. Uma espécie de peregrinação que o fez viver em um permanente exílio que, de acordo com suas

11 Um certo sábio foi interrogado sobre o modo e a forma de aprender: 'Mente humilde – respondeu – ânsia de querer, vida quieta, consideração silenciosa, pobreza, terra estrangeira, isto costuma descortinar a muitas coisas obscuras da leitura' (HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*, Livro III, cap. 12, p. 153 e 155).

12 Um inventário com os nomes desses mestres com seus respectivos ensinamentos pode ser encontrado em nosso *Homens de pedra: tradição, memória e harmonia na pedagogia de João de Salisbury e outros mestres medievais* (LANZIERI JÚNIOR, 2017, p. 58-59).

palavras, o aproximou de Deus.¹³ Conforme mencionado, ao retornar ao local no qual deu os primeiros passos nos estudos nas sete artes liberais, com destaque para o *trivium*, João demonstrou espanto diante dos progressos limitados de seus antigos companheiros que continuavam a andar em círculos a debater os mesmos assuntos.

De acordo com as análises documentais oferecidas por Irene O'Daly (2018, p. 146-147), João de Salisbury possivelmente tinha em mente uma pequena assertiva localizada logo nas primeiras palavras do *Prólogo* de *A cidade de Deus*, de Agostinho de Hipona (354-430), que compreendeu o homem bom como um peregrino (*peregrinatur*) a passar pela cidade dos homens.¹⁴ Ainda segundo O'Daly, outra provável referência tomada por João encontra-se na *Segunda Epístola aos Coríntios*,¹⁵ que igualmente destacou o entendimento do homem como um viajante longe de sua verdadeira casa: a do Senhor. Sem dúvida, as situações vividas por João de Salisbury e as referências intelectuais que ele trazia estavam todas guardadas em sua memória (LANZIERI JÚNIOR, 2014a, p. 15-38). Tais registros certamente o permitiram criar reflexões compartilhadas nos livros, nas cartas e nos demais escritos que deixou aos pósteros.

Se os mestres Hugo de São Vítor e João de Salisbury estavam conectados por uma pedagogia calcada na busca pelo desconhecido e pelos desafios, surpresas e benefícios da pluralidade intelectual, confiamos que um dos personagens que melhor representou essa

13 'Nenhuma virtude pode ser tão extraordinária quanto a exaltação de se peregrinar ao Senhor [...]' (JOÃO DE SALISBURY, *Policraticus* VII, 8, 2).

14 'A gloriosa Cidade de Deus prossegue em seu peregrinar através da impiedade e dos tempos, vivendo cá embaixo, pela fé, e com paciência espera a firmeza da mansão eterna, enquanto a Justiça não se converte em juiz, o que há de conseguir por completo, depois, na vitória final e perfeita da paz' (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, *Prólogo*, p. 27).

15 'Por conseguinte, estamos sempre confiantes, sabendo que, enquanto habitamos neste corpo, estamos fora da nossa mansão, longe do Senhor, pois caminhamos pela fé e não pela visão...' 2 Cor 5, 6-7.

premissa em fins do século XI e início do XII foi o próprio Adelardo de Bath. Assim como Hugo e João, Adelardo viveu alguns anos em terras estrangeiras distante dos seus e exposto a uma miríade de experiências que seguramente o ajudaram a moldar sua visão de mundo. Todavia, ele foi além e aprendeu com os ditos ‘infiéis’ (LYONS, 2011, p. 74-76). Em busca ele próprio de conhecimentos, construiu um périplo que englobou partes da Europa e do que hoje conhecemos como Oriente Médio. Em suas andanças que duraram anos, Adelardo de Bath conheceu diferentes lugares e diferentes mestres, acessou diferentes saberes que deixou guardados na memória. De acordo com a cronologia com a qual aqui trabalhamos, a inspiração para o despertar de tal desejo em Adelardo não estava nas lições deixadas pelos mestres acima citados. Como estes vieram depois, é provável que o contrário tenha ocorrido e que, na verdade, Adelardo tenha sido ele próprio a fonte de inspiração.

De acordo com Charles Burnett (2006, p. xi-xix), tradutor contemporâneo dos escritos adelardianos para o inglês e pesquisador do período que desde as primeiras páginas nos referencia, Adelardo nasceu e passou os primeiros anos de vida em Bath, uma pequena cidade no sudoeste da Inglaterra medieval. Na juventude, depois de estudar e ensinar por alguns anos nas cidades de Tours e Laon, ambas localizadas no norte da França, Adelardo seguiu para Salerno, na Itália, cidade pertencente à Magna Grécia e famosa por sua escola de medicina então revitalizada pelo acesso aos conhecimentos médicos de origens greco-árabes (ESPAÑA, 1994, p. 36 e 47; POUCHELLE, 2002, p. 151). Logo em seguida, Adelardo rumou para a Sicília, a ilha ‘onde três mundos se encontravam’. Segundo Sarah Davis-Secord (2017), autora desta expressão que serviu de título para o seu livro, a longa história da Sicília foi moldada pelas interações culturais, políticas, econômicas e sociais entre o norte da África e os mundos latino e bizantino. Ainda de acordo com o que nos informou Davis-Secord, por lá, ano a ano, passavam peregrinos,

estudantes, mercadores pelos mais variados motivos. Na Sicília, Adelardo possivelmente se deparou com mais um dos vários pontos nodais das redes pelas quais circulavam diferentes pessoas e diferentes saberes e que nos ajudam a repensar e redimensionar o renascimento do século XII. Contudo, pouco se sabe sobre a estada de Adelardo nesta ilha. Provavelmente, ele lá esteve para aprender o árabe (ESPAÑA, 1994, p. 93; LYONS, 2011, p. 75). Algo útil e necessário para compreendermos o rumo que ele tomou logo na sequência.

Já no Principado Normando de Antioquia (região que atualmente corresponde a partes da Turquia e da Síria), onde chegou por volta de 1098 no rastro da 1 Cruzada (1095-1099) que ajudou a reconquistar a região do domínio dos ‘infiéis’ que lá então se fazia há pouco mais de uma década, Adelardo de Bath passou pelas cidades de Tarso e Mamistra. Neste novo mundo que se abriu diante de seus olhos, ele permaneceu até pelo menos o ano de 1114, ou um pouco mais que isso. Preciso cronológicas à parte, o fato é que se trata de um período de tempo longo o suficiente que lhe deu a oportunidade de acessar tradições de estudos filosóficos, astronômicos e matemáticos que remontam a conhecimentos oriundos do entrecruzamento das culturas helênica, bizantina, pérsica, suméria e indiana (BURNETT, 1998; ESPAÑA, 1994, p. 87-88; GOUGUENHEIM, 2009, p. 74; LYONS, 2011, p. 81). Conhecimentos estes, pelo menos em parte, à época em processo de tradução para o árabe e acrescidos de outros conhecimentos produzidos no decorrer do processo da expansão islâmica vivida entre os séculos VII e VIII. Nestas novas terras estrangeiras, ainda de acordo com Charles Burnett, Adelardo de Bath, a essa altura um jovem adulto com pouco mais de vinte anos de idade, também conheceu *As tábulas astronômicas*, de al-Khwarizmi (†850); *A Abreviação da Introdução à Astrologia*, de Abu Ma’shar (787-886) e *O Livro dos Talismãs*, de Thabit ibn Qurra (826-901), assim como *Os elementos*, de Euclides (século III) e *O Centiloquium*, atribuído a Ptolomeu (c.90-168). Sem dúvida, um conjunto amplo de saberes

matemáticos e astronômicos de origens variadas que Adelardo traduziu nos anos seguintes e que lhe permitiram dar conta do pedido que seu sobrinho algum tempo depois o faria.

Pelas vivências de Adelardo de Bath, pelos ensinamentos que absorveu e transmitiu ao final da vida, sobretudo os de origem greco-árabe-islâmica instados por seu mencionado sobrinho, podemos aqui conjecturar que o desejo pela viagem em busca de conhecimentos não se explica tão somente pelas referências cristãs ocidentais mais acima dispostas. Na verdade, como evidenciado, a cronologia e as tradições intelectuais com as quais Adelardo conviveu indicam outras possibilidades explicativas no mínimo complementares. Vamos a elas. Para a cultura islâmica, o viajar significava um abrir-se a outras experiências e, também, era a oportunidade de estar diante dos mestres e ouvi-los *in loco*. Portanto, sem a viagem, não haveria conhecimento, não haveria evolução espiritual e intelectual. Tais premissas permitiram grandes desenvolvimentos em termos de conhecimentos geográficos e astronômicos (LYONS, 2011, p. 90-91), algo que alcançou Adelardo e está estampado nas linhas e entrelinhas das páginas de *Questiones naturales*.

Adelardo de Bath certamente enxergou nos ‘infieis’ algo além das representações discriminatórias amplificadas pelas narrativas comuns ao tempo da primeira cruzada. Como expresso mais acima, uma parcela significativa de sua história pessoal de abertura ao outro e de seus ensinamentos pode ser encontrada nas várias traduções que produziu e em parte dos escritos em forma de diálogo que deixou para o seu inominado sobrinho em processo de formação, destacadamente *De eodem et diverso* (Sobre o mesmo e o diverso) e *Questiones naturales*, segundo o que foi mencionado linhas atrás. O primeiro livro é uma exaltação às sete artes liberais; o segundo um detalhado tratado de filosofia natural nitidamente inspirado em passagens do *Timeu*, de Platão (c. 428-c. 347 a.C.), mas sobretudo nos conhecimentos que ele encontrou na Itália e no Oriente. Ouçamos

então mais algumas de suas palavras a seu jovem sobrinho, palavras que trazem indícios importantes acerca de seu périplo entre galeses, latinos, gregos e além:

Mas visto que essas damas [as sete artes liberais] que louvo não são facilmente encontradas todas juntas entre as mesmas pessoas, será válido aderir a doutos de diversos povos. Mande para a memória o que encontrar de mais elegantemente expresso entre cada um deles. Pois aquilo que os estudos galeses ignoram, aqueles do outro lado dos Alpes irão desatar; o que não aprender entre os latinos, gregos eloquentes ensinarão a você (BATH, 2006, p. 69 e 71, tradução nossa).

Caríssimo sobrinho, agora que suficientemente expliquei a causa de minha sinuosa jornada por doutos em diferentes regiões, posso retirar de meus ombros o fardo de sua injusta acusação e despertar em você a paixão pelos mesmos estudos. Portanto, enquanto os outros exibem as próprias riquezas de múltiplas formas, nós simplesmente estabelecemos o conhecimento (BATH, 2006, p. 73, tradução nossa).

Para nós, no que se relaciona à importância dada ao convívio com diferentes mestres de diferentes lugares, Adelardo provavelmente aprendeu nos anos vividos em ambientes dominados (ou parcialmente dominados) pelas culturas árabe-islâmicas logo no alvorecer do século XII. Há séculos, estas estavam conectadas entre si e também com outras tradições tão ou mais antigas, como a indiana, a suméria, a pérsica e a grega (LYONS, 2011, p. 81). As rotas comerciais abertas e consolidadas durante o período da expansão árabe-islâmica entre os séculos VII e VIII estão entre os fatores decisivos para a formação dessas imbricadas conexões que tempos depois passaram a atrair levas crescentes de cristãos da porção ocidental da Europa (mercadores, peregrinos, guerreiros e estudantes). O filósofo e jurista Al-Farabi (c. 872-950), que aqui nos serve de referência, associou aristotelicamente o conhecimento a uma vida feliz em

seu *Kitāb al-tambīh ‘alā sabīl al-sā’āda* (O caminho da felicidade). Para alcançar ambos, ele entendia que havia o imperativo da realização de uma extensa jornada, tanto física quanto existencial. Nas entrelinhas das palavras deixadas por Adelardo de Bath e Al-Farabi, estava incrustado o incentivo ao desenraizamento pessoal, ao anseio pelo conhecimento onde e sobretudo com quem ele estivesse.

As referências a Aristóteles (384-322 a.C) são outra marca nos escritos de Al-Farabi que pertenceu a um universo cultural que há tempos consumia os conhecimentos oriundos da filosofia grega e a esta fazia importantes acréscimos. Como o filósofo que o precedeu, Al-Farabi confiava que a prática (ou hábito) conduzia à perfeição.¹⁶ Evidências de tal proposição de verniz aristotélico também podem ser encontradas em João de Salisbury. Nas páginas de seu *Metalogicon*, João asseverou que uma natureza humana plena de suas condições logo se degeneraria sem o devido cuidado cotidiano; em outras palavras, sem o hábito.¹⁷ Essas breves referências de linhagens intelectuais variadas e distantes entre si no espaço e no tempo nos fazem vislumbrar o quanto Adelardo, assim como tantos outros mestres e discípulos dos séculos X, XI e XII, período

16 'A arte de escrever só se consegue quando o homem pratica de maneira usual [...]. A excelência da ação de escrever só se adquire quando antes se acostuma o homem a uma excelente ação de escrever [...]. Esta excelente ação de escrever é possível ao homem [...] por causa da faculdade que possui por natureza' (AL-FARABI, *O caminho da felicidade*, p. 52).

17 Ensino que João de Salisbury absorveu de Bernardo de Chartres (1070-1130): 'Outro aspecto do método de Bernardo [de Chartres] era fazer com que seus discípulos compusessem prosas e poesias todos os dias, e exercitassem suas faculdades em conferências mútuas, pois nada é mais útil no treinamento introdutório do que verdadeiramente acostumar cada estudante a praticar a arte que estudam. Nada é melhor para promover a aquisição da eloquência e obtenção de conhecimento do que tais conferências, que também têm a salutar influência na conduta prática, provando que a caridade modera o entusiasmo, e que a humildade não se perde durante o processo de aprendizagem' (JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, Livro 1, cap. 24)

anterior às universidades, precisa ter suas palavras analisadas a partir de abordagens prospectivas globais que levem em consideração as múltiplas tradições às quais estes personagens pertenceram ou às quais um dia provavelmente estiveram expostos. De fato, Adelardo de Bath viveu e narrou essas experiências anos antes de João de Salisbury e Hugo de São Vítor escreverem suas respectivas obras, o *Metalogicon* e o *Didascalicon*, o que torna ainda mais factível supor que tal apego às viagens e à busca pela terra estrangeira tenha sido uma influência externa. Isso novamente indica a necessidade de abordagens menos internas e genealógicas no trato com a documentação. Uma das marcas do renascimento do século XII apontadas por Charles Burnett (2013, p. 366-367), R. N. Swanson (1999, p. 9) e Sita Steckel (2019, p. 77-78) foi justamente a ampliação das possibilidades de circular e viajar para lugares distantes. Por motivos diversos, muitos desses caminhos já estavam abertos e/ou já eram conhecidos e percorridos por outras pessoas. Isso também nos faz afirmar que o protagonismo dessas viagens para crescimento intelectual como a que foi feita por Adelardo de Bath, assim como as viagens pelos marítimas, não foram desde sempre uma empreitada ocidental, europeia (MACEDO, 2011, p. 18). Ao que parece, se Adelardo se pôs a viajar e por anos assim permaneceu é porque certamente havia algo a ser encontrado, e, se havia, é porque muita coisa aconteceu ou estava a acontecer nesses outros lugares, nas terras estrangeiras que tanto o atraíram.

Novamente de acordo com Charles Burnett (1998, p. xvii), as obras traduzidas por Adelardo de Bath deixaram marcas que podem ser observadas em possíveis influências que exerceram sobre, por exemplo, o *Dragmaticon*, de Guilherme de Conches (c.1090-1154), obra que traz em suas páginas conhecimentos de natureza astrológica que tanto instigaram o nosso personagem principal. Tudo isso nos faz novamente reafirmar a hipótese de que o renascimento do século XII deve ser abordado a partir de suas conexões com o que

estava a acontecer além, ou mesmo como parte de outros renascimentos que se fizeram dentro do sistema-mundo de então, um sistema que estabeleceu redes entre Europa, África e Ásia em diferentes rotas pelos quais passavam pessoas a transportar todo tipo de bens, materiais e imateriais. Portanto, segui-las em suas trajetórias é uma maneira acreditamos ser interessante para se compreender a percepção de mundo à época vigente.

Mesmo no original em latim, o texto de Adelardo de Bath prima pela objetividade. Sem rodeios, ele vai logo ao cerne dos temas abordados: encontrado em lugares e com pessoas diferentes, o conhecimento está acima de todas as riquezas materiais. De início, o anseio por convencer e ajudar o próprio sobrinho nos parece a explicação mais plausível para essa objetividade. Mas não descartamos a possibilidade de um cuidado com outros jovens em processo de formação semelhante, afinal, Adelardo passou anos a ministrar aulas em cidades como Paris e Lyon. Se a valorização dos saberes inerentes às Artes Liberais é o principal tópico disposto nas assertivas exortativas deixadas por Adelardo, os extratos acima também trazem duas preocupações específicas que merecem um olhar mais atento: as importâncias dadas à memória e à referida obrigação do discípulo passar por distintos mestres em sua procura por conhecimento.

Para os doutos da Antiguidade e da Idade Média, a memória era o pilar da razão e prelúdio da sabedoria (LANZIERI JÚNIOR, 2014, p. 15-38). Uma pessoa desprovida de uma memória preenchida com conhecimentos letrados e experiências de vida seria incapaz de afirmar algo racional (ILLICH, 2002, p. 62). Com efeito, a concepção de memória à época vigente trazia um importante princípio: a memória vazia tornava o homem que a portava indigno de sua condição e perigosamente próximo de uma existência animalesca. Em uma cultura oral como foi a medieval, cultivar as técnicas necessárias à memorização dos conteúdos de um livro era imprescindível

(CARRUTHERS, 1990, p. 8 e 12-13). Por dominarem a fundo essas técnicas, homens como Tomás de Aquino (1225-1274), por exemplo, eram capazes de ditar obras inteiras aos próprios secretários cuja responsabilidade era deixar tudo registrado e organizado nos pergaminhos que tinham à disposição. Por sua vez, os discípulos igualmente deveriam gravar na memória os exemplos deixados pelos mestres a fim de retransmiti-los quando as oportunidades assim se apresentassem. Tudo isso fomentou a criação de uma pedagogia amplamente sustentada por sofisticadas técnicas de memorização cuja utilização ultrapassou os limites temporais tradicionais da Idade Média (cf. CARRUTHERS, 2011; YATES, 2007).

Do primeiro fragmento de *De eodem et diverso* transcrito linhas atrás, escolhemos para uma análise um pouco mais detida a menção aos gregos. Durante os dois últimos séculos, a Grécia Antiga foi objeto de estudo das mais diferentes vertentes historiográficas. Em praticamente todas elas, prevaleceram abordagens de cunho político a enfatizar a curta experiência democrática ateniense. Em função de um idealismo com nítidas feições liberais, a diversidade grega foi apagada em prol de uma visão histórica atenocêntrica preocupada com temas conectados com o mundo moderno (MORALES, 2009, p. 185-190). Pensar uma Atenas negra, como ousou fazer Martin Bernal (1937-2013) (1993), é escapar dessa lógica para jogar luz sobre o pluralismo de inúmeras origens que permitiram os avanços filosóficos gregos ainda hoje tão exaltados. Segundo Bernal, uma Atenas negra somente foi possível porque seus habitantes não formaram comunidades fechadas. Pela guerra, mas sobretudo pelo comércio, estiveram em contato com diferentes povos e culturas. Nesse processo longo e multifacetado de interações que ia da África à Ásia, souberam aprender e ensinar. Uma Grécia ariana ou uma Grécia francesa foram perigosos mitos que se perpetuaram nas entranhas da historiografia a trazer desconhecimento e mortes (BERNAL, 2005, p. 13-39; VIDAL-NAQUET, 2002, p. 17-34).

Com essas referências à mão, é absolutamente plausível imaginar que, ao mencionar os ‘gregos’ em *De eodem et diverso*, Adelardo de Bath estava a se referir a grupos que se encontravam espalhados por várias regiões da Europa, Ásia da África. E eles também estavam na Magna Grécia, região ao sul da Itália, próxima de Salerno, como sabemos, local no qual Adelardo esteve algum tempo como estudante. Com isso, confiamos que os testemunhos por ele eternizados ganham profundidade e amplitude quando abordados por um viés culturalista atento à diversidade pintada com cores múltiplas por trás da palavra ‘gregos’. Com efeito, as mesmas urdiduras culturais detectadas nos permitem afirmar com alguma segurança que o atual sentido de ‘fronteira’ diz muito pouco sobre as realidades antiga e medieval cujos enredamentos não seguiam determinações geográficas prévias (DAVIS-SECORD, 2017, p. 3 e 9).

Mais do que uma janela aberta a revelar as nuances de um passado exótico e distante, os escritos de Adelardo de Bath dizem muito acerca de sua percepção de mundo, e esta deve ser compreendida historicamente, pois ela tem muito a nos ensinar. Bem antes dos rompantes nacionalistas e civilizacionais que orientaram a história da Europa moderna e contemporânea, Adelardo se pôs ao lado dos que estiveram a buscar outras referências que lhes permitiram pensar em termos que hoje classificaríamos como transculturais. Além disso, tal percepção de mundo nos faz ter a certeza de que as assertivas que emergem das páginas com os relatos de Adelardo nos levam a universos culturais de fronteiras sobremaneira fluídas. Ainda que de forma intuitiva, estas permitiram Adelardo conectar muitos dos vários saberes então existentes. E estes podem responder a várias das questões que o mundo contemporâneo globalizado faz ao passado na esperança de aprender e melhor lidar com as relações interculturais que hoje se fazem tão presentes em nosso dia a dia, dentro e fora da Europa (DAVIS-SECORD, 2017, p. 28).

Assim como Adelardo de Bath se permitiu ver e compreender o mundo a partir de perspectivas diversas que muito o tocaram, a maneira como vemos e compreendemos a História igualmente clama por tal permissão. Neste sentido, a História Global mencionada ainda nas primeiras páginas pede passagem, uma vez que ela se interessa por qualquer contexto histórico no qual culturas se encontraram ou no qual populações autóctones se depararam com a presença estrangeira (BORGOLTE, 2017, p. 79). Uma História Global que está longe de ser a história dos iguais ou das uniformidades. Uma História Global em condições de estender o alcance de sua lupa para enxergar o amálgama de bens e ideias comuns a populações e indivíduos a circular para além das fronteiras com as quais há gerações nos acostumamos a lidar sem maiores questionamentos. Em tempos de sentimentos exacerbados que se sobrepõem à razão e à análise fria dos fatos, pensar globalmente é se colocar na saudável e indispensável posição de se contrapor a explicações lineares e homogêneas que por séculos acariciaram a ‘cultura ocidental’. Por esse e por outros motivos, esta por muito tempo permaneceu inerte, fechada em torno de si e a ignorar tacitamente os hibridismos milenares ininterruptamente inoculados em suas veias (JULIEN, 2009, p. 9).

A percepção de mundo dos mestres Hugo de São Vítor e João de Salisbury indica que a maneira como os medievais enxergavam o mundo que os cercava era absolutamente diferente da nossa. Por sua vez, Adelardo de Bath multiplicou as possibilidades oferecidas por Hugo e João ao afirmar que caminhou para além das fronteiras riscadas pela historiografia tradicional e que muito aprendeu com quem encontrou pelo caminho. Portanto, embora cronologicamente distante no tempo, a mensagem de Adelardo já trazia o que hoje está revigorando a historiografia que se abre aos que desejam pensar, viver e escrever em um mundo mais tolerante (BOUCHERON, 2015, p. 13). Ademais, a história de Adelardo de Bath e dos circuitos de saberes por ele percorridos também indica o quão importante é para a História

pensada e praticada neste século XXI a construção de novos eixos interpretativos a movimentar perspectivas e abordagens mais amplas.

Como já evidenciado, Michael Borgolte e Sebastian Conrad estão entre os defensores de uma nova História para o século XXI, uma História que dê conta de oferecer explicações plausíveis para as novas demandas apresentadas por sociedades há tempos em transformação. A divisão da História em pedaços que predominou nos dois últimos séculos, nas palavras do próprio Conrad, não mais dá conta das demandas apresentadas por um mundo pós-colonial no qual as minorias emergem das antigas periferias a questionar estruturas explicativas consagradas tão e simplesmente pelo uso. Assim, uma História Global que trabalhe com enredamentos culturais outros e aquilo que os sustentou se faz urgente. De acordo com Borgolte e Conrad, o risco de se fazer novas perguntas ao passado deve ser assumido pelos historiadores. Para que um mínimo de segurança possa existir na esteira deste processo, nada melhor do que ouvir as experiências oriundas do próprio passado, experiências de gente como Adelardo de Bath que, a seu modo, foi capaz de pensar grande, em escala global, o que o permitiu compreender o quão precioso é aprender com a diversidade, com a terra estrangeira.

Considerações Finais

Inicialmente analisada como um estudo de caso que nos ajuda a pensar outramente o renascimento do século XII, a trajetória de Adelardo de Bath é a de um homem que viveu muito antes da demarcação dos limites territoriais nacionais contemporâneos. Intencionalmente ou não, ele se movimentou a descobrir e a conectar fios de saberes de matrizes variadas forjados ao longo de gerações no âmbito do mundo afroeuroasiático. Com as andanças de Adelardo como referência e tantos outros que como ele assim fizeram, parece ficar mais nítido que a Idade Média não é apenas uma

parte da história da Europa e do começo da preparação do cenário para o seu posterior controle político e econômico sobre o mundo, mas parte da história da humanidade. Uma história que não mais deve ser dividida em ‘caixas explicativas’ que fazem pouco ou nenhum sentido na contemporaneidade. Assim, acreditamos que a linguagem dos enredamentos, das trocas e conexões aqui proposta deve ser ouvida e praticada, o que nos permite igualmente rever e questionar estruturas interpretativas construídas em torno de eventos até então tratados como eminentemente europeus, a exemplo do supracitado renascimento do século XII.

De forma complementar, a trajetória de Adelardo de Bath disposta em boa parte do que escreveu mostra para nós um mundo de homens e saberes em circulação que existiu antes, durante e depois do tempo no qual ele viveu. Assim, as noções de comunicação e circulação propostas recentemente por Marcelo Cândido da Silva (2020, p. 12) para se pensar abordagens globais no trato com as histórias da Idade Média tornam-se decisivas para a nossa argumentação, uma vez que nos dão a oportunidade de começar a pensar este período da história da humanidade de maneira menos restrita, vertical e genealógica, com homens e mulheres a portar e permutar todo tipo de bens e saberes. Deste modo, se repensar o renascimento do século XII em termos temporais foi de extrema valia para nós em um outro contexto de pesquisa, repensá-lo em termos espaciais menos endógenos indica que ele se fez na esteira do que estava a se passar em vários lugares.¹⁸ Na verdade, confiamos que era o

¹⁸ Neste ponto, assumimos uma postura diametralmente oposta à de Sylvain Gouguenheim, para quem ‘O renascimento europeu do século XII é um movimento endógeno’ (2009, p. 61). De cariz eurocentrado, a polêmica tese de Gouguenheim nos parece um tanto quanto baseada em espacialidades previamente definidas. Assim, toda influência árabe-islâmica sobre a cultura europeia não foi tão profunda como se costumava pensar, uma vez que o resgate da cultura grega já estava em curso há mais tempo pelas mãos de cristãos dentro da própria Europa. Pretendemos desenvolver nossa contra argumentação em

mundo de então a descobrir formas renovadas de renascer e crescer e quem se embrenhou em suas redes muito ganhou e muito teve a oferecer. Em outras palavras, embora as mudanças estivessem em curso naquele momento na Europa ocidental, e elas eram nítidas, sem dúvida, elas eram igualmente tributárias do que estava simultaneamente em curso em diversos lugares, alguns muito distantes. Adelardo, assim como outros personagens sobre os quais escreveremos e falaremos em oportunidades futuras, evidenciou isso no que aprendeu, traduziu, escreveu, ensinou e deixou aos pósteros como um valioso legado.

No penúltimo capítulo de seu belíssimo e instigante *Sem fins lucrativos: porque a democracia precisa das humanidades* (2015, p. 112-117), Martha Nussbaum contou a história de uma passagem pessoal com o Coro das Crianças de Chicago. Um coro formado majoritariamente por crianças e jovens pobres oriundas de bairros periféricos de uma das mais importantes cidades dos Estados Unidos. Em sua maioria, estas crianças e jovens eram filhos de migrantes vindos de diferentes partes do mundo. Nussbaum ficou surpresa e feliz ao saber que aquelas pessoas até então excluídas certa vez estavam a cantar em tom de brincadeira uma canção de Johann Sebastian Bach (1685-1750), algo que certamente não aprenderam nas ruas dos bairros pobres onde moravam em Chicago. A possibilidade do contato com expressões artísticas próprias de outras culturas e com outras

momento oportuno, mas deixamos aqui um ponto fundamental para a sua construção e que justifica nossa oposição ao que Sylvain Gouguenheim propôs: a circulação de pessoas, bens e saberes que permitiu o renascimento do século XII não se explica apenas por razões internas que não levem em consideração as redes e conexões que se fizeram ao longo de séculos dentro e fora do que hoje entendemos como Europa. Por fim, sem ignorar as contribuições de Sylvain Gouguenheim à historiografia especializada, pensar em processos eminentemente autônomos seria não considerar as trocas e adaptações ampla e profundamente constituídas ao longo de séculos. Trocas e adaptações que, pelo menos em parte, ajudaram a formar o renascimento cultural sobre o qual aqui tratamos.

experiências humanas as tonava mais ricas e também parte dessas experiências. Tudo isso exemplifica o quanto a busca pela terra estrangeira tanto física quanto virtualmente pode nos fazer pessoas melhores, seres melhores. Ganha a democracia, como há poucos anos Martha Nussbaum defendeu em seu livro; ganham os que estão em busca de conhecimentos, como há quase mil anos defendeu Adelardo de Bath em sua obra. E também ganha o conhecimento histórico, que passa a não mais ser guiado por abordagens e metodologias nacionalistas internalistas fechadas em recortes geográficos previamente definidos tantas vezes incapazes de enxergar a diversidade humana em suas idas e vindas e em suas cores tão variadas.

Referências

Fontes Primárias

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2009 (parte I).

AL-FARABI. *El camino de la felicidad*. Madrid: Trotta, 2002.

BATH, Adelard of. *Adelard of Bath: conversations with his nephew: On the same and the different, Questiones on natural Science and On birds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon: da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001.

SALISBURY, John of. *Policraticus: of the frivolities of coutiers and the footprints of the philosophers*. Cambridge: Cambridge University, 1990.

SALISBURY, John of. *The Metalogicon of John of Salisbury: A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*. Berkely, Los Angeles: University of California, 1971.

Fontes Secundárias

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BOLGOLTE, Michael. A crisis of the Middle Ages? Deconstructing and constructing European identities in a globalized world. In: LOUB, Graham A.; STAUB, Martial (ed.). *The making of medieval history*. York: York Medieval Press, 2017, p. 70-84.

BROCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. O intelectual. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 125-141.

BROOKE, Christopher. *O renascimento do século XII*. Lisboa: Verbo, 1972.

BURNETT, Charles. Introduction. In: BATH, Adelard of. *Adelard of Bath, conversations with his nephew: On the same and the different, Questiones on natural Science and On Birds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. xi-lii.

BURNETT, Charles. The twelfth-century renaissance. In: LINDBERG, D.; SHANK, M. (org.). *The Cambridge History of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 365-384.

CAIAZZO, Irene. Teaching the quadrivium in the twelfth-century schools. In: GIRAUD, Cédric (ed.). *A companion to the twelfth century schools*. Leiden/Boston: Brill, 2019, p. 180-202.

CARRUTHERS, Mary. *The book of memory: a study of memory in the medieval culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CLANCHY, Michael T. *From memory to written record: England, 1066-1307*. Oxford: Blackwell, 1993.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Oxford/Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHIBNALL, Marjorie. *The world of Orderic Vitalis: norman monks and norman knights*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

CONRAD, Sebastian. *What is global history?* Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2016.

COSTA, Ricardo da. 'Há algo mais contra a razão que tentar transcender a razão só com as forças da razão?': a disputa entre Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FILOSOFIA E EDUCAÇÃO: ANTROPOLOGIA E EDUCAÇÃO: IDEIAS, IDEAIS E HISTÓRIA, 10., São Paulo. *Anais Eletrônicos...* São Paulo: Centro de Estudos Medievais Oriente & Ocidente da Faculdade de Educação da USP, Núcleo de Estudos de Antropologia, 2010, p. 67-78.

DAVIS-SECORD, Sarah. *Where three worlds met: Sicily in the early medieval Mediterranean*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2017.

ENGEN, John Van (ed.). *Educating people of faith: exploring the history of jewish and christian communities*. Cambridge, Michigan: Eerdmans, 2004.

ESPAÑA, Pedro Mantas. *El De eodem et diverso de Adelardo de Bath: lá búsqueda de uma 'sínteses' en el renacimiento del siglo doze*. 1994. 617 f. Tese (Filosofia) – Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1994.

FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

GIRAUD, Cédric. *La naissance des intellectuels au XII siècle*. S/l: Annuaire-Bulletin de La Société de L'histoire De France, 2010 p. 23-37.

GIRAUD, Cédric; MEWS, Constant. John of Salisbury and the schools of 12th century. In: GIRAUD, Cédric (ed.). *A companion to the twelfth century schools*. Leiden/Boston: Brill, 2019, p. 31-62.

GOODY, Jack. *Renascimentos: um ou muitos?* São Paulo: Unesp, 2011.

GOUGUENHEIM, Sylvain. *Aristóteles y el islam: las raíces griegas de la Europa Cristiana*. Madrid: Gredos, 2009.

HASKINS, Charles Homer. *The renaissance of the twelfth century*. Cambridge, Londres e Massachussetts: Harvard University, 1927.

JAEGER, C. Stephen. *The envy of the angels: cathedral schools and social ideals in medieval Europe – 950-1220*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1994.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. A ordem nas escolas do silêncio: Anselmo de Laon (c.1050-1117) descrito pela pena monástica de Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125). *Roda da Fortuna: revista eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, n. 1, p. 183-200, 2012.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. *Homens de pedra: tradição, memória e harmonia na pedagogia de João de Salisbury e outros mestres medievais*. Cuiabá: Serata, 2017.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. ‘No tesouro seguro de nossa memória’: a memória na concepção de três personagens do século XII. In: ALMEIDA, Rodrigo Davi; LANZIERI JÚNIOR, Carlile (org.). *Intelectuais: conceito e história*. Curitiba: CRV, 2014a, p. 15-35.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. Outros anões sobre os ombros de gigantes: o questionamento da ruptura entre locais destinados à formação do saber (séculos XI e XII). *Revista Territórios & Fronteiras*, 2014b, v. 7, n. 1, p. 231-246.

LECLERCQ, Jean. *The love of learning and the desire for God: a study of monastic culture*. New York: Fordham University, 1961.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2005a.

LE GOFF, Jacques. *Em busca de Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. 4. ed. São Brasiliense, 1995.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: 34, 1999.

LITTLE, Lester K. *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*. New York: Cornell University, 1978.

LYONS, Jonathan. *A casa da sabedoria: como a valorização do conhecimento pelos árabes transformou a civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

MACEDO, José Rivair (org.). *Os viajantes medievais na Rota da Seda [séculos V-XV]*. Porto Alegre: UFRGS, 2011.

MULDER-BAKKER, Anneke B. *Lives of the anchoresses: the rise of the urban recluse in medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2005.

MÜNSTER-SWENDSEN, Mia. The model of scholastic mastery in northern Europe c. 970-1200. In: RUBENSTEIN, Jay; VAUGHN, Sally N. (ed.). *Teaching and learning in northern Europe – 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 306-342.

NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

O'DALY, Irene. *John of Salisbury and the medieval Roman renaissance*. Manchester: Manchester University Press, 2017.

POUCHELLE, Marie-Christine. Medicina. In: *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 151-165.

RUBENSTEIN, Jay; VAUGHN, Sally N. (ed.). *Teaching and learning in northern Europe – 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006.

RUST, Leandro Duarte. *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média central*. São Paulo: Annablume, 2011.

SILVA, Marcelo Cândido da. Uma história global antes da globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista de História*, 2020, n. 179, p. 1-19.

SILVEIRA, Aline Dias da. História Global da Idade Média: estudos e propostas epistemológicas. *Revista Roda da Fortuna*, 2019, v. 8, n. 2, p. 210-236.

SILVEIRA, Aline Dias da. Consciência de globalidade na cronística medieval. Youtube, 24 jun. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ygKr_Z7e9Ekb. Acesso em 15 out. 2022.

SOUTHERN, Richar W. *Saint Anselm and his biographer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

STECKEL, Sita. *Submission to the authority of the masters: transformations of a symbolic practice during the long twelfth century*. GIRAUD, Cédric (ed.). *A companion to twelfth-century schools*. Boston/Leiden: Brill, 2019, p. 69-94.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em concorrência: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS, 2012.

SWANSON, R. N. *The twelfth-century renaissance*. Manchester/New York: Manchester University Press, 1999.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

CAPÍTULO II

Judeus em Al-Andalus: uma outra Idade Média

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo

A primeira coisa que um estudante deve aprender ao abordar a Idade Média é que a Idade Média não existe.

Alain de Libera

Introdução

Quando pensamos em Idade Média, assumimos que seja o período que se estende entre a queda de Roma (476) e a tomada de Constantinopla (1453) pelo Império Otomano. Nossa periodização é determinada por datas que são ditadas pela história do Império Romano e, conseqüentemente, só se aplicam aos povos que se consideram herdeiros deste legado. Temos, no chamado Ocidente,¹ o costume de pensar que nossas periodizações e recortes historiográficos não são meras categorias de finalidade didática, construídas para o ensino da história a partir de uma perspectiva eurocêntrica, as quais se aplicam somente a esta parte do mundo. Estendemos, por vezes, inconscientemente, nossa compreensão da história à

1 Os conceitos de Ocidente e Oriente parecem advir também do Império Romano e sua divisão administrativa que veio a gerar o Império Bizantino.

totalidade, desprezando as particularidades e eventos históricos notórios de outras culturas.

Algumas culturas – como as do extremo Oriente – possuem uma história que, em larga medida, não se relacionou diretamente com a Europa Ocidental, senão através de trocas comerciais e/ou missões religiosas. Outras despontaram durante a 'nossa' Idade Média, concorrendo política e militarmente com ela, como o recentemente surgido poderio islâmico, desenvolvendo-se rapidamente e conquistando domínio tanto sobre territórios estrangeiros, como o Império Persa, quanto sobre aqueles anteriormente no âmbito cristão. Outras ainda, como a comunidade judaica, conviveram em boa parte dessa história, mesmo que tenham vivido também sob governos que não o cristão ocidental.

A vida dos judeus sob o domínio islâmico foi significativamente distinta daqueles que viveram sob o poderio cristão ocidental e isso pode ser observado através da diferença entre os tipos de produção intelectual desenvolvidos nas diferentes localidades. Talvez a diferença mais chamativa consista na produção científica e filosófica. Enquanto entre os judeus sob o domínio cristão é notória a ausência de qualquer atividade propriamente filosófica (nos moldes do que é canonicamente considerado 'filosofia', ou seja, aquela de matriz grega), o mesmo não ocorre com seus correligionários sob o domínio islâmico. Nomes como Isaac Israeli, Salomão Ibn Gabirol, ou o mais célebre deles, Moisés Maimônides,² só são encontrados vivendo sob o domínio islâmico, onde o acesso ao conhecimento culto da época não foi vedado por motivos religiosos.³ Também quanto ao envolvimento científico houve diferença significativa, que

2 Maimônides revolucionou o pensamento judaico com seu racionalismo filosófico, marcando profundamente todo o pensamento judaico medieval mantendo sua influência até os dias atuais.

3 Algumas informações sobre os filósofos ver em artigo sobre tema correlato (CAVALEIRO DE MACEDO, 2015, p. 11-23).

pode ser atribuída às mesmas razões, e também quanto à produção literária; em especial, à poesia hebraica, em que os estilos, a rima e a métrica árabes, de uma tradição já fortemente estabelecida, foram adotados e adaptados, inclusive, ao idioma hebraico (cf. CANO, 1992, p. 16-17).

Situação dos judeus no medievo

A vida dos judeus na maior parte do medievo cristão europeu não foi fácil. Tidos como 'assassinos de Deus' pela massa inculta, movida por crenças religiosas fanáticas e manipulada por setores mal-intencionados da Igreja, os judeus jamais foram considerados como parte completa da sociedade, com exceções pontuais a algumas personalidades ricas e cultas em períodos específicos. Mesmo após a reconquista cristã da península Ibérica, pouco tempo se passou até a expulsão dos judeus que não aceitaram a conversão forçada. Esta razão conduziu grandes cérebros a outras paragens mais amigáveis, como outros sítios ainda sob o domínio islâmico ou mesmo algumas cidades da Itália.⁴

Para além do rótulo de deicidas, por serem descendentes daqueles que escolheram Barrabás a Jesus diante da crucificação, os judeus foram culpabilizados pela população pouco esclarecida pela mais diversa série de males que assolava aquelas regiões. Desde a culpa pelos pecados coletivos a pestes atribuídas ao suposto envenenamento de poços e afins, a sobrevivência física mesma dos judeus estava constantemente sob ameaças, principalmente se estivessem no caminho dos cruzados. Os judeus na Europa consistiam, em geral, em uma população majoritariamente agrária – com exceções

4 Esse foi, por exemplo, o caminho tomado pela família Abravanel, célebre tanto pelo pai, Isaac e pelo filho Yehuda, o que ocasionou que um filósofo português (Leão Hebreu/Yehudá Abravanel) redigisse seus célebres Diálogos de Amor (LEÃO HEBREU, 1983) em italiano.

de famílias ilustres que viviam nas cidades e não raramente colaboravam até com a administração pública – concentradas em vilas ou comunidades próprias: 'A população era organizada em pequenas comunidades com seus sábios, uma coletividade que havia criado e mantinha um modo de vida próprio, fiel às suas tradições e costumes' (BEINART *apud* FALBEL, 2001, p. 7). Fechados nas próprias comunidades, pouco participavam da vida comum dos cristãos, a não ser por comércio ou necessidade. Os cruzados, muitos deles mercenários atuando escudados na bandeira da Igreja Católica, e alguns deles assassinos sanguinários, buscavam botins sob a imagem da defesa da fé e não poupavam essas comunidades ao por elas passarem em seus caminhos, deixando seus rastros em forma de expropriações, estupros e extermínios, dos quais temos notícias através da documentação nas crônicas judaicas da época (ver FALBEL, 2001). Assim, a diferença entre a produção intelectual dos pensadores judeus sob o domínio dessas duas diferentes religiões deveu-se fundamentalmente a três fatores: a) segurança em relação à sobrevivência física; b) autonomia em relação à manutenção dos costumes; c) acesso aos textos cultos.

Segurança em relação à própria sobrevivência física

O Corão é a base fundamental da legislação islâmica (conhecida como *Shariah*, ou caminho a ser trilhado) em sua totalidade. Escritura revelada ao Profeta Mohammed pelo anjo Gabriel, sua autoridade é incontestável. A ele se seguem os *Hadith*, coleção de ditos de Mohammed, e a *Sunnah*, prática antiga que pode ser rastreada até o Profeta. O Corão, por ser revelado, é a parte considerada infalível da lei islâmica e, portanto, não pode ser contraditada. Os *Hadith* e a *Sunnah* têm também um valor religioso. Já o esforço humano para explorar essas fontes religiosas e criar leis e regras concretas e aplicáveis às mais diversas comunidades, necessariamente

adaptadas histórica e geograficamente, consiste naquilo que ficou conhecido como *fiqh*, usualmente traduzido por jurisprudência. Desse modo, temos duas fontes distintas da lei: uma de origem divina, infalível e fixa, e outra de origem humana, portanto, falível e variável. Isso ocorre do mesmo modo na legislação a ser aplicada aos povos não-muçulmanos.

Essa legislação parte da *dhimma*, 'contrato' ou estatuto de proteção aos povos do Livro. *Dhimma* é um termo próprio do Direito Islâmico que implica em outorgar uma personalidade jurídica que, ao mesmo tempo em que reconhece o direito às práticas religiosas, garante a sujeição de um patrimônio e a imposição de certas obrigações. A instituição da *dhimma* parte do entendimento do próprio Profeta Mohammed, ao se considerar herdeiro dos profetas do Antigo Testamento, e não alguém que traz uma nova revelação. A mensagem transmitida a ele pelo anjo Gabriel visa reafirmar a fé perdida pelos judeus e cristãos. Assim, estes povos não podem ser tratados como inimigos completos, da maneira que seriam tratados os demais.⁵ A *dhimma* apresenta, portanto, um duplo *status*. Visto que é decorrente de uma recomendação corânica, tem uma parte imutável, infalível e divina. Por outro lado, seu estabelecimento concreto enquanto legislação depende da interpretação e jurisprudência, que variam conforme as condições histórico-geográficas dos povos conquistados, bem como a interpretação da escola adotada e os vieses político-religiosos dos governantes. Desse modo, boa parte da aplicação efetiva desta regra é falível, adaptável, variável e, inclusive, enquanto dependente de interesses subjetivos, pode ser contornável, até se tornar, na prática, nula.

5 No Corão lê-se: judeus, cristãos e sabeus. Acredita-se que, por desconhecimento do termo 'sabeus', isso conduziu à flexibilização da lei que, nos primeiros séculos do Islam, foi aplicada aos filósofos pagãos residentes na recém-conquistada Pérsia, além de 'zoroastrianos, mandeus, harranianos e hindus' cf. LEWIS, 1980, p. 784 *et seq.*

Autonomia em relação à manutenção dos costumes

Pelo estatuto da *dhimma*, o governo muçulmano garantia aos 'Povos do Livro' (*Ahl Al-Kitab*) a proteção em diversos aspectos, como o amparo aos indivíduos e suas propriedades pela lei local, incluindo a permissão de manutenção de suas crenças e obrigações religiosas, também com garantias legais. Isso ocorria mediante o pagamento de um imposto:⁶ a *jizia*. Em geral, judeus e cristãos eram considerados como membros menos esclarecidos da Comunidade, que, ao enxergarem a verdadeira religião, converter-se-iam às palavras do Profeta. Em *Al-Andalus*, aos 'povos protegidos', foi permitida a conservação de seu direito interno e a manutenção dos locais de culto preexistentes à ocupação, ainda que não tivessem permissão para a construção de novos sítios. Através do pagamento de tributos, a *dhimma* visava a garantia de respeito à vida, aos bens, à religião e à organização comunitária, desde que permanecessem fiéis às suas crenças; pois, ainda que conversão ao Islam fosse estimulada, as conversões de uma fé minoritária a outra eram proibidas e severamente punidas.

Em algumas regiões, a lei foi flexível com esses povos e chegou a conferir até o direito de defender publicamente suas religiões dos ataques por parte de muçulmanos, ainda que a distinção social fosse sempre nítida. Houve distinções nos modos de vestir e não eram tolerados casamentos mistos.⁷

6 A 'proteção' mediante o pagamento da *jizia* é baseado textualmente no texto Corânico. Na sura IX, 'O Arrependimento', lemos: 'Os adeptos do Livro, combati os que [...] não seguem a verdadeira religião – até que paguem, humilhados, o tributo'. (Corão, sura 9).

7 Conforme o texto corânico não é permitido a uma mulher muçulmana casar-se com um homem não muçulmano. Um cristão ou judeu ao casar-se com uma muçulmana, deve se converter. Já o homem muçulmano pode se casar com as mulheres dos 'povos do livro'. Esta pode conservar suas crenças, embora seus filhos tenham que ser educados na fé muçulmana: São-vos lícitas as mulheres honradas dentre os crentes e dentre os adeptos do Livro com a condição que as

Acesso aos textos cultos

Em terras cristãs ocidentais, os judeus foram, na maior parte do tempo, segregados e totalmente excluídos do acesso às obras cultas, tanto pelas condições sociais quanto pelo idioma. Na Europa cristã, o acesso a estas obras era quase que exclusividade do clero. As obras já do período cristão eram redigidas em latim, idioma culto da Europa, assim como para o latim eram traduzidas as obras gregas que haviam chegado ao Ocidente. Desse modo, mesmo a população cristã em geral não tinha qualquer acesso a elas, já que o latim só era ensinado nos ambientes religiosos e da classe mais alta. Há que ressaltar que a esmagadora maioria da população europeia era, durante o período Medieval, absolutamente analfabeta, mesmo na língua franca. Sequer a tradução da Bíblia era permitida, só vindo a ocorrer com Lutero, séculos depois, e não sem lutas e acusações de heresia. Já entre os judeus, ao menos os homens, o analfabetismo jamais foi problema: todos os meninos aprendiam a ler para iniciar suas vidas religiosas nas sinagogas.⁸ Mas a alfabetização ocorria somente em hebraico e, enquanto não-cristãos, não tinham possibilidade de qualquer acesso às obras cultas em latim. Nas ruas, a

doteis e vos caseis com elas e não vivais em sua companhia em fornicação ou como concubinas escondidas. Quem renegar sua fé, desvalorizará suas próprias obras e estará no outro mundo entre os derrotados. (Corão, sura 5:8).

- 8 Ao completar 13 anos, o jovem atinge a maioridade religiosa e passa a ser responsável pela observância dos mandamentos e obrigações (*mitzvot*). Para marcar a passagem, é celebrada uma cerimônia, o *Bar Mitzva*, que ressalta a importância de cada um dos judeus na corrente ancestral do judaísmo. Nessa data também o jovem coloca, pela primeira vez, os *Tefilin* (filactério utilizado pelos judeus: duas caixas presas a uma tira de couro que contém pergaminhos com quatro trechos da Torá que enfatizam a recordação dos mandamentos e da obediência a Deus). Diante da comunidade, durante as preces da manhã, deve ler o primeiro segmento da *Parashá* (porção semanal da Torá), que será lida por inteiro, no *Shabat* seguinte. Assim sendo, a menos que as condições econômicas da família sejam realmente desastrosas, podemos dizer que, entre os judeus homens, praticamente não havia analfabetismo.

comunidade judaica utilizava, na maior parte das vezes, o idioma franco local ou dialetos, como o iídiche ou o ladino. Isso fez com que a produção intelectual se limitasse a temas teológicos, éticos e místicos, que dependiam unicamente da literatura em hebraico. Vale ressaltar que, frente a períodos de perseguição, mesmo essa era difícil de conservar, dependendo às vezes de transmissão oral por parte dos rabinos que se dedicavam aos estudos.

Em contraposição a isso, do ponto de vista cultural, o mais importante impulso que propiciou o desenvolvimento das demais culturas sob o domínio islâmico foi o fato de que o estudo regular e aprofundamento do idioma árabe fosse permitido aos praticantes das outras religiões. E não somente era permitido, como estimulado. Os governantes muçulmanos desde muito cedo estimularam o estudo do idioma árabe como instrumento de consolidação política nos territórios recém-conquistados. Além disso, dependeram de judeus e cristãos para o processo de tradução das obras científicas e filosóficas gregas.⁹ Isto foi concebido inicialmente, em geral como um artifício para atrair através da cultura os adeptos de outras religiões para a conversão ao islamismo.

Na Espanha, o processo de tradução foi utilizado também para estabelecer o idioma árabe como língua comum. Este procedimento conduziu ao conhecimento por parte de judeus e cristãos dos textos gregos traduzidos para o árabe, além de facilitar a disseminação das obras de autores muçulmanos entre os outros povos. De certo modo, o pensamento islâmico acabou por influenciar o cristianismo¹⁰ e o

9 Ver como exemplo a 'Casa da Sabedoria' *Bait al-Hikmah*, centro dedicado à tradução das obras gregas, que esteve longo período sob a coordenação do cristão nestoriano, Hunain Ibn Ishaq.

10 Entre os pensadores cristãos, essa integração e disseminação do idioma árabe iria nos legar mais tarde um dos maiores pensadores medievais, Raimundo Lúlio (Ramon Llull). Por suas próprias declarações, ele não conhecia o latim, mas possuía profundos conhecimentos de catalão e árabe.

judaísmo, bem como abriu a possibilidade de contra penetração do Islã através da disseminação das ideias e interpretações filosóficas originariamente cristãs e judaicas, as quais, tanto no Oriente quanto em *Al-Andalus*, foram redigidas em árabe. Entre os judeus, 'Os jovens estudavam, junto com o Talmud, outras matérias, como poética, filosofia, medicina, astronomia, etc.' (Ver ROMERO CASTELÓ; MACÍA CAPÓN, 1997, p. 26). Muitas obras filosóficas gregas e árabes foram também traduzidas ao hebraico durante este período. O acesso ao idioma e a relativa autonomia conferiam um arcabouço cultural comum que geraria frutos importantes: desde os grandes filósofos do judaísmo medieval, até o chamado 'Século de Ouro' da poesia hebraico-espanhola, cujos poetas já contavam com importantes contribuições da rima e métrica árabes, além do desenvolvimento da poesia secular, antes praticamente inexistente no universo hebraico.

Breve História da Espanha islâmica

O período da Espanha islâmica estendeu-se por cerca de sete séculos. Entre avanços e retrocessos, *Al-Andalus* é considerada, até os dias atuais, um período no qual a Espanha testemunhou 'um dos mais prodigiosos diálogos interculturais da história',¹¹ sendo até hoje um símbolo para as propostas de diálogo intercultural e inter-religioso, bem como fundamental para a compreensão de nossas próprias tradições. Segundo o prof. Lomba Fuentes, 'Se quisermos entender em profundidade o ser da Europa, não basta dirigirmos o olhar para Grécia e Roma para encontrar suas raízes. O mundo semita, em suas vertentes muçulmana e judaica, constitui uma das

11 'Uma melhor compreensão da experiência de Al-Andalus requer, portanto, solicitar uma longa memória dos mecanismos, processos e articulações que, durante vários séculos, permitiram a três grupos culturais e a religiões a prática 'in vitro' de um viver juntos, onde o conflito e o diálogo são reciprocamente fertilizados', como definiu Diène, Prefaciando a publicação da Unesco (2001).

bases fundamentais de nossa história e cultura' (LOMBA FUENTES, 1997, p. 6). A diversidade presente em *Al-Andalus* – nome árabe para a Espanha – ou *Sefarad* – seu nome judaico – incluiu árabes e berberes, cristãos trinitários e unitaristas, e a comunidade judaica *sefaradi* que congregava, por sua vez, a ortodoxia rabínica e os *caraitas*.¹² Esta diversidade desempenhou papel fundamental para o avanço do conhecimento científico, bem como do desenvolvimento literário e artístico-cultural do período.

Através da ciência, da filosofia e da poesia, bem como da arte – notável na arquitetura, na música, entre outras expressões – vemos como a cultura judaica é influenciada e influencia a convivência pacífica com muçulmanos e cristãos. A profusão de informações e publicações científicas, teológicas, filosóficas, literárias e manifestações artísticas, acessíveis por essa relação proporcionada por alguns dos governantes muçulmanos, atinge muito mais do que esta produção. Atingindo a própria religião, apresentará novas formas de espiritualidade,¹³ acabando por lançar as bases de uma linha própria de mística especulativa – a *Kabbalah* –, que já surge influenciada pelo neoplatonismo islamizado (cf. MUNK, 1927) e vem, por sua vez, séculos depois, a contaminar novamente o cristianismo, pelas suas influências marcantes na mística cristã espanhola, em autores como São João da Cruz e Santa Tereza D'Ávila.¹⁴

A chegada dos muçulmanos na Espanha ocorre em 711 quando Tariq Ibn Ziad (m. 720) cruza o estreito que separa a África da Península Ibérica, ingressando com seu exército, e termina em 1492

12 Também conhecidos por ananistas, *qaraim* ou, a partir do século IX, *Bene Miqrá*, os caraitas são uma seita do judaísmo que remonta ao século VIII, e professa a estrita adesão à *Torah* (Pentateuco) como única fonte de lei religiosa, não aceitando a autoridade do *Talmud*.

13 Sobre a influência da espiritualidade islâmica sobre o judaísmo, sua ética e suas práticas, ver, por exemplo, o estudo de LOBEL (2007, p. 34 *et seq.*), que aponta a incorporação da interioridade Sufi no pensamento de Ibn Paquda.

14 Ver sobre o tema os trabalhos de LOPEZ-BARALT (1985, p. 99-117 e 1990).

com a queda do reino de Granada. Tariq Ibn Ziad adentra¹⁵ com um contingente que contava com uma minoria de 300 árabes entre 7000 soldados berberes. Cerca de um mês depois de sua entrada, as tropas de Tariq já cercavam a cidade de Córdoba. A campanha militar de Tariq foi extremamente bem-sucedida, conquistando rapidamente o território completo da Península Ibérica e atravessando os Pirineus, avançando até 732, quando chega à cidade de Poitiers na França. Na batalha por esta cidade, o avanço islâmico é contido e se resume ao território peninsular. Oficialmente, *Al-Andalus* (nome árabe do território) tem seu início em 756, com o estabelecimento final da ocupação, a organização política e estruturação de governo (cf. OLAGÜE, 1974). A partir da chegada de Abd Al-Rahman – abásida que fugira da derrocada de sua dinastia no Oriente –, constitui-se inicialmente um emirado politicamente autônomo, mas reconhecendo a primazia do califado de Bagdad. Este será a semente cuja história irá prosseguir em direção à organização de um governo totalmente independente: o Califado de Córdoba.

Quanto à questão da entrada dos muçulmanos na Espanha, cabe ressaltar que, no sentido inverso do que professa a história oficial contada durante séculos pelos cristãos, o historiador Ignacio Olagüe defende a ideia de que não houve propriamente uma invasão. Conforme este autor, os conflitos religiosos no seio do cristianismo, entre os sucessivos governantes visigodos e a hierarquia de Roma, entre a ortodoxia católica trinitária e o movimento unitarista e outras heresias – em particular o priscilianismo –, cuja adesão parece ter sido grande na península, agravados pela presença expressiva da comunidade judaica; consistiram nas principais causas da chegada e do sucesso dos muçulmanos. Muito menos que uma invasão, a

15 Seu desembarque se deu nas proximidades de um penhasco que foi nomeado em sua homenagem 'Jabal al Tariq' (literalmente Monte de Tariq), nome este que veio a ser abreviado em Gibraltar, a partir de então nomeando também o próprio estreito.

entrada islâmica na península foi sendo gradativa, propiciada pelas relações amigáveis, que nesse momento existiam entre os grupos cristãos unitaristas e judeus e o mundo islâmico, abrindo espaço para a islamização da Península. Olagüe (1974) explica como os arianistas¹⁶ e priscilianistas¹⁷ unitaristas e judeus solicitaram a ajuda e o auxílio dos muçulmanos para se libertar do jugo da monarquia visigoda, sediada em Toledo. Quanto aos judeus, pouca dúvida resta com relação a esse ponto, pois, devido à incerteza à qual viveram submetidos a cada modificação de governo na época dos reis visigodos, e à perseguição e opressão que sofreram sob o reinado de alguns deles, 'viram, portanto, nos árabes, seus libertadores e ajudaram-lhes o quanto puderam, e estes, cujo dogmatismo se dirigiu principalmente contra os cristãos que atacavam publicamente o Islam, começaram muito cedo a colocar judeus em cargos públicos' (VARELA *apud* MAESO, 2001, p. 14).

Em 929, Abd Al-Rahman III assume o título de Califa, sediando seu governo em Córdoba, e iniciando um período de independência política e tolerância religiosa que coincidiu também com o início da fase de esplendor islâmico na península.

Após a ruína do Estado visigodo, os israelitas irrompem novamente na Espanha pelas mãos dos muçulmanos. Começa então a época de Ouro dos judeus espanhóis [...] Os Onipotentes califas de Córdoba presenciaram o apogeu

16 Partidários das pregações do bispo Ário de Líbia (256-336), defensor de um monoteísmo exacerbado que rejeitava a divindade de Jesus. A doutrina da Trindade, instaurada pela Igreja Católica em 325 no primeiro Concílio de Nicéia, produziu uma cisma, com a posição de Ário considerada uma heresia. Logicamente, o pensamento unitarista estava muito mais próximo do monoteísmo pregado por judeus e muçulmanos do que dos dogmas católicos.

17 Seguidores de Prisciliano, bispo de Ávila que foi executado pelo imperador Máximo sob a acusação de magia em 386. Ainda hoje há discussões sobre o conteúdo doutrinário de suas pregações (Ver TEODORI, 2006), bem como sobre quem realmente eram seus seguidores, os aristocratas ou o povo humilde (Ver FIGUINHA, 2018). O fato é que, na época, contava com ampla devoção popular.

de uma cultura – complementar à sua – que irradiaria um esplendor ofuscante frente às incipientes civilizações europeias (BERNALDO DE QUIROS, 1968, p. 14-15).

Muito embora se destacasse em termos de desenvolvimento econômico e urbanização, este reinado não ofereceu grandes contribuições intelectuais, posto que estão registrados neste período apenas quatro ou cinco nomes de matemáticos ou astrônomos (cf. ASÍN, 1992, p. 32). A civilização islâmica em *Al-Andalus* floresceu neste clima, mas a produção intelectual brilhou principalmente durante o reinado de Al-Hakam II (961-976), que financiou uma magnífica biblioteca nos moldes das grandes bibliotecas do Oriente, coisa inimaginável na Europa da época. Em 1031 o califado decadente é desmembrado, sendo substituído pelas *Taifas* (طوائف, *ṭawā'if*), ou pequenos reinos independentes.

Com a queda do Califado de Córdoba, poder-se-ia imaginar que a situação do povo entraria em declínio, trazendo consigo consequências nefastas para a produção cultural, em especial para os judeus. Mas o desmembramento do Califado não afetou de modo muito contundente a cultura hebraica na Península. Em alguns reinos, ao contrário, contribuiu para aumentar seu esplendor. Isso é observável em comunidades como as de Granada e Saragoça. Em Granada, brilharam figuras célebres como o poeta e rabino Samuel Ibn Nagrella (*Há-Naguid*), que, através de suas habilidades políticas e diplomáticas, chegou a vizir. Em Saragoça, surgiram as obras do filósofo e poeta Salomão Ibn Gabirol, e do célebre autor ético Bahya Ibn Paquda. 'O tipo de judeu andaluz que se plasma na poesia hebraica é a do cortesão culto e refinado que, sendo amante dos prazeres do mundo, das letras e das ciências, esforça-se em cumprir através de tudo isso a religiosidade tradicional judaica' (VER ROMERO CASTELLÓ; MACÍA CAPÓN, 1997, p. 26-29).

A partir de 1086, os *Almorávidas* (المرابطون, *al-murābitūn*) invadem a Espanha das *Taifas*, sob a justificativa de defesa contra a retomada

cristã e restauraram uma certa unidade de *Al-Andalus*. Consistiam numa confederação de três tribos berberes do norte da África que construíram um império no Maghreb e dominaram *Al-Andalus* durante os séculos XI e XII. Estes mantiveram uma estrutura baseada em comandantes militares, os quais eram também administradores e se autointitulavam *fuqaha* (juristas). A seguir, a partir de 1147, os *Almôadas* (الموحدون al-muwahiddun), outro grupo berbere, desafiaram a autoridade dos Almorávidas, vindo a substituí-los no poder. Governaram estes por 122 anos até cerca de 1229. Tinham uma visão 'puritana' da religião e foram os responsáveis por uma verdadeira 'cruzada' para purificar o Islam. Tomaram a cidade de Sevilha, e a partir dali estabeleceram seu governo independente. Do espírito de tolerância e convivência inter-religiosa que caracterizara outrora o governo muçulmano, pouco restou durante este período. Simultaneamente, os reinos cristãos vinham retomando os territórios perdidos. Toledo, retomada pelos cristãos em 1085, jamais foi recuperada, e até mesmo Saragoça caiu sob o domínio cristão, assim como outros importantes territórios andaluzes.

Internamente aos territórios islâmicos, o período de domínio dos Almorávidas e Almôadas foi caracterizado pelo fanatismo religioso e pela perseguição que atingiu não apenas aqueles que professavam outras religiões – dos quais os governantes passaram a exigir a conversão – mas também seus correligionários muçulmanos. A partir de meados do século XII, as perseguições foram estendidas aos próprios muçulmanos andaluzes. Ibn Rushd (Averróes), brilhante médico e filósofo, expoente maior do pensamento de *Al-Andalus*, foi censurado e preso, seus livros foram queimados e seu nome execrado. O filósofo judeu Maimônides – pilar da filosofia judaica –, mesmo após converter-se, foi obrigado a buscar refúgio em Marrocos e no Egito.

O Golpe de misericórdia à esplendorosa cultura judaica de *Al-Andalus*, foi dado pelos Almôadas, fanáticos religiosos

norte africanos que, chegando à península para ajudar seus irmãos na luta contra os reis cristãos, exigiram de todos os súditos a conversão ao Islam (ROMERO CASTELLÓ; MACÍA CAPÓN, 1997, p. 28).

De certo modo, podemos afirmar que o declínio do esplendor cultural de *Al-Andalus* deveu-se tanto aos esforços militares de reconquista por parte dos cristãos quanto ao fanatismo dos berberes que, no último período, assumiram o poder.

A partir de 1236, o poderio islâmico entrou irremediavelmente em decadência, culminando com a completa reconquista cristã. A campanha foi reforçada pelo casamento de Fernando de Aragão e Isabel de Castela, que unificam seus exércitos sob a bandeira da Inquisição. A retomada cristã tem seu ápice na queda do último foco de resistência: o reino de Granada em 1492. No mesmo ano foi editado o decreto de expulsão dos muçulmanos, seguido pelo decreto de expulsão dos judeus.

Mas, a marca judaico-islâmica na Espanha permanece, e ainda pode ser vista, por exemplo, através da escrita *ajamiada*, que aparece em obras posteriores escritas em espanhol utilizando-se de caracteres árabes ou hebraicos, da música e da arquitetura. Apesar da Inquisição e dos decretos de expulsão, o legado das culturas árabe e hebraica continuaram a se manifestar em ambiente cristão através da expressão poética, da apropriação de elementos culturais e políticos, da participação social dos conversos que se recusaram a deixar a península, dos esforços de tradução das obras de autores judeus e muçulmanos. 'Ainda no século XIII, reis como Alfonso X e Sancho IV em Castela e Jaime I e Pedro III em Aragon contavam com judeus em suas cortes como conselheiros, médicos, diplomatas e financistas' (ROMERO CASTELLÓ; MACÍA CAPÓN, 1997, p. 41-42).

No século XII, foi fundada em Toledo, que se encontrava sob domínio cristão desde 1085, a célebre escola de Tradutores, pelo

Arcebispo D. Raimundo. Nesta, cristãos, muçulmanos e judeus criaram um lugar destinado à tradução dos autores clássicos que, dessa maneira, deixaram seu confinamento no Oriente árabo-parlante e passaram a ser acessíveis aos estudiosos de origem latina, bem como muito do material produzido no âmbito da *Falsafa*.¹⁸ Muitas obras foram ali traduzidas; inclusive, dessa escola, surgiu a primeira tradução do Corão,¹⁹ como também os tratados do matemático Abraham Bar Hiyya Hanassi (1035-1136), as obras do também matemático Al-Huarizmi e a obra filosófica de Salomão Ibn Gabirol. Mas, mesmo nos reinos cristãos da Espanha, a situação dos judeus estava prestes a se tornar difícil.

Por volta de 1320 começaram a difundir-se pelos reinos hispanos as acusações de que os judeus envenenavam águas e profanavam hóstias [...] tais acusações foram mais violentas no reino de Aragão, onde ocorreram numerosos alvoroços populares contra as 'juderias' (ROMERO CASTELLÓ; MACÍA CAPÓN, 1997, p. 44-45).

Após o século XIV, a Espanha novamente cristã perpetrava uma sequência de perseguições, expulsões e mortes. Calcula-se que mais de trinta mil judeus e muçulmanos foram assassinados entre 1498 e 1568. Cerca de trezentos mil judeus emigraram para regiões mais seguras, ainda no mundo islâmico (Norte da África, Império Otomano, Egito e Palestina), e, mais tarde, no mundo cristão (Sul da França, Países Baixos, Itália e Alemanha). Cerca de 120 mil judeus atravessaram as fronteiras, refugiando-se provisoriamente em

18 Por *Falsafa* – usualmente entendida como a produção filosófica islâmica – entendemos aqui o conjunto das obras produzidas no idioma árabe sob o domínio islâmico, incluindo aquelas produzidas por praticantes das demais religiões. Isso se justifica, em especial, quanto à produção dos autores judeus, já que seguiram de perto os movimentos da filosofia islâmica e escreveram em árabe.

19 Em 1143, Roberto de Chester, com a ajuda de um erudito muçulmano, é encarregado da tradução por Pedro o Venerável, abade de Cluny.

Portugal, em troca de altas quantias pagas ao rei pela garantia de suas vidas. Muitos mais foram perseguidos, presos e torturados até que a Inquisição espanhola fosse abolida em 1808 (TURBERVILLE, 1971, p. 126; HOPE, 1944). Com o auxílio do Tribunal do Santo Ofício e da Inquisição, não apenas as vidas dos judeus e muçulmanos que decidiram permanecer na Espanha foram ceifadas sob as ordens do Frei Tomás de Torquemada (1420-1498), mas, muito além disso, o golpe estendeu-se à cultura e à ciência. Seu sucessor, o cardeal Francisco Jimenez de Cisneros (1436-1517), fez queimar em 1499 as bibliotecas dos mouriscos. Calcula-se que mais de oitenta mil manuscritos da Espanha muçulmana tenham sido perdidos para sempre.

A Organização judaica em Al-Andalus

Conforme o que antes já foi mencionado, a *dhimma* possui um duplo *status*: O estatuto puramente religioso, de origem revelada, baseado no texto Corânico que estabelece o *status* de proteção aos Povos do Livro; e o estatuto jurídico-teológico, portanto, de origem humana e sujeito a interpretações, variável então de acordo com as diferentes condições históricas e geográficas. Os limites últimos do segundo são estabelecidos de acordo com os ensinamentos do Profeta, mas adaptados às condições do local e aos termos da conquista. Vale observar que um dos argumentos levantados em colaboração com a ideia de que a ocupação Islâmica da Península Ibérica não se deu como uma conquista armada violenta é justamente a facilidade da convivência inter-religiosa nos períodos iniciais.

Com certeza não podemos afirmar ter existido em *Al-Andalus* uma 'democracia religiosa', ou a igualdade de direitos entre os praticantes das diferentes religiões. Nem poderia ser assim. Impostos mais altos eram cobrados; existiu em momentos a sinalização através do vestuário, mas, a instituição islâmica da *dhimma*, frente ao que ocorria nos reinos dominados por governos e maioria católica,

constituía um grande avanço, no sentido de que conferia o *status* de 'povo protegido' aos praticantes das demais religiões, notadamente, judeus e cristãos. Vale reforçar que quando descrevemos aqui a tolerância religiosa propiciada pela *dhimma* em *Al-Andalus*, referimo-nos especialmente à época do Emirado, do Califado e à política praticada em alguns dos reinos de *Taifas*, períodos nos quais a tolerância efetivamente floresceu. Com a instalação dos governos berberes, nada disso se aplicou, pois sua estruturação militar, que transformava os comandantes militares em *fujaha*, não permitia uma condução jurídico-política independente dos objetivos e estruturas militares. Cabe observar que, durante este período, como já mencionado, até o século XIV, a situação dos judeus em diversos dos territórios recém-conquistados pelos cristãos ainda era favorável (Ver CRUZ, 2015, p. 21-164).

A comunidade judaica em *Al-Andalus* era economicamente diversificada. Sob o Califado existiam judeus na zona rural, que lavravam terras próprias, mas a maioria era de artesãos, comerciantes e donos de lojas nos mercados, constituindo uma população majoritariamente urbana. Nos períodos de calmaria, a estrutura administrativa das comunidades judaicas medievais, ainda que estas não desfrutassem de total autodeterminação, foi bastante autônoma. Os judeus viviam agrupados em determinados bairros – que, após a reconquista, ficaram conhecidos como *juderías*. Conforme Varela Moreno (2001, p. 15), isso não ocorria por obrigatoriedade ou segregação, mas por maior comodidade devido às facilidades existentes para organizar a vida comunitária, a alimentação, a educação e as orações. Mantinham relações com seus correligionários do norte da África e dependiam da tradição cultural das grandes Academias da Babilônia. A vida comunitária contava com bastante autonomia. Mantiveram suas autoridades rabínicas e eram regidos pelas suas próprias leis internas, nos litígios e conflitos estritamente

entre judeus. A jurisdição dos *dayyanim* (juízes judeus) era reconhecida pelos governantes, que interferiam somente quando o litígio envolvia muçulmanos ou em pleitos mistos em geral. Nesses casos, o *cádi* (juiz muçulmano) era quem julgava.

Como não há lei divinamente revelada que estabeleça regras para a organização política da comunidade judaica, houve certa variabilidade na estrutura administrativa adotada, sendo significativo o exemplo das *aljamas*²⁰ da península ibérica. Seguindo a tradição do *Sanhedrin*, o processo decisório podia ser levado a cabo por um conselho de sábios ou anciãos, ou até mesmo por uma estrutura semidemocrática que incluía a comunidade local como um todo, a depender do local. Em outros sítios, a estrutura político-administrativa-judiciária das *aljamas* obedecia à divisão estrita de funções, de certo modo, já precursora da moderna separação de poderes. Mantinham um chefe político (*nasi*) que fazia as vezes de governante (HINOJOSA, 1998, p. 26), não raramente, tendo que ser aceito ou até mesmo nomeado diretamente pelo poder central (muçulmano ou cristão). Ainda que atuasse como representante da comunidade nos assuntos gerais e fosse um chefe político externamente reconhecido, ele não era o responsável pela elaboração ou aplicação das leis ou jurisprudência, tradicionalmente a cargo dos estudiosos do Talmud; nem pelos julgamentos, a cargo dos juízes (*dayyanim*). No exemplo de Aragão,

20 'A *aljama* é a organização comunitária existente em uma *juderia*, cuja finalidade principal é a criação de um regime de governo próprio e a manutenção da sinagoga e demais serviços religiosos. Segundo a tradição, o governo autônomo de cada comunidade estava inspirado nas atribuições do primitivo *Sanhedrin*. [...] Esta Lei, a Torah e seu complemento, o Talmud foi a base sobre a qual descansava o regime político das *aljamas*. No entanto, a Lei não definia uma forma de governo específica, por isso, e cada *aljama* teve liberdade para organizar-se da forma que julgasse mais conveniente' (RUIZ GÓMEZ, 1993, p. 58). Essa organização existia sob o domínio islâmico e sob o domínio cristão antes do início das perseguições.

No século XIII, o regime das *aljamas* que se conhece com mais detalhes na área aragonesa, tem à frente um conselho de anciãos o qual nomeia, por sua vez, um número variável de destacados (*mucaddemim*) e juizes (*dayyanim*). Também era nomeado o *bedin*, um funcionário público que atuava como fiscal da comunidade e dirigia a polícia. Por último, o rei, ou o poder senhorial na área, podia designar o *rab* da comunidade ou do território. Frente ao caráter religioso do cargo, e a autoridade moral que exercia sobre o conjunto da *aljama*, o *rab* devia ser uma pessoa virtuosa e versada no Talmud-Torah, circunstâncias que nem sempre ocorriam simultaneamente no designado (RUIZ GÓMEZ, 1993, p. 60).

Os judeus se autogovernavam internamente de modo relativamente democrático para a época. Os responsáveis eram eleitos anualmente pela comunidade e eram encarregados também de coletar os impostos em geral e a *jizia* e encaminhá-la ao governo muçulmano. Internamente à comunidade havia alguns outros impostos como os aplicados sobre a carne e a venda de vinho *kasher*, e outros que visavam a manutenção dos pobres, doentes e os professores – posto que os funcionários da comunidade não recebiam salários. Os rabinos, bedéis e cantores da sinagoga – os quais educavam as gerações mais jovens – deviam contar com rendimentos próprios.

É claro que toda essa estrutura se modificou de acordo com os períodos históricos já mencionados e as respectivas vicissitudes políticas islâmicas em *Al-Andalus*. A parcela de determinação do funcionamento da *dhimma*, que não é expressamente corânica, variou de acordo com as diferentes escolas de pensamento invocadas, mas especialmente de acordo com as condições políticas e militares e as especificidades da conquista. Assim, sob o domínio do Califado, especialmente graças à política esclarecida de Abd-Al-Rahman III, os judeus viveram sob um clima de paz e prosperidade, segurança econômica e autonomia religiosa. Com o declínio e a instalação dos

reinos de *Taifas*, a situação passa a ser variável de acordo com cada reino. Conforme Varela Moreno,

em geral, nos reinos onde uma culta aristocracia árabe governava, os judeus foram afastados dos cargos públicos, enquanto nos reinos governados por muçulmanos de origem berbere, muito menos cultos, os judeus foram atraídos a cargos públicos e adquiriram maior relevância (VARELA MORENO *apud* MAESO, 2001, p. 16).

Em reinos como os de Granada e Zaragoza, a comunidade judaica floresceu. Em Granada, sob os reinos de Habus e seu filho Badis, chegamos a ver o líder da comunidade judaica (*naguid*) Samuel Ibn Nagrella, que também foi um dos mais brilhantes poetas da época, exercendo o cargo de *vizir* do reino muçulmano. Podemos citar importantes nomes entre os cientistas, pensadores e literatos.²¹ O renascimento da filosofia judaica no mundo islâmico – e particularmente em *Al-Andalus* – deve-se também ao florescimento intelectual estimulado pelos governantes, como vimos especificamente na *Taifa* de Zaragoza (1018-1118), que foi o berço da obra de Salomão Ibn Gabirol e Bahya Ibn Paquda.

Concluimos que a produção intelectual judaica com caráter universal, para além das fronteiras da própria comunidade, está intimamente ligada, por um lado, ao *status* de *Ahl al-dhimmis* – povo protegido – do qual gozavam os judeus sob o domínio islâmico, e por outro ao domínio do idioma culto. Em comparação ao tratamento conferido às comunidades judaicas por parte da Europa cristã, esta situação proporcionou um grau de liberdade invejável, tanto no sentido da manutenção da religião, quanto no desenvolvimento teológico, literário e do pensamento filosófico. Assim, os expoentes da cultura judaica em *Al-Andalus*, ao menos até o final do século XII, falavam e escreviam em árabe, e estavam em contínuo

21 Para uma extensa lista dos intelectuais judeus em Al-Andalus, ver ORFALI, 1997.

diálogo com a cultura islâmica, bem como com seus correligionários no Oriente. O nível cultural atingido pelos judeus andaluzes como consequência destes fatores foi determinante, inclusive, para a manutenção de suas vidas e de uma relativa autonomia durante o período da retomada dos territórios já sob o domínio cristão. Mas essa tranquilidade relativa não foi uma política duradoura, mas uma conveniência da transição, posto que se encerraria exatamente no ano em que o processo de Reconquista Cristã se completou: 1492.

Referências

ASÍN PALACIOS, Miguel. *Tres Estudios sobre pensamiento y Mística Hispanomusulmanes*. Madrid: Hiperión, 1992.

BERNALDO DE QUIRÓS, Felipe Torroba. *Historia de los sefarditas*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.

CANO, Maria José. *Ibn Gabirol*. Poesía Religiosa. Granada: Universidad de Granada, 1992.

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecilia C. O Pensamento filosófico judaico em Al-Andalus. *Revista Mirabilia*. n. 21, v. 2, p. 1-26, 2015.

CRUZ DÍAS, José. *Los judíos em la transición de la España moderna: entre el reconocimiento (estatuto jurídico) y la intolerância*. Tesis Doctoral. Facultad de Derecho. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2015.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo, Loyola, 1998.

DIÉNE, Doudou. *Les routes d'Al-Andalus: patrimoine commun et identité plurielle*. Paris: UNESCO, 2001.

FALBEL, Nachman. *Kidush Hashem*. Crônicas Hebraicas sobre as Cruzadas. São Paulo: Edusp, 2001.

FIGUINHA, Matheus Coutinho. Quem eram os seguidores de Prisciliano de Ávila? Aristocracia, controvérsia religiosa e monasticismo na Espanha do século IV. *Revista de História*, n. 177, p. 1-34, 2018.

HINOJOSA MONTALVO, José. Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión. In: *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000. p. 25-41.

HOPE, Thomas. *Torquemada*. Buenos Aires: Losada, 1944;

LEWIS, Bernard. L'islam et les non-musulmans. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 35, n. 3-4, p. 784-800, 1980.

LEÃO HEBREU. *Dialoghi D'Amore/Diálogos de amor*. Edição bilingue a cargo de Giacinto Manupella. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1883.

LOBEL, Diana A *Sufi-Jewish Dialogue*. Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paquda's Duties of the Heart. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

LOMBA FUENTES, Joaquín. *La raíz semítica de lo europeo*. Madrid: Ediciones Akal, 1997.

LÓPEZ-BARALT, Luce. *Huellas del Islam en la literatura española*. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo. Madrid: Hiperión, 1985.

LÓPEZ-BARALT, Luce. *San Juan de la Cruz y el Islam*. Madrid: Hiperión, 1990.

MAESO, David Gonzalo. Un jaenés, ministro de dos califas (Hasday Ibn Shaprut). *Boletín del Instituto de Estudios Jaennenses*, n. 8, p. 65-95, 1956.

MAESO, David Gonzalo. *El Legado del Judaísmo Español*. Madrid: Trotta, 2001.

MUNK, Salomon. *Mélanges de Philosophie Juïve et Arabe*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1927.

OLAGÜE, Ignacio. *La Revolución Islámica en Occidente*. Barcelona: Fundación Juan March, 1974.

ORFALI, Moisés. *Biblioteca de Autores lógicos Hispano-Judíos (siglos XI-XV)*. Granada: Universidad de Granada, 1997.

RODRÍGUEZ, Carlos del Valle. *La Escuela Hebrea de Córdoba*. Los orígenes de la escuela filológica hebrea de Córdoba. Madrid: Editora Nacional, 1981.

ROMANO, David. *La ciencia hispanojudía*. Madrid: Mapfre, 1992. p. 104-105.

ROMERO CASTELLÓ, Elena; MACÍA CAPÓN, Uriel. *Los Judíos de Europa*. Un legado de 2000 años. Madrid, Anaya: Alianza, 1997.

TEODORI, Lucila M. M. *Prisciliano de Ávila: A heresia na religiosidade ibérica do IV século*. (Dissertação de Mestrado) Assis: UNESP, 2006.

TURBERVILLE, A. S. *La Inquisición española*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

CAPÍTULO III

A quem pertence Al-Andalus?

Reflexões sobre as historiografias árabe e europeia

Celia Daniele Moreira de Souza

Introdução

Quando falamos da presença árabe-islâmica na Península Ibérica por 700 anos, muitos brasileiros se surpreendem ou ignoram a informação. Que mundo mais distante e curioso pensar que Portugal e Espanha faziam parte de um universo chamando 'mundo muçulmano', em árabe, *dār al-islām*. Ainda assim, fundamentalmente, nós, como brasileiros, compartilhamos um passado comum em nossa herança ibérica com o mundo árabe-islâmico, e esta herança, que é trazida também pelos escravos negros do Norte da África, se enseja maiormente pela ocupação de dinastias, reinos e califados que governaram o que se chamou por Al-Andalus.

Al-Andalus foi o nome com que os árabes denominaram a terra conquistada do Reino Visigodo. A chegada dos árabes, iniciada com uma invasão para botim por Ṭarīf ibn Mālik em 710,

logo converteu-se em uma estratégia organizada e militarizada de conquista com o avanço de Ṭarīq Ibn Ziyād em 711, conquista esta que perduraria até 732, com a derrota do avanço árabe no Reino Franco, na fatídica Batalha de Poitiers (KENNEDY, 2014, p. 22). De 732 em diante, maiormente até meados do séc. XII, a presença árabe se deu pela profunda arabização do povo ibérico e, sobretudo, pela diferenciação de sua cultura e identidade da cultura do resto da *dar al-Islam*. Al-Andalus se identificava como árabe andalusina,¹ e, nos sécs. X e XI, competia em igualdade com a primazia pelo saber e o poder político com o Oriente, representado pelo Califado Abássida. Ainda que conectados pelo comércio e pela troca de saberes, Oriente e Ocidente árabes despontavam como concorrentes pela legítima autoridade do mundo muçulmano (MARTINEZ-GROS, 2017, p. 191).

Assim, essa realidade histórica permaneceu como marca indelével da identidade ibérica, porém não isenta de polêmicas e silenciamentos. Findada a presença islâmica na Espanha em 1492, com a conquista do reino de Granada (vassalo de Castela), inicia-se um processo de anulação e extirpação do elemento muçulmano na península, o qual culmina na definitiva expulsão dos mouriscos – descendentes de muçulmanos convertidos ao cristianismo – em 1609 (MARTÍN CORRALES, 2004, p. 40).

Assim, ainda que o passado de Al-Andalus representasse um esplendor em muitos momentos para a história da Península Ibérica, com a chegada da era moderna, o elemento árabe-muçulmano passou a comportar um sentido alóctone, associado também aos embates que a Espanha enfrentaria com o Império Otomano

1 O termo 'andalusino(a)' é tradução equivalente em português do termo 'andalusí' que se refere àquilo ou àquele pertencente à Al-Andalus e à Espanha muçulmana. Não é o mesmo que 'andaluz(a)' que se refere à quem é natural da atual comunidade autônoma da Andaluzia da Espanha. *Andalusí*. Disponível em: <https://dle.rae.es/andalusi?m=form>. Acesso em: 15 maio 2020.

pela primazia do controle das colônias africanas e do comércio com o Oriente (GUICHARD, 2009, p. 318). Outrossim, este estranhamento com o seu passado já estaria presente em fontes históricas elaboradas na época da dominação árabe, como vemos pela fonte mais antiga sobre a conquista de Al-Andalus, a Crônica Moçárabe, escrita em 754, que possuía um cunho laudatório cristão e assim encarava a chegada dos árabes como uma 'invasão' e também uma perda relacionada a um castigo divino (GONZALBES GRAVIOTO, 2011, p. 17).

Neste sentido, vemos também como a conquista de Al-Andalus é ressignificada de acordo com o termo empregado a este evento histórico. O termo 'invasão' foi empregado não só por fontes cristãs que combatiam o elemento 'muçulmano' da tomada da Península Árabe pelos árabes, como também por historiadores nacionalistas e conservadores – alguns negacionistas, como veremos a seguir – para encarar este marco histórico como algo alheio à identidade hispânica, tornando a presença árabe de mais de 700 anos sempre estranha às terras ibéricas. Ao passo, o termo 'conquista' foi mobilizado fortemente pelas fontes árabes medievais – as mais antigas datando do séc. x e produzidas no Egito – a fim de se realçar o caráter legal e também vitorioso da presença árabe. Este termo também é mobilizado por muitos historiadores, mas não com o intuito de dotar este evento com um sentimento 'positivo', mas pela própria forma com que os exércitos liderados pelo Califado Omíada de Damasco avançam, tomam e posteriormente arabizam o que outrora fora o Reino Visigodo (SEGURA GONZÁLEZ, 2011, 92). Particularmente, consideramos, como comentado anteriormente, que a conquista árabe tem um momento de invasão com o primeiro avanço em 710 liderado por Ṭarīf ibn Mālik, porque o mesmo não contava com o apoio de instâncias superiores – a saber, o governador responsável pela região do Norte da África, Mūsa, e o califa omíada Walīd I –, possuindo apenas como objetivo a pilhagem. Ainda assim, o seu intento levou

os árabes a considerarem a conquista da região. Logo, de 711 a 712 temos o início da conquista com Ṭarīq Ibn Ziyād; e novas levas com o governador da *Ifriqya*² Mūsa, de 712 a 714; com seu filho ‘Abd Al-‘Azīz, primeiro governador de Al-Andalus, de 713 a 714; e com os demais governadores até 732. A partir de 732, há perdas de algumas regiões conquistadas no norte da Península, mas de modo geral há o estabelecimento do poder muçulmano na Península Ibérica, com a arabização do povo autóctone, mais do que uma islamização – esta vai ser mais presente no período do Califado Omíada de Córdoba (929-1031). Vemos, portanto, um processo de ocupação territorial, o qual se dá pelo estabelecimento de um poder árabe-muçulmano, pela chegada de novas levas de árabes, sobretudo de exércitos sírios e, principalmente, pela distinção cultural com a arabização e a elevação de uma identidade árabe local, a árabe-andalusina (MARTINEZ-GROS, 2017, p. 101).

Logo, a presença do domínio árabe e islâmico na Península Árabe, além de fato histórico, marcou indiscutivelmente a cultura e a identidade ibéricas. Ainda assim o processo de seu resgate e reflexão históricos foi marcado por políticas posteriores, o que muitas vezes levou a compreensões completamente díspares entre si sobre a importância e a valorização de Al-Andalus como parte das histórias ibérica e árabe.

O resgate de Al-Andalus

O movimento responsável pelo resgate da história de Al-Andalus e de seu lugar na história europeia e árabe é o Orientalismo. Conforme teorizado por Edward Said, o movimento orientalista foi importante para a construção da visão do Oriente para o mundo

2 Ifriqya era a denominação dada pelos árabes ao Norte de África que hoje corresponde à Tunísia, noroeste da Líbia e nordeste da Argélia.

ocidental, sendo fruto de uma ideologia colonialista que elaborara uma visão do 'outro' a fim de justificar seu poder dominante, este o europeu (GÓMEZ GARCÍA, 2009, p. 253-254).

Este movimento foi desenvolvido em fases, a primeira a da ilustração no séc. XVIII, que ansiava encontrar no longínquo Oriente a realização de suas fantasias hedonistas, um lugar exótico por natureza. Em um segundo momento, já no séc. XIX, passou para uma justificativa para a dominação colonial do Oriente por seu caráter primitivo, atrasado e violento, que culminaria na política imperialista na África e no Oriente Médio. Por fim, já atualmente, o Orientalismo ganharia a justificativa de combate ao terrorismo, considerando o Oriente instável e perigoso para a manutenção da democracia e do *status quo* ocidental, sendo a intervenção militar uma 'solução' para conter o caráter errático e violento dos orientais, que por si só não saberiam se reger (SAID, 1990, p. 18).

Entretanto, ainda que o Orientalismo tivesse essa natureza de uma relação de poder entre Ocidente e Oriente, o resgate de Al-Andalus surge na primeira fase dele, de um anseio por um passado idílico, e não desenvolve para uma visão de dominação. Na verdade, o Orientalismo relido para pensar Al-Andalus ganha um caráter 'doméstico', mais um produto do romanticismo que de um Orientalismo 'científico', este que leva à justificativa da dominação europeia sobre as nações orientais (GONZÁLEZ ALCANTUD, 2017, p. 586). Assim, Al-Andalus, sobretudo Alhambra, cidade palaciana de Granada, último baluarte da presença árabe-islâmica na Península Ibérica, passa a simbolizar uma materialização das 'mil e uma noites', um passado belo e moralmente estético em contraposição à colonização bárbara das Américas impetrada pelos espanhóis (GONZÁLEZ ALCANTUD, 2017, p. 328).

Curiosamente, os próprios árabes acabariam abraçando esta mesma idealização de Al-Andalus, produzindo também um

movimento dito 'orientalista', ainda que não fosse para uma viagem ao Oriente, mas para um Oriente do passado, suspenso no tempo e cheio de nostalgia. Para os povos árabes dominados pela política imperialista do séc. XIX, visitar a Espanha em busca de Al-Andalus era uma forma de encontrar uma conexão com o mundo europeu, o qual se lançava como promotor da modernidade e da evolução; assim tornando estes mesmos árabes, então vistos como inferiores, herdeiros de uma história comum que os colocava como iguais ou às vezes superiores aos seus opressores. Os árabes que foram explorar de maneira orientalista o passado andalusino se caracterizaram por dois movimentos: um romântico, que se relacionava às raízes cristãs e europeias; e outro religioso, que se relacionava com o islã cultural. Enquanto o primeiro buscava essa semelhança com o dominador, o segundo reconhecia em Al-Andalus o esplendor de uma civilização muçulmana, e, assim, estabelecia o passado também como uma resistência e uma valorização de sua cultura 'original' ante a modernização europeia (PARADELA AFONSO, 1993, p. 136 *apud* GONZÁLEZ ALCANTUD, 2017, p. 598).

Desta forma, cada grupo mobilizava este sentimento de nostalgia quanto a Al-Andalus para responder aos seus anseios atuais na geopolítica Ocidente-Oriente. Ainda que os europeus resgatassem o passado andalusino como uma forma de enaltecer um período idílico de sua história, algumas vezes esta visão idealizada se chocava com a política imperialista no Oriente, sobretudo com o Africanismo Espanhol no Marrocos, com o qual a própria Espanha compartilhava um passado comum justamente pela história de Al-Andalus (GONZÁLEZ ALCANTUD, 2017, p. 1239). Assim, ao se deslocar para o Oriente, a Espanha se encontrava muitas vezes consigo mesma, o que levou os historiadores espanhóis a responderem a este paradigma com a elaboração de uma historiografia que desse conta de explicar e abarcar esta idiossincrasia.

A perspectiva europeia sobre Al-Andalus

Como comentamos, a necessidade de compreensão do fenômeno histórico 'Al-Andalus' se deu por meio de um resgate produzido pelo movimento orientalista, que ansiava reviver o passado andalusino como parte de uma memória coletiva exótica, que conectava o passado europeu com o Oriente fantasioso da Ciência da Ilustração. Todavia, com a mudança de abordagem do Orientalismo sobre o Oriente, Al-Andalus se tornou um ente deslocado, como um passado suspenso romantizado, o qual vinha somente a atender os anseios europeus e árabes na sua relação com o presente em que se situavam.

Com o avanço da política imperialista, ensejou-se um problema de ressignificação do legado andalusino para a história europeia, sobretudo, a espanhola, uma vez que a Espanha, ao contrário de outras nações europeias, respaldou o Orientalismo dentro de suas fronteiras, imbuindo-se de um caráter ambíguo, uma vez que tanto viajantes europeus como árabes buscaram a idealização deste Oriente nela. Mas afinal, em que medida a Espanha pertencia ao mundo árabe em sua conexão com o passado medieval?

A perspectiva europeia que se elaboraria para compreender Al-Andalus seria marcada fortemente pela contribuição de duas correntes: a francesa e a espanhola. Primeiramente, com a perspectiva francesa se iniciariam os estudos orientalistas sobre Al-Andalus, tendo como expoentes poetas orientalistas como Voltaire e Antoine Galland (GONZÁLEZ ALCANTUD, 2017, p. 387), os quais, juntamente com outros românticistas centro-europeus, viajaram para a Espanha para elaborar o chamado 'Orientalismo Doméstico'. No séc. xx, os pensadores franceses atuantes na historiografia abarcariam em suas análises a preocupação das relações tribais existentes em Al-Andalus, uma vez que estas dialogariam com o desenvolvimento de seu protetorado no Marrocos, herdeiro cultural do legado

andalusino por ter recebido a diáspora de seus habitantes (judeus, muçulmanos e mouriscos), sobretudo após a expulsão de 1609 (BENABOUD, 2015, p. 28). Ainda que não seja muito vasta, a produção historiográfica francesa sobre Al-Andalus, marcada sobretudo pela contribuição dos trabalhos de Pierre Guichard, foi importante para a compreensão das relações étnicas entre berberes e árabes e da questão da preservação de valores tribais dentro da sociedade andalusina (BENABOUD, 2015, p. 28).

Já a perspectiva espanhola é, de longe, a mais ampla na produção de reflexões sobre o passado andalusino. Segundo o historiador Alejandro García SanJuan, atualmente, a historiografia espanhola é dividida em três correntes: a tradicional/espanholista/nacional-católica, que opõe o elemento muçulmano à história 'oficial' espanhola, atualmente marcada pelo movimento negacionista do legado de Al-Andalus; a perspectiva reformista/'neutra', que instrumentaliza o processo de reconquista apenas como um fenômeno medieval, buscando compreender as contendas entre cristãos e muçulmanos como um fenômeno contextual; e a perspectiva crítica, que rechaça a ideia do conceito de reconquista por considerá-lo tóxico e tendencioso, buscando compreender a influência árabe-islâmica como parte da história espanhola, sem pensar em uma oposição, seja histórica (medieval) ou conceitual (SANJUAN, 2013, *passim*).

A primeira corrente foi iniciada pela contribuição do historiador Javier Simonet (1829-1897). De atitude antiárabe, Simonet despontava para uma tendência nacionalista dos estudos Orientalistas ao mudar a denominação dos gentios de Al-Andalus de 'árabes da Espanha' para 'muçulmanos espanhóis'. Essa mudança de compreensão sugeria que o elemento islâmico de Al-Andalus havia sido um fenômeno estritamente espanhol, praticamente sem relação com as contribuições orientais, o que desvitalizava esta relação devido à depreciação do Oriente provocada pela política imperialista. A nacionalização do passado islâmico era concordante com

as tendências liberais e conservadoras espanholas do séc. XIX, pois aceitava a herança islâmica. Porém, a considerava uma experiência local (GUICHARD, 2009, p. 319). Desta corrente, temos historiadores considerados clássicos para o conhecimento da história da Espanha, como Ramón Menéndez Pidal e Cláudio Sánchez Albornoz, que situam a Reconquista como ponto central para a construção da história da Espanha, sendo que a noção de 'identidade hispânica' sempre recai fora dos limites de Al-Andalus (SANJUAN, 2017, p. 322).

Esse movimento de nacionalização de Al-Andalus ganharia ares mais extremistas com o advento do negacionismo, iniciado nos anos 70 do séc. XX por Ignacio Olagüe, o qual considerava que nem mesmos os governantes omíadas eram árabes, mas germanos, e que a adesão à religião islâmica em Al-Andalus não passava de uma reorientação política na época para integração na dinâmica econômica da alta idade média (OLAGÜE, 1974, *passim*).

O negacionismo árabe se aprofundaria nos anos 2000 com o movimento pós-moderno de resignificação dos fatos históricos, ganhando uma abordagem mais agressiva, expressa pelo trabalho de Serafín Fanjul, o qual negaria qualquer presença cultural árabe e/ou islâmica na Espanha, considerando a cultura desta como identidade mediterrânea, e defendendo que a presença por séculos dos árabes teria passado sem interferir na *pseudo* 'essência espanhola' (FANJUL, 2014, *passim*).

As correntes neutra e crítica da historiografia espanhola dialogam entre si, compreendendo que o elemento árabe e/ou muçulmano fazem parte da história espanhola; outrossim a neutra considera que a compreensão de uma distinção entre uma identidade cristã e outra muçulmana são fenômenos medievais, que não devem ser instrumentalizados fora deste contexto; e a crítica entende que considerar a reconquista como marco de ruptura de um antes e depois da história espanhola é um recurso tóxico e completamente

enviesado, mesmo que empregado sem anacronismos, uma vez que o próprio termo seria um neologismo criado no séc. XIX para deslocar Al-Andalus do resto de uma 'oficial' história espanhola, esta autêntica quando sob uma pretensa identidade cristã (SANJUAN, 2013). Destas correntes, temos as contribuições dos historiadores como Maribel Fierro, Juan Vernet, Rafael Valencia Rodríguez, Eduardo Manzano Moreno, sendo Alejandro García SanJuan o mais abertamente crítico. De toda maneira, como percebemos, a historiografia espanhola se fundamenta na discussão maiormente do início e do final de Al-Andalus, uma vez que a problemática mais aguda ocorre quanto ao pertencimento ou não de Al-Andalus à história espanhola (BENABOUD, 2015, p. 24).

A perspectiva árabe sobre Al-Andalus

Como comentamos, os árabes também buscaram Al-Andalus como uma forma de encontrar reconhecimento de si no passado europeu, e também como forma de valorizar a cultura islâmica expressa pelo esplendor de Al-Andalus. A necessidade dos árabes de resgatar esta história veio como resposta ao presente desalentador que viviam no séc. XIX: sob domínio imperialista, o Império Otomano não possuía mais poder de fato sobre suas províncias, e, após a Primeira Guerra Mundial, o Império seria desmantelado em protetorados, regiões administradas, as quais foram divididas pelos europeus segundo seus próprios interesses, e não os da população local (MEDDEB, 2003, p. 83-85).

Ainda que os árabes vivessem momentos de incerteza e de um sentimento de fracasso, a presença e dominação europeias levaram ao desenvolvimento de uma renovação cultural, que foi chamado de *nahḍa*, isto é, renascimento. A *nahḍa* teve várias fases; a primeira, no séc. XIX, foi de imitação das modas e produções culturais europeias;

a segunda, no início do séc. xx, foi de reelaboração com um caráter local destas produções; e a terceira, em meados do séc. xx, passou a se apresentar com uma produção independente e totalmente autóctone da arte e cultura árabes. O movimento da *nahḍa* foi importante para a atualização da língua árabe, para o fomento da imprensa e também para o reconhecimento de uma identidade árabe que transcendia fronteiras e nações, o que culminou no movimento do nacionalismo árabe, o pan-arabismo, em que o Egito se erigia como promotor e líder do saber e da união dos povos árabes, que ansiavam retornar ao apogeu de sua civilização vivenciado na época medieval (VERNET, 1968, p. 168).

Ao reelaborar a noção de um único povo árabe, houve a necessidade também de se criar um passado comum a todos os árabes. Ainda que, pelo senso comum, os árabes sejam um povo,³ na verdade, o que chamamos de nações árabes são países com realidades e construções históricas das mais distintas, que em alguns momentos compartilharam um mesmo passado pela expansão do Islã. Como a proposta da *nahḍa* era ser laica, Al-Andalus se lança como a candidata ideal por seu caráter idílico, que unia os povos árabes em busca de um passado que também era seu futuro, uma vez que Al-Andalus era a conexão do mundo árabe com o mundo europeu, este o modelo de modernização para os árabes. Fatalmente, com a Primeira Guerra Mundial, a Europa deixou de representar esse modelo de excelência e os árabes, maiormente, os egípcios, passaram a desempenhar um papel decisivo na renovação cultural árabe (MESMOUDI, 2015, p. 17).

Ainda que o primeiro resgate nostálgico de Al-Andalus seja perpetrado pelo movimento Orientalista e abarcado em seu caráter

3 Aqui consideramos como 'árabes' povos que possuem a língua árabe como oficial, e não mobilizamos a noção de árabe como parâmetro étnico.

nostálgico pelos árabes na sua primeira fase, é na segunda fase que se tem uma formação de historiadores árabes, sendo fundamental a atuação do pensador Taha Hussein. Este havia se formado em estudos na Europa e voltado ao Egito a fim de 'modernizar' sua nação formando também novos pensadores seguindo o modelo europeu, primeiramente francês. Posteriormente, Hussein decidiu investir no estudo da Espanha, e na primeira leva deste empreendimento formaram-se os pesquisadores Muḥammad ʿAbd Allāh ʿInān (1898-1986), Ḥusayn Muʿnis (1909-1996) e ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī (1915-1980), o último considerado o precursor do arabismo-hispanismo, que é a vertente histórica árabe que estuda Al-Andalus (VIGUERA MOLINS, 2014, p. 214).

Com o sucesso da produção historiográfica arabista-hispanista, mais pesquisadores árabes foram estudar na Espanha, sendo o estudioso mais destacado sobre Al-Andalus o egípcio Mahmud Ali Makki (1929-2013), o qual em parceria com seu orientador espanhol, Emilio García Gómez (1905-1995), criou a conexão, outrora inexistente, entre as produções historiográficas árabe e espanhola sobre Al-Andalus (MAKKI, 1996, p. 115-116).

Ainda que o processo de reflexão e problematização de Al-Andalus seja um fenômeno recente, para a tradição árabe, as obras medievais árabes também contam como parte da produção historiográfica sobre Al-Andalus, pois estas, ainda que pudessem contar com elementos fantásticos, já possuíam uma reflexão e percepção históricas concernentes a uma abordagem historiográfica (MAKKI, 1957, 160). O historiador marroquino Mʿhammad Benaboud considera que os estudos árabes sobre Al-Andalus são divididos em dois grandes grupos: aqueles produzidos por andalusinos (medievais) e aqueles produzidos por não-andalusinos, estes magrebinos⁴ e levantinos⁵.

4 Árabes da região denominada Magreb, que abrange do Marrocos à Líbia.

5 Árabes da região denominada Levante, que abrange do Egito ao Iraque.

Para Makki, a contribuição egípcia, que é levantina, excede quaisquer outras produções historiográficas em língua árabe, sejam elas medievais ou contemporâneas. Por isso, o Egito seria o polo norteador para a conexão de Al-Andalus com o mundo árabe-islâmico (MAKKI, 1957, p. 209).

Fato é que na divisão de Benaboud não há uma diferenciação da atuação egípcia na historiografia levantina sobre Al-Andalus. Ainda que não possamos diminuir o brilho e a importância da historiografia egípcia, consideramos que seu desenvolvimento frutífero é explicado pela sua supremacia no movimento panarabista vivido entre os anos 40 e 70 do séc. xx. Assim, não nos parece depreciativo incluir a produção egípcia no rol de produções levantinas, até porque estamos de acordo com Benaboud de que a visão árabe – aqui nos referindo aos levantinos – perfaz uma mesma tentativa de mesclar a identidade andalusina a sua identidade oriental levantina.

Como comentamos, o Marrocos compartilha da história de Al-Andalus em muitos momentos, como o da conquista (711), do Império Almorávida (1040-1062) e do Califado Almôada (112-1269). Todavia, a visão magrebina carece de maior aprofundamento histórico, ficando mais relegada às produções medievais e às produções literárias posteriores. Já a visão árabe, levantina, possui uma larga produção, e notadamente a região do Levante estabeleceu conexões com Al-Andalus de cunho político, econômico, religioso e cultural. No entanto, Al-Andalus na sua época buscava se diferenciar culturalmente do Oriente, e o que se evidencia na historiografia árabe, de maneira geral, é uma tentativa de conectar Al-Andalus ao mundo árabe-islâmico sem esta crítica à própria construção da identidade árabe-andalusina (BENABOUD, 2015, p. 15). Para tal, esta historiografia acaba privilegiando a conquista de Al-Andalus e o período omíada, pois são símbolos da presença e da autoridade árabe oriental na região.

Certamente, a historiografia árabe é bastante extensa e comporta várias abordagens. Entretanto, se sobressai a tentativa de sobrepor o elemento árabe – até mesmo antes do islâmico – sobre a história andalusina, adquirindo, esta historiografia, portanto, um caráter endocêntrico. Isto acontece porque o estudo de Al-Andalus recai numa tentativa de percebê-la como parte de história e cultura árabes, como se houvesse uma cultura árabe-generalizante, suspensa no tempo. Essa compreensão é muito importante, pois não se deve considerar Al-Andalus como genericamente árabe, uma vez que, em sua época, ela era concorrente com a identidade árabe oriental; e, além disso, devemos nos atentar de que Al-Andalus comportou não uma, mas diversas sociedades que variaram culturalmente, linguisticamente e etnicamente ao longo dos séculos de sua existência (BENABOUD, 2015, p. 30).

Portanto, a historiografia árabe moderna também sofre com o problema da extrapolação da identidade de Al-Andalus para as discussões identitárias presentes nos sécs. XIX e XX. O historiador Benaboud sugere que haja um retorno às fontes andaluzinas para se analisar a história de Al-Andalus, de modo que ela não seja apenas amparada nas disputas supremacistas das civilizações modernas atuais (BENABOUD, 2015, 30). Os árabes produziram e ainda produzem muito material historiográfico a respeito de Al-Andalus. Todavia, a maioria destes trabalhos – fontes históricas e historiografia moderna – não se encontra traduzida para línguas ocidentais. Ainda assim, há um esforço de alguns pensadores árabes em fazer circular pelo Ocidente compreensões e análises feitas pelos próprios árabes de sua história, como vemos pelas contribuições de Fatema Mernissi, Malek Chebel, Mohamed Abd Al-Jabri, Mahmud Ali Makki e M’hammad Benaboud. Ainda que as obras destes autores se insiram em diversos recortes históricos, elas são de imenso valor para compreendermos como os árabes reelaboram e analisam o legado andalusino.

Conclusão

A história de Al-Andalus é alvo de disputas ideológicas, tanto pela historiografia europeia, sobretudo a espanhola, como pela historiografia árabe. A historiografia europeia buscou validar sua visão Orientalista por meio do resgate do passado andalusino, o 'oriente doméstico', em que as ilusões e os anseios da sociedade oitocentista vinham expressos pela rememoração das poesias, relatos e arquiteturas andalusinos. Com o recrudescimento do Orientalismo com o imperialismo, os historiadores espanhóis trataram de ressignificar seu passado ao colocar Al-Andalus ora como um fenômeno puramente autóctone, ora mobilizando-a para marcar um intermédio da história nacional espanhola; como se o elemento árabe-islâmico fosse sempre exógeno, e seu diálogo com a população ibérica fosse apenas superficial. A historiografia espanhola, mais amadurecida, discute atualmente a incorporação do elemento árabe-islâmico como parte de sua identidade histórica, criticando a instrumentalização do conceito de Reconquista de maneira anacrônica e com propósitos racistas, uma vez que a influência e a presença de Al-Andalus como parte do mundo muçulmano são inegáveis na Península Ibérica.

Por outro lado, temos também tal problemática sendo desenvolvida pela historiografia árabe; porém, não no sentido de uma rejeição do passado andalusino, mas de seu abarcamento total, como se este passado não tivesse também suas particularidades oriundas de sua região, povo e contexto temporal. Reconhecer que Al-Andalus é um período histórico conectado ao mundo árabe-islâmico, à *dār al-islām*, é evidente, mas considerar todas e quaisquer expressões como devadoras de um aporte oriental é reduzir a importância e a conjuntura próprias de Al-Andalus. Primeiramente, esta região não esteve ocupada majoritariamente por árabes-muçulmanos, mas por cristãos arabizados (moçárabes) e berberes, além de grupos de judeus. Não

aventamos aqui a possibilidade de uma sociedade de três culturas como alguns pesquisadores já levantaram, mas da heterogeneidade da sociedade andalusina desde a sua formação. Ainda que o processo de islamização tenha sido intenso, os muçulmanos nunca chegaram a superar o número de cristãos no território dominado por líderes muçulmanos, sendo a arabização o processo de reconhecimento e pertencimento que as populações andaluzinas receberam para se submeterem à autoridade central (REI, 2015, p. 13-18).

Deste modo, a cultura árabe-islâmica era a amálgama que unia grupos confessionais, étnicos e políticos diferentes, mas esta cultura não era puramente importada do Oriente, via Egito, para ser usada como modelo na Península Ibérica. Ela passou por um processo de reelaboração, que deve, em grande parte, ao Projeto Cultural do Califado Omíada de Córdoba (929-1031), quanto a estimular os saberes, a ciência e a língua árabe, sendo este projeto dispersado por toda a península, inclusive por reinos cristãos, quando da dissolução do califado em reinos (LIARTE ALCÁINE, 2010, p. 10).

Vemos, assim, que Al-Andalus pertence igualmente à história espanhola e à história árabe, porém sem que ela se adapte para comportar os anseios de cada sociedade contemporânea. Al-Andalus não existe como um ente sempiterno, não é tangível, nem idílica e nem caótica; ela é uma realidade histórica que precisa ser reconstruída e discutida por meio de sua própria história, sem a necessidade de se assemelhar a nenhuma realidade que está além dela.

Referências

FANJUL, S. *Al-Andalus contra España: La forja del mito*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2014. (Edição Kindle).

GARCÍA SANJUAN, A. *Al-Andalus en la historiografía nacional católica española*: Claudio Sánchez-Albornoz. Disponível em: <https://>

dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6219197. Acceso em 10 dez. de 2020.

GARCÍA SANJUAN, A. *La conquista islámica de la península Ibérica y la tergiversación del pasado*. Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia, 2013 (Edição Kindle).

GÓMEZ GARCÍA, L. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa, 2009.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. (ed.). *Al Ándalus y lo Andaluz: Al Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española*. Córdoba: Almuzara, 2017. (Edição Kindle).

GOZALBES CRAVIOTO, E. El Comes Iulianus (Conde Julián de Ceuta), entre la historia y la literatura. *AL QANTIR – Monografías y Documentos sobre la Historia de Tarifa*, n. 11, p. 3-35, 2011.

GUICHARD, P. *Esplendor y fragilidad de al-Andalus*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2002.

LIARTE ALCÁINE, M. El mecenazgo de Al-Hakan II. *Revista de Clases Historia*, Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales, n. 155, p. 2-10, 2010.

MAKKI, M. Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, v. 5, p. 157-248, 1957.

MAKKI, M. Emilio García Gómez. El arabismo español y el hispanismo árabe. In: *Semana de Homenaje a Don Emilio García Gómez*. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, n. 28, p. III-118, 1996.

MARTÍN CORRALES, E. Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamo-filia en la España del siglo XXI. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, Barcelona, n. 66-67, p. 39-51, 2004.

MARTINEZ-GROS, G. *L'idéologie omeyyade: La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2017. (Edição Kindle).

MEDDEB, A. *A doença do Islã*. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

OLAGÜE, I. *La Revolución Islámica en Occidente*. Madrid: Fundación Juan March, 1974 (e-book).

REI, A. MOÇÁRABE Conceitos e Realidades Cultural e Social (Séculos VIII -XII). XARAJÍB. Revista do Centro de Estudos Luso-Árabes, Silves, pp.13-27, 2015.

SAID, E. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SEGURA GONZÁLEZ, W. El comienzo de la conquista musulmana de España. *AL QANTIR – Monografías y Documentos sobre la Historia de Tarifa*. Tarifa, Editora Tarifeña, n. 11, p. 92-135, 2011.

VERNET, J. *Literatura árabe*. Barcelona: Editorial Labor, 1968.

VIGUERA MOLINS, M. Un Patrimonio histórico con varias interpretaciones. In: *Primer Encuentro Internacional: patrimonio andalusí*. Cultura, documentos y paisajes. Aula de Grados Facultad de Filología. Universidad de Sevilla. Sevilla, 11 y 12 de noviembre de 2019.

CAPÍTULO IV

O Emirado da Sicília, 827-1090

Thomas Bonnici

Afastar a escuridão na qual está escondida a época sarracena [...]

Vincenzo Mortillaro (1846, p. 297)

O estado da questão

Uma visita, mesmo superficial, ao sul da Itália, especialmente à Calábria, às ilhas da Sicília, Malta, Sardenha e aos pequenos arquipélagos adjacentes, espalhados no Mar Mediterrâneo, revela uma região de inúmeras igrejas, procissões com estátuas de santas e santos, fogos de artifícios em homenagem aos padroeiros, e devoções católicas enraizadas nos povos que lá habitam. Pouca gente sabe que há mil anos essa região era muçulmana; que um quarto de milhão de agricultores e comerciantes, professando a religião de Maomé, trabalhava respectivamente na zona rural e nas cidades; que havia centenas de mesquitas e escolas islâmicas onde se lia e estudava o Alcorão; que quase toda a população falava árabe; que as reclamações e as queixas eram julgadas conforme a lei islâmica; e que as pessoas eram enterradas segundo ritos muçulmanos. Hoje, não há nenhum resquício dessa vida exuberante nesse rincão sulino

da Europa. A historiografia no Brasil trata com profundidade as vicissitudes de al-Andaluz, a Espanha árabe, entre 711 e 1492 EC, mas carece de estudos sobre a Sicília islâmica entre 827 e 1060 EC. Igualmente pode se dizer da França islâmica, ou da orla mediterrânea de La Garde-Freinet, onde grupos islâmicos tinham comunidades e desenvolviam a agricultura e o comércio com várias regiões.

No desconhecimento profundo e compreensivo da história do mediterrâneo islâmico pode estar a raiz do preconceito atual contra o árabe, contra o Islã, contra os costumes muçulmanos, ou seja, contra o outro diferente. Muitos historiadores sicilianos consideravam o período islâmico da Sicília entre os séculos IX e XI EC como um parêntese ou até um desvio entre a Antiguidade grega e romana e o Renascimento, o qual interrompeu o fluxo ‘natural’ do desenvolvimento itálico. Embora escritores da Modernidade, como Tommaso Fazello, Vito Maria Amico Statella e Rosário Gregorio, visitassem as grandes ruínas sicilianas de Agrigento, Selinunte, Taormina e Siracusa, inclusive ruínas árabes, o foco de suas investigações era a civilização grega e romana e sua continuidade nas obras renascentistas. Foi Michele Amari (1806-1889) que fez emergir da poeira do tempo a história, a literatura e a historiografia sobre a Sicília islâmica. Amari não somente escreveu a história da Sicília islâmica, mas traduziu do árabe para o italiano muitos livros ou trechos de livros que versavam sobre as vicissitudes do povo muçulmano que habitava a Sicília e as ilhas adjacentes durante quase 250 anos. Amari não teve muitos seguidores e somente a partir de meados do século XX que historiadores, arqueólogos, numismáticos, ceramistas e paleógrafos sicilianos, italianos, britânicos, franceses e alemães iniciaram um trabalho árduo para reconstruir essa história que indiretamente aparecia na topografia, na toponímia e na dialetologia desses povos mediterrânicos (AHMAD, 1975; CHIARELLI, 2011).

A finalidade desse capítulo é iniciar a pessoa interessada nos eventos havidos na Sicília e nas ilhas mediterrâneas circundantes,

entre o século IX e XI EC, cujos protagonistas eram povos árabes e berberes de Ifrīqiya (atual Tunísia e Líbia) que construíram o *'Imirat Šiqilliyya*, transformando a região num dos lugares mais ricos e prósperos da Europa medieval.

A Sicília e de Ifrīqiya no século IX EC

Após a derrocada do império romano em 476 EC e a ocupação pelos vândalos e ostrogodos, iniciou-se a administração bizantina a partir de 535 EC. Portanto, no século IX EC, a Sicília, Calábria, Malta e ilhas adjacentes pertenciam ao Império Bizantino, com a gradual estruturação do território administrativo (*thema*) e seus administradores (*archon*, *droungarios*, *strategos*). Embora a maioria do povo, especialmente a população urbana e as elites, falasse grego bizantino, muitos idiomas, como o latim (em forma de dialetos itálicos), o hebraico e o fenício eram falados, especialmente nos portos, cujas populações mantinham um forte comércio com Constantinopla, África do Norte, al-Andaluz, Oriente Médio e Egito, e as repúblicas itálicas de Veneza, Pisa e Amalfi. O sistema agrícola consistia ainda nos *latifúndia* romanos trabalhados pelos autóctones sicilianos, cujos proprietários moravam na capital Siracusa ou em Roma. Desde 740 EC, por decreto de Leo III, o imperador bizantino, o sul da Itália e a Sicília foram retirados da jurisdição papal e alotados sob o patriarca de Constantinopla. Consequentemente, o rito religioso bizantino e o grego, na liturgia, eram celebrados nas basílicas e igrejas de toda a região. As cidades mais importantes eram Siracusa, Catânia, Agrigento, Messina, Marsala e Trápani, com robusto negócio com outras cidades portuárias do Mar Mediterrâneo.

O norte da África, que pertencia ao império romano e bizantino, foi invadido pelos árabes no decorrer do século VII EC, os quais oprimiam os nativos *amazigh* (os berberes). Sem muita escolha, os berberes colaboravam com a elite árabe e foram recrutados para

integrar os exércitos muçulmanos (*ğund*) na conquista (*ğihad*) de terras de toda a África do norte e da península ibérica. Predominava o comércio de escravos e de ouro, trocado por grãos nos portos europeus. Nessa época, os aglábidas dominavam Ifrīqiya e fizeram a cidade de Qayrawan sua capital. Todavia, tinham ambições para estender seu domínio para as terras ricas e férteis da Sicília (*ğazirat*, a ilha) e da Calábria (chamada *al-'ard al-kabira*, a terra grande).

A invasão da Sicília

As incursões árabes oriundas de Ifrīqiya contra a Sicília e Malta eram frequentes no final do século VII e todo o século VIII EC. A arqueologia revelou grandes fortificações e torres bizantinas ao longo do litoral das ilhas para impedir as invasões islâmicas. Todavia, em 827 EC, os aglábidas decidiram invadir a Sicília e ocupá-la para expandir as fronteiras do Islā através da conquista dos ‘infiéis’, com a consequente aquisição de território, butim, escravos e riquezas. O autor anônimo de *Tar'ikh ġazirat Siqilliyya* (também chamada *Crônica de Cambridge*), escrita no século X EC, afirma: ‘O início [da conquista] foi no ano 6335 da era do mundo, [a contagem] empregada pelos Rum [bizantinos] em seus escritos. Em meados de julho desse ano [827], os muçulmanos invadiram a Sicília. No ano 6339 [830-831 EC] [a cidade de] Mineo foi capturada e Theodotus foi morto. Em 6340 Balarm [Palermo] foi conquistada [...]’ (AMARI, 1880, p. 277-298). A gota d’água foi uma luta interna entre as autoridades bizantinas mencionadas pelo cronista árabe al-Aṭir (AMARI, 1880). Euphemios usurpou a governança da Sicília, mas foi derrotado. Em seguida, pediu ajuda aos aglábidas para invadirem a Sicília e ajudá-lo a recuperar o poder na ilha. Evidentemente, a aceitação dos aglábidas da proposta de Euphemios tinha finalidades ulteriores. O exército ifriquiano, composto por árabes e berberes e liderado por Asad ibn al-Furāt, chegou a Mazara em 18 de junho de 827 EC, e

imediatamente prosseguiu contra a capital Siracusa. As doenças no campo muçulmano e a feroz defesa bizantina mostraram que a ocupação da Sicília não iria ser fácil. De fato, só gradualmente as cidades bizantinas caíam na mão dos ifriquianos. As primeiras conquistas envolviam cidades do oeste da Sicília, como Palermo, Corleone e Trápani (827-850 EC). A segunda fase incluía Butera, Castrogiovanni, Siracusa e a ilha de Malta (850-878 EC). Todavia, é importante salientar que muitas cidades eram conquistadas pelos muçulmanos e, logo depois, reconquistadas pelos bizantinos, até que finalmente foram ocupadas pelos muçulmanos. A terceira fase (878-902 EC) da conquista compreendia cidades exclusivamente do leste siciliano, com forte tradição bizantina, como Taormina e Rometta, as quais se renderam somente no século seguinte. Pode-se dizer, porém, que no final do século IX EC, a Sicília em geral ficou sob governança islâmica e os autóctones que não foram mortos ou exilados ficaram islamizados e arabizados. Portanto, com exceção de alguns lugares do leste siciliano, o árabe e o islamismo começaram a ser o idioma e a religião da Sicília e das ilhas adjacentes. Enquanto na Sicília houve alguma atividade cristã, quase insignificante, em Malta, a qual, como diz al-Ḥimyari (BRINCAT, 1991), tornou-se *ḥirba ghayra āhilah* (um lugar completamente despovoado), houve uma interrupção étnica, sem sobrevivência cristã.

A organização islâmica da Sicília

Os conquistadores aglábidas escolheram uma cidade portuária, sem muita importância, no noroeste siciliano, Balarm (Palermo), como a capital do Emirado da Sicília. O comércio interno e mediterrânico de Balarm logo fizeram-na uma cidade pujante e populosa, com vários bairros (*ḥārat mašǧid ibn Ṣaqlab*, *ḥārat al-Ṣaqliba*, *ḥārat al-ǧadīda*), onde as elites muçulmanas moravam e dirigiam seus

negócios. Transformaram a basílica bizantina em mesquita (*masğid al-ğam'*) e construíram palácios senhoris ao longo da avenida (*simāt*) que cortava a cidade. Os poucos cristãos que sobreviveram e os judeus, existentes na ilha durante séculos, eram considerados *ahl al-ḍimmī* (povo protegido, obrigados a pagar impostos pesados chamados *ğizya* e *ħarağ*). Embora faltem documentação e epígrafes, é muito provável que os grandes latifúndios existentes foram repartidos como espólios de guerra entre a elite árabe e os milhares de soldados árabes e berberes, cada qual recebendo lotes de terra (*qatī'a*) para administrar com o trabalho agrícola e pagar impostos (*'ushr*) sobre a terra ao estado muçulmano centralizado em Palermo, dirigido pelo *amīr* sunita nomeado pelo califa aglábida em Qayrawan, Ifrīqiya. Havia também aglomerações habitacionais chamadas *manzil*, *qarya* ou *rahl*, sem muralhas, e colônias habitacionais protegidas com torres e muralhas, chamadas *qal'a* e *ħiṣn* (METCALFE, 2012).

Os milhares de soldados ifriquianos, seus familiares e outros que migraram nas terras férteis da Sicília professavam o Islamismo e os poucos cristãos que permaneceram foram rapidamente arabizados e islamizados. Ibn Ḥaldun (AMARI, 1880) afirma que todos os cristãos permanentes se tornaram muçulmanos. A mesquita congregacional se encontrava em Palermo, mas cada cidade tinha várias mesquitas, públicas e privadas, para as orações diárias e para o sermão de sexta-feira, como testemunham o cronista Ibn Ğubayr e o geógrafo al-Idrīsī (BONNICI, 2019). Para não esquecer um dos princípios islâmicos da expansão do Islã ou a prática do *ğihād* em terras dos cristãos, muitas fortificações militares (*ribāt*) foram construídas para preparar as pessoas para atacar os 'infiéis'. De fato, inúmeras incursões foram empreendidas no sul da Itália, chegando até Roma, para devastar a campanha e trazer butim. A autoridade em cada cidade grande, geralmente portuária, consistia no governador (*wālī* ou *qā'id*) e no juiz (*qādī*), os quais seguiam a lei muçulmana (*ṣarī'a*) para dirimir questões surgidas entre a população (TRAMONTANA, 2015).

Embora os cronistas árabes pouco falem sobre as profissões exercidas pelos muçulmanos na zona rural e nas cidades, e frustram o historiador moderno sobre o cotidiano dessas populações na Sicília, indícios sobre as ocupações são inferidas das listas (*ġarā'id*), redigidas em época normanda (a partir de c. 1090 EC), mencionando a terra doada e os servos que nela se encontravam. O 'sobrenome' dos muçulmanos mencionados geralmente indica a sua profissão. Por exemplo, Maynun ibn al-Ḥallab, encontrado num *ġarīda* de Labourzi, revela um ordenhador de leite, enquanto Muḥammad al-Ġazzar, encontrado num *ġarīda* de Catânia, indica que Muḥammad era açougueiro. As profissões mencionadas são: vendedor de trigo, padeiro, operador de forno, moedor de grãos, jardineiro ou cuidador de pomar, plantador de cana-de-açúcar, açougueiro, pastor de vacas e de cabras, vendedor de leite, curtidor de couro, pescador, vendedor de carvão, fabricante de cestos, sapatos e remédios ou perfumes, vendedoras de comida, pedreiro, cortador de pedra, marceneiro, serrador de madeira, ferreiro, almocreve, carregador de mercadorias, escritor e carregador de cartas ou mensageiro, tocador de flauta, tecelão de esteiras, alfaiate, fabricante de tecidos e de roupas, vendedoras de seda, magistrado e especialista em leis islâmicas (SMIT, 2009). Essa lista incompleta pode ser desdobrada e a profissão aceita nuances interessantes. Por exemplo, havia pessoas que trabalhavam com pedras para construção ou como pedreiros (*al-bannā*), as quais podiam ser escultores ou decoradores de pedra (*al-haġġār*) ou cortadores de pedra (*al-qatta'*). No recém-descoberto manuscrito intitulado *Livro das Curiosidades das ciências e maravilhas para os olhos (Kitāb ġarā'ib al-funūn wa mulah al-'uyūn*, século XI, Bodleian Library, Oxford, Reino Unido), no mapa de Palermo, encontra-se uma fábrica de henna usada para tingir roupa (SAVAGE-SMITH; RAPOPORT, 2014), enquanto as roupas das elites eram confeccionadas em tecelagens (*ṭirāz*) por tecelões especializados (*muṭarriz*). Essas listas mostram não apenas a situação

sociológica das propriedades, mas, especialmente, as atividades exercidas e o tamanho dos empreendimentos.

O idioma

Apuleius (125-170 EC) denominou os sicilianos ‘siculi trilingues’ (APULEIUS, 1915). Embora não seja o único idioma falado pelos sicilianos, sabe-se que o grego bizantino, falado extensivamente na Sicília e Malta até meados do século IX EC, foi praticamente eliminado e substituído pelo árabe. O grego bizantino continuou sendo o idioma de pequenas populações do leste siciliano, mas a língua franca era o árabe e, às vezes, o bilinguismo (METCALFE, 2012; AGIUS, 1996). É muito relevante salientar que o árabe falado na Sicília, Sardenha e em Malta não era o idioma clássico do Alcorão. O árabe ifriquiano levado à Sicília já era um idioma dialético (por exemplo, em árabe clássico, o número ‘onze’ é *‘aḥada ‘ašara*, enquanto no dialeto ifriquiano é *hada‘šar*), diferente do idioma corânico, com mistura de vocábulos berberes e de outros povos conquistados. Conjetura-se que na Sicília esse idioma dialetal recebeu também influência de alguns vocábulos e estruturas gregos e itálicos, também dialetais, e pela metade do século IX EC, consolidou-se num idioma que Amari denomina ‘sículo-árabe’, falado por toda a população siciliana. Contrário ao idioma andaluz, com literatura própria, o sículo-árabe não tem nenhuma testemunha literária, a não ser inúmeros vocábulos encontrados na toponímia e em documentos tardios, sem sintaxe ou literatura.

É interessante notar que nada restou desse idioma dialetal na Sicília, ou seja, durante a época normanda, o sículo-árabe tornou-se uma língua morta. Todavia, quando em c. 1050 EC, um grupo de famílias sicilianas muçulmanas colonizou o arquipélago de Malta, o qual se encontrava totalmente despovoado, introduziu o idioma sículo-árabe, o qual, por causa do isolamento do arquipélago,

começou a ser falado em Malta e Gozo, denominado nos documentos como *lingua melitea* (WETTINGER, 2000). Embora falado extensivamente no arquipélago em tempos normandos e angevinos, a primeira manifestação literária do idioma maltês aconteceu em c. 1473 EC. O maltês, uma evolução do sículo-árabe, é atualmente o idioma nacional do arquipélago. Embora na Sicília a toponímia árabe seja abundante, o idioma trazido de Ifrīqiya desapareceu e os dialéticos itálicos prevaleceram.

O desenvolvimento político

Desde 827 EC. a colonização muçulmana na Sicília foi caracterizada por profundas tensões oriundas das raízes do próprio empreendimento. Houve rivalidades constantes entre a elite árabe, dona do poder, e a grande multidão de berberes islamizados que povoava as cidades e a zona rural. Todos estavam ávidos por poder, butim e terras férteis. Devido a essas hostilidades, a conquista total da Sicília levou 75 anos. De fato, Taormina e Rometta somente se renderam em 902 EC. Formaram-se várias facções islâmicas (sicilianos, sicilianos-berberes, sicilianos-árabes) e grupos étnicos, antagonizando-se simultaneamente ou em épocas diferentes. Embora reforços militares de Ifrīqiya fossem de grande valia para as conquistas de várias cidades do leste siciliano, eles contribuíram para formar outros grupos ávidos por poder. *Tar'ikh ġazirat Siqilliyya* (AMARI, 1880; BONNICI, 2019) narra a revolta étnica das elites sicilianas contra os soldados de Ifrīqiya comandadas por Sawāda ibn Ḥafaġa, em 890 EC. Ademais, em 898 EC, os árabes e os berberes do exército muçulmano da Sicília estavam mais uma vez em guerra com Abū l-'Abbās 'Abd Allāh, filho de Ibrāhim II, o califa ifriquiano, direcionado para 'reconquistar' a Sicília. Em 900 EC, o *ġund* de Palermo e as tropas berberes de Agrigento estavam em plena guerra civil provavelmente causada por rivalidade étnicas e tensões de terras. Diante de uma

situação tão grave, os cronistas árabes, como Ibn ‘Idhāri, Ibn al-Aṭīr e Ibn Ḥaldūn, chegam a comentar sobre o fracasso do emirado da Sicília e da ruptura entre a Sicília e a Ifrīqiya. Todavia, a pacificação da Sicília aconteceu quando Abū Ishaq Ibrahim II assumiu o controle do exército e submeteu aos aglábidas toda a Sicília em 902 EC.

O regime fatímida (originado por ‘Ali ibn Abi Talib, sobrinho de Muḥammad) ou shiita (composto por seguidores da *šī‘at Alī*) na Sicília surgiu no início do século X EC. Em 909 EC, os fatímidas, sob Ubayd Allāh, o Mahdi, assumiram o poder em Ifrīqiya. Mais tarde, em 973 EC, se transferiram para o Egito. Portanto, os fatímidas derrotaram politicamente os aglábidas em Palermo e a Sicília iniciou o período shiita, apesar de a população ser totalmente sunita. A partir de 917 EC, sob os fatímidas, os impostos (*al-ḥūms*) foram aumentados, o *ḡihad* reiniciado (com incursões na Calábria), e uma nova sede governamental edificada (*al-Ḥālisa*). *Al-Ḥālisa*, um novo bairro murado na área portuária de Palermo, foi o símbolo do poder ou quartel-general fatímida, construído em 973 EC, em contraposição ao palácio aglábida em *Qaṣr al-qadim* (Nef, 2013; de Simone, 2000). A partir de 948 EC, os representantes dos fatímidas na Sicília eram membros do *banu al-Kalb* (chamados kalbitas) até a descentralização do poder em c. 1030. O cronista ibn Ḥawqal e o autor anônimo de *Kitāb ḡarā‘ib al-funūn* falam do grande desenvolvimento demográfico de Palermo e do resto da Sicília nesse período: jardins e pomares (frutas cítricas, tamareiras, amoreira, sumagre, cana-de-açúcar, papiro), comércio exterior (exportação de couro, perfumes, produtos alimentícios, especiarias, cambistas de moedas), produtos agrícolas (óleo de oliva, grãos, trigo, peixe, frutas), fábricas (objetos de couro, roupas de seda, cerâmica), novas tecnologias (moinhos, irrigação artificial), mineração (alume, antimônio, sulfato, chumbo). Destacam-se safras abundantes na época kalbita pelas quais a Sicília podia barganhar o ouro de Ifrīqiya transportado de fontes subsaarianas (BRESC, 1986).

Apesar desse desenvolvimento, os cronistas islâmicos narram uma ilha politicamente conturbada no início do século XI EC. A Sicília era devastada por guerras entre as diferentes facções, especialmente entre os sicilianos (*ahl Siqilliyya*) e os ifriquianos (*ahl Ifriqiya*), como também por tentativas bizantinas para a reconquista da ilha (1038-1040 EC). O governo kalbita poderia ter se aproveitado da transferência dos fatímidas para o Egito e o vazio de poder criado no Mar Mediterrâneo para alcançar um maior desenvolvimento do emirado. Ao contrário, continuou fornecendo as tradicionais (embora importantes) matérias-primas; a fazer incursões bélicas e exigir mais impostos. Todavia, os kalbitas/fatímidas sobreviveram a três rebeliões, dois ataques bizantinos, hostilidades do exército zirida, e à proximidade dos normandos na Itália sulina. Entre c. 1040 e 1060, houve lutas entre os poderosos *wālī* locais da Sicília, especialmente após a deposição de as-Simsam em 1044 EC, marcando o fim da dinastia kalbita na Sicília. Formaram-se três *tā'ifa*: Ibn Mankud, *wālī* do oeste siciliano; Ibn Maklati, *wālī* de Catânia; Ibn al-Hawwās, *wālī* de Castrogiovanni e Agrigento. O *wālī* de Siracusa, Ibn al-Ṭumna, derrotou e matou os primeiros dois, mas foi vencido por Ibn al-Hawwās. Consequentemente, Ibn al-Ṭumna pediu a ajuda dos normandos da Calábria e da Apúlia para ajudá-lo a recuperar a Sicília. A partir desse momento, somente os cronistas latinos como Godofredo Malaterra e Amatus de Montecassino fornecem mais informações sobre a entrada dos normandos na Sicília e a conquista da ilha e adjacências.

A chegada dos normandos

Originariamente oriundos dos países nórdicos da Europa, alguns grupos de Vikings invadiram e colonizaram a região da atual Normandia, noroeste da França. Devido à escassez de terra e à superpopulação, no início do século XI EC, grupos de normandos

se aproveitaram da situação caótica da Itália do sul e do enfraquecimento do Império Bizantino e se tornaram mercenários a serviço dos ducados e principados da região e até dos bizantinos, em suas constantes ações bélicas (BROWN, 2003). Agindo como bandidos, caracterizados por extrema *strenuitas* e *virtus*, ocupavam as terras da Calábria e da Apúlia, as terras lombardas (Salerno, Cápua, Aversa e Amalfi) e do império bizantino (Bari), e almejavam as terras dos muçulmanos na Sicília. Há três relatos quase contemporâneos das vicissitudes dos normandos no sul da Itália e na Sicília e nas ilhas adjacentes: *Historia Normannorum/L'Ystoire de li Normant*, de Amatus de Montecassino, *Gesta Roberti Wiscardi*, de Guilherme de Apúlia, e *De rebus gestis Rogerii et Roberti Guiscardi*, de Godofredo Malaterra. As três obras estão sendo traduzidas para o português pelo presente autor. É importante recordar que, no Sínodo de Melfi, o papa praticamente incumbiu os normandos de resgatar a Sicília das mãos dos muçulmanos, embora esse empreendimento não se chamasse de Cruzada.

Diante do convite de Ibn al-Ṭumna e após algumas incursões de conhecimento do terreno siciliano em 1060, os normandos Roberto Guiscardo (1015-1085 EC) e seu irmão Rogério Hauteville (1031-1101 EC) decidiram invadir a ilha e conquistar cidade por cidade. Começando pelo leste e pelo centro sicilianos, as cidades de Messina, Rometta, Troina, Nicosia, Petrália, Castrogiovanni, Butera, Agrigento, Calascibetta e outras caíram nas mãos normandas entre 1062 e 1065, com muito sangue derramado e muita destruição material. Muitas cidades celebraram pactos de rendição (*amān*) e começaram a ser governadas por cavaleiros normandos escolhidos por Roberto e Rogério, embora houvesse uma continuidade de vida para quase um quarto de milhão de muçulmanos. Permaneceram as mesquitas, as escolas islâmicas, as leis muçulmanas, os *qā'id* (governantes) e *qādī* (magistrados) e as outras peculiaridades islâmicas. Não eram obrigados a se converter ao cristianismo e podiam

praticar o islamismo livremente. A população muçulmana, porém, se tornou *ahl dimmi*, às avessas, ou seja, um povo sob a proteção dos normandos. A capital Palermo foi conquistada em 1072 EC e o culto cristão restaurado, enquanto as outras cidades do oeste siciliano, como Trapani, Mazara, Agrigento, mais densamente povoadas e profundamente islamizadas, foram sendo capturadas. As terras foram repartidas entre os membros da família Hauteville, os cavaleiros normandos, os nobres itálicos que ajudaram na conquista e a ordem religiosa beneditina. Em outras palavras, os milhares de muçulmanos deixaram de ser proprietários autônomos e foram reduzidos a servos sob a direção dos novos proprietários. Os *ġarā'id* em árabe, grego e latim, emitidos por Rogério Hauteville, descreviam a propriedade e o nome dos servos muçulmanos alotados (*hurš*) e, assim, legitimavam as fazendas e os latifúndios.

Aos poucos, os normandos, sob o conde Rogério, começaram a organizar a administração, os registros de propriedade (*dīwān*) e de impostos (*ġizya* e *qānūn*) (Johns, 2002), a construção de igrejas e palácios, e a introdução de muitos migrantes itálicos. O movimento de latinização e recristianização da Sicília no período pós-conquista se desenvolveu gradual e inexoravelmente. No início, as igrejas do rito grego foram beneficiadas, mas, a partir da virada do século, o rito latino foi preferido e o clero latino alotado nas catedrais de Troina (Gualterius), Palermo (Alcherius), Agrigento (Gerlandus), Catânia (Angerius) e de outras cidades.

Os muçulmanos pós-conquista

Devido às guerras civis entre as facções islâmicas com o subsequente desmoronamento do poder central kalbita; e às tentativas normandas de ocupar a Sicília, houve uma diáspora de elites muçulmanas (famílias ricas, intelectuais) para terras islâmicas, como Egito, Ifrīqiya e al-Andaluz. A reconstrução das atividades

das populações muçulmanas na Sicília durante a conquista (1060-1091 EC) e depois (1091-1250 EC) é extremamente elusiva. A falta de documentação e os raros vestígios (arquitetônicos e epigráficos) autenticamente islâmicos desse período tornam a tarefa do historiador difícil. A situação se agrava diante de testemunhas islâmicas, como Ibn Ḥawqal, al-Muqaddaši, Ibn Ğubayr e al-Idrīsī, que mencionam uma presença maciça muçulmana com cidades pujantes, mesquitas, palácios imponentes, hospitais e outras construções (BONNICI, 2019; BONNICI, 2020). O que se sabe é que a população muçulmana enraizada na Sicília durante mais de 250 anos foi submetida ao regime *ḍimmā* (proteção), obrigada a pagar os impostos, mas deixada a praticar o islamismo e conviver com imigrantes itálicos ávidos por eliminar os muçulmanos e ocupar as terras por eles trabalhadas. Os eunucos do palácio, muitos deles administradores, juízes e almirantes da frota, como Barrun/Aḥmād, Jawhār, Martinho, Felipe de Mahdiyya, eram mantidos. Seus cargos, porém, eram vistos com grande inveja por nobres latinos, desejos de poder na administração normanda.

Conversão

Há pouquíssimos casos de conversão de muçulmanos (Hamud, o *wālī* de Castrogiovanni, e Filipe de Mahdiyya, o eunuco) para o cristianismo, embora os eunucos do palácio real fossem batizados. Em *A vida de Santo Anselmo*, Eadmer afirma que o conde Rogério proibia as tropas muçulmanas a se converterem ao cristianismo (SOUTHERN, 1962), provavelmente para não perder impostos e para a manutenção de disciplina nas tropas. Indaga-se, portanto, como em c. 1300 não havia mais muçulmanos na Sicília. Há várias teorias sobre o assunto, inclusive, conversão em massa, exílio, o uso de *taqiyya* (fingir ser cristão) e outras. Provavelmente, houve conversões através de gerações, tacitamente e sem muito alarido.

Johns (1995) dá um exemplo que poderia ser um dos modelos do esquema de conversão do islamismo ao cristianismo. Em 1140 EC, Adelícia da cidade de Collesano, na Sicília, doou a Jocelino, bispo de Cefalù, quatro servos chamados Ibrahim ibn 'Ali, Filib ibn Muhriz, 'Abd al-Sayyid e Zaydun ibn al-Sabu ibn al-Tawal. Como se percebe, os pais (primeira geração, c. 1100 EC) desses servos tinham nomes árabes e supõe-se que eram muçulmanos. Somente Filib (segunda geração; c. 1140 EC) tem nome cristão (grego). Em 1182 EC, quarenta e um anos depois, os filhos (terceira geração) dos mesmos servos são mencionados: Costa, Iohannes, Helias, Theodoros e Georgios. Em outras palavras, todos têm nome cristão grego, o qual pode revelar uma conversão silenciosa e sutil. Ademais, prestígio, medo de perder propriedade, *status* social e riqueza eram sinônimos de que pertenciam à comunidade cristã, isenta de impostos pesados e com ascensão social rápida. Pertencer ao islamismo na Sicília do século XII EC significava retrocesso social. Todavia, parece que os muçulmanos preferiam a igreja grega à latina para a sua conversão.

Rebeldia e exílio

O conde Rogério, conquistador da Sicília, sempre teve grande estima para com os muçulmanos e sempre os protegia contra tentativas latinas de outremizá-los e escravizá-los. A sua morte em 1101 EC e a sucessão de seu filho Rogério II, rei da Sicília a partir de 1130 EC, não provocaram grandes mudanças na vida dos milhares de muçulmanos nas cidades e na zona rural siciliana. Devido à influência de Georgios de Antioquia, as construções em Palermo e a administração do reino foram baseadas em modelos fatímidas do Egito, bizantinos e latinos. Todavia, diante da preferência da administração normanda aos cristãos e aos latinos, os dias da definitiva derrocada muçulmana na Sicília estavam chegando. Quando o valenciano Ibn Ġubayr (2016) estava de passagem na Sicília em 1184-1185 EC, ele

narrou em suas memórias *Rihlah* a situação precária dos muçulmanos e os perigos e as ameaças que estavam sofrendo numa Sicília com mais de cem anos de dominação normanda. Por outro lado, ele admira a tolerância e a convivência reinante entre cristãos e muçulmanos. ‘Porém, [os cristãos] impuseram um imposto a ser pago duas vezes ao ano. Consequentemente, perdem uma grande quantidade [de dinheiro] daquilo que auferem de suas terras’ (BONNICI, 2019, p. 216). Queixa-se também que ‘o despotismo dos cristãos era tão duradouro, com um evento atrás de outro, que os obrigou a se converterem. [...] A posição de al-Ḥammūd entre os cristãos – Que Allah os destrua – é tão grande que, eles dizem, se ele se converter, todos os muçulmanos na ilha se tornarão cristãos, imitando o seu gesto’ (BONNICI, 2019, p. 234-235).

A situação social e política dos muçulmanos sicilianos se agravou após a morte de Guilherme II, quando houve um grande massacre de muçulmanos em Palermo em 1189. Já em 1180 EC, aumentaram as pressões sobre os muçulmanos, especialmente diante do encurralamento deles sob a tutela da instituição eclesiástica de Monreale, perto de Palermo. Num tom profético, Falcandus (1998, p. 255) diz: ‘Seria difícil aos cristãos não oprimir os muçulmanos em uma crise tão severa. Com medo da ausência do rei, os muçulmanos, cansados pelas muitas injúrias perpetuadas pelos cristãos, divergiriam destes e talvez ocupariam as fortalezas ao longo da costa ou das montanhas’. De fato, após a morte de Guilherme II, para se protegerem, os muçulmanos das cidades e das fazendas contíguas se refugiaram nas montanhas do oeste siciliano, deixaram de pagar a *ḡizya* e começaram a resistência.

Parece que no longo período de regência durante a minoridade de Frederico II (1194-1212 EC) a situação se normalizou ou se aquietou, embora a comunidade muçulmana continuasse concentrada na Sicília ocidental. A posição de Frederico II (coroado imperador do Sagrado Império Romano e rei da Sicília em dezembro de 1212)

era de dominar os rebeldes e dissidentes que se levantaram contra a jurisdição da igreja de Monreale; ou seja, exigia a incondicional submissão dos servos muçulmanos à autoridade normanda e a seus subordinados, especialmente os mosteiros. Em *Acta Imperii inedita seculi XIII et XIV* (1880, p. 93-94), de 1211 a 1221 EC, Frederico II descreve os muçulmanos ‘infideles et inobedientes, mandatum nostrum habentes pro nihilo’, os quais ‘revocandi ad statum quo fuerunt’; ou seja, tinham de se voltar a sua situação anterior de servos e subordinados. A revolta muçulmana foi narrada por cronistas islâmicos e latinos e consta em documentos papais e imperiais (JOHNS, 1993). Os documentos mostram resistência em Entella e Iato no oeste siciliano, chefiada por Ibn ‘Abbād, cunhando moedas com o título de *amīr al-Muslimīn bi-Ṣiqilliyya*. Frederico chegou à Sicília em 1221 EC, cercou Iato entre 1222 e 1224 EC. Após a morte de Ibn ‘Abbād em 1223 EC, a resistência foi esmagada em 1224-1225 EC e começou o processo de exílio dos muçulmanos à cidade de Lucera, na Apúlia. Todavia, ainda no final da década de 1220 EC, muitos muçulmanos ainda estavam na Sicília e as situações deles pioravam a cada dia. Frederico queria a exterminação (exílio) de todos os muçulmanos e, a partir de 1243 EC, uma nova leva de exilados prosseguiu à Lucera, numa espécie de ‘limpeza étnica’ da Sicília. Em contrapartida, milhares de itálicos foram entrando para ocupar o espaço vazio. Em nível de população, o idioma sículo-árabe continuou sendo falado por pouca gente, talvez até 1250 EC, e os idiomas e dialetos romances substituíram o árabe e o grego bizantino.

Até meados do século XII EC, o arquipélago maltês era ‘a sarracenis habitata’ e poucos imigrantes itálicos chegaram. Embora não houvesse rebeliões da população muçulmana no arquipélago maltês, a grande população de malteses muçulmanos logo percebeu a opção que tinha de tomar: ou se converter, talvez pela igreja bizantina, ou perder suas propriedades e se exilar. A deportação de muçulmanos malteses para Lucera se iniciou em c. 1220 EC

e continuou até 1245 EC. Aos poucos, a igreja latina começou a se organizar e as conversões ocorreram gradualmente, até que em c. 1300 EC praticamente houve a total cristianização das ilhas. Todavia, o idioma sículo-árabe, agora *lingua melitea*, continuou sendo falado por toda a população maltesa até o presente.

Lucera na Apúlia

Frederico II, o ‘tirano da Sicília’, conforme Ibn Ḥaldun (1958), formou um enclave com cerca de 20.000 muçulmanos. O oeste da Sicília foi praticamente despovoado, a cultura material foi perdida e houve um grande declínio em produção agrícola e artística (cerâmica). Apesar da falta de documentos e ruínas arqueológicas, em Lucera, a comunidade prosperava. Foram construídos *masjid al-ḡami‘*, *hammām*, escolas corânicas, enquanto os juizes (*qādī*) dirimiam casos conforme a *šari‘a*. A autonomia judicial muçulmana foi respeitada e, embora *ahl ḍimmī*, gozavam de independência na administração da justiça e no governo da comunidade. Serviam nas tropas normandas, especialmente como arqueiros, trabalhavam na agricultura (criação de cabras, ovelhas, abelhas e até porcos), possuíam propriedades (casas, pomares e hortas) e mantinham um comércio ativo (fabricantes de tendas, carpinteiros, ferreiros, vendedores de frutas). Apesar dessa prosperidade, os papas (Inocêncio IV, Urbano IV e Clemente IV) e os bispos condenavam a colônia muçulmana de Lucera; e pregações anti-muçulmanas por Eudes de Chateauroux (1190-1273 EC) e provavelmente por Raimundo Llull (1232-1316 EC) (BONNICI, 2020) foram proferidas.

Sabe-se que os muçulmanos de Lucera não tinham nenhum apoio, nem de Ifrīqiya nem da Sicília, e sofriam de todo tipo de preconceito dos cristãos circundantes ávidos por seus bens e terras. O apoio que os muçulmanos davam aos hohenstaufen os antagonizava contra os angevinos. Em 1289 EC, Carlos II de Anjou iniciou

uma campanha contra os judeus obrigando-os a se converterem. Houve tentativas de converter os muçulmanos por membros da ordem dominicana e franciscana, com pouquíssimo sucesso, e a Inquisição acusava alguns cristãos de apostasia e perseguia toda a comunidade. Diante do fracasso da conversão e para fortalecer a igreja local com seus bens, Carlos II decidiu vender como escravos todos os muçulmanos encontrados em Lucera e na região adjacente. A promoção do cristianismo na região e as denúncias (falsas) de crimes abomináveis foram o pretexto do extermínio da colônia muçulmana de Lucera (EGIDI, 1911; FILANGIERI DI CANDIDA, 2002; TAYLOR, 20). Uma nota na Bíblia de Bovino descreve a destruição de *Lucera Sarracenorum*: ‘Lucera, em Apúlia, foi invadida e arrasada no tempo do gloriosíssimo senhor Carlos segundo, rei de Jerusalém e da Sicília; e uma infinita multidão de Sarracenos, aproximadamente oitenta mil, foi expulsa de Lucera e os exilados foram deportados para várias regiões da Apúlia, no ano do Senhor M.CCC, no mês de agosto, na vigília de São Bartolomeu apóstolo’ (VATTASSO, 1973, p. 40). A destruição de Lucera foi celebrada pelo papa Bonifácio VIII, que reafirmou seu júbilo ao bispo Stefano de Lucera porque a ‘insana Machometti doutrina’, prevalente na cidade até aquele momento, foi derrotada (EGIDI, 1911).

Conclusão

‘Quem, olhando as grandes e amplas ruínas de fortalezas e cidades dos muçulmanos e, observando a vasta destruição de seus palácios, construídos com tão grande habilidade, não consideraria isso como uma enorme e múltipla tragédia e uma perda incalculável?’ (COLLURA, 1961, p. 18, tradução nossa) Essa citação, alegadamente do conde Rogério de Hauteville, sobre a destruição causada pela invasão e conquista normanda da Sicília no século XI EC explica a escassez de ruínas islâmicas na Sicília, mesmo em cidades importantes

como Palermo, Agrigento e Catânia. Muitos edifícios que no século XIX foram identificados como construídos entre os séculos IX e XII EC são realmente construções normandas ou feitas durante a época normanda. Os documentos em árabe permaneceram ‘enterrados’ em arquivos governamentais e eclesiásticos, em bibliotecas em Madri, Barcelona, Roma e Oxford, durante muitos séculos após o idioma árabe não ser mais falado na Sicília. Ironicamente, a própria ignorância do árabe que causou a dispersão desses manuscritos os salvou da total destruição. Portanto, foi a grande obra de Michele Amari no século XIX EC que realçou esse período através das publicações de textos árabes que narram a história da Sicília no contexto da história medieval europeia e norte-africana.

Embora surpreendentemente ainda no início, a arqueologia tem feito grandes descobertas sobre a época muçulmana. A descoberta de dois grandes cemitérios islâmicos (*al-maqabir*) em Palermo e em outras cidades sicilianas revelam uma série de informações sobre a população: sexo, idade, comida, patologias, causa mortis, tipologia étnica e morfologia das sepulturas, posição ritual do corpo, as quais suprem a falta de documentos para se ter uma ideia completa da população siciliana muçulmana. Ademais, a análise de cerâmica não apenas serve para datar os sítios arqueológicos, mas especialmente para mostrar a cultura material e sua evolução durante mais de dois séculos. Revela também o comércio havido no Mar Mediterrâneo e as ligações que o emirado siciliano manteve com Ifrīqiya, al-Andaluz, a península itálica e o império bizantino.

A arqueologia tem feito grandes avanços sobre as novas técnicas agrícolas introduzidas durante o período islâmico, especialmente a irrigação artificial que conduzia água aos pomares e às hortas, as quais qualificavam a Sicília como exportadora de frutas e de grãos. O sistema hídrico foi revolucionado quando os muçulmanos introduziram os *qānāt*, a *sāniya*, os *qādūs*, as *ǧibya* e as torres de água para distribuição da água subterrânea para a população e para as

plantações. Somente recentemente as análises arqueológicas explicaram o funcionamento e os benefícios que esses artefatos traziam para a economia da Sicília.

Extensas indagações sobre o mundo rural e urbano islâmico estão sendo feitas. Muitas escavações ainda ocorrem em Palermo no subsolo do Palazzo dei Normanni, da Catedral e na área portuária para descobrir a sede aglábida, a antiga mesquita e a sede governamental fatímida (*al-Ḥalīsa*), respectivamente. Embora os resultados sejam ainda escassos, prova-se que os documentos e as epígrafes extremamente raros para o período islâmico podem não dizer tudo e as pesquisas arqueológicas poderão esclarecer várias dúvidas sobre a historiografia siciliana. De fato, apesar de grandes avanços arqueológicos e historiográficos sobre a narrativa da Sicília islâmica, o total esclarecimento sobre o período ainda está por vir.

Referências

ACTA IMPERII INEDITA SECULI XIII ET XIV. Ed. Eduard Winkelmann. Innsbruck: Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1880-1885.

AGIUS, D. *Siculo-Arabica*. London: Routledge, 1996.

AHMAD, A. *A history of Islamic Sicily*. Edinburgh: UEP, 1975.

AMARI, M. *Biblioteca arabo-sicula*. Torino: Ermanno-Loescher, 1880.

APULEIUS, L. *The Golden Ass*. London: Loeb, 1915.

BONNICI, T. *De Mazara a Lucera: os muçulmanos na Sicília, em Malta e na Itália, 827-1300*. Maringá: Massoni, 2018.

BONNICI, T. *Fontes textuais árabes da Sicília muçulmana*. Maringá: Massoni, 2019.

BONNICI, T. *Tópicos sobre a Sicília e Malta islâmicas*. Maringá: Edições Diálogos, 2020.

BRESC, H. *Um monde méditerranéen: économie et société em Sicile*. Rome: École française de Rome et Palerme, 1986.

BRINCAT, J. M. *Maltese and other languages*. A linguistic history of Malta. Malta: Midsea, 2011.

BROWN, G. S. *The Norman conquest of southern Italy*. London: McFarland, 2003.

CHIARELLI, L. C. *A history of Muslim Sicily*. Malta: Midsea, 2011.

COLLURA, P. *Le più antiche carte dell'archivio capitolare di Agrigento, 1092-1282*. Palermo: Manfredi, 1961.

DE SIMONE, A. Descrizione di Palermo di Ibn Hawqal. In: LA DUCA, Rosario. *Storia di Palermo dal Tardo-Antico all' Islam*. Palermo: Épos, 2000, p. 115-127.

EGIDI, P. La colonia saracena di Lucera e la sua distruzione. In: *Archivio storico per le provincie napoletane*. Napoli, v. 36, p. 597-694, 1911.

FALCANDUS, H. *The History of the Tyrants of Sicily by 'Hugo Falcandus', 1154-1169*. Translated by Graham A. Loud and Thomas Wiedermann. Manchester: Manchester University Press, 1998.

FILANGIERI DI CANDIDA, R. *Registri della Cancellaria Angioina*. Napoli: Accademia Pontaniana, 2002.

IBN ḤALDUN, Abd ar-Rahman bin Muhammad. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. New York: Princeton University Press, 1958.

IBN JUBAYR. *The Travels of Ibn Jubayr*. Translated by Roland Broadhurst. Noida: Goodword, 2016.

JOHNS, J. *Arabic administration in Norman Sicily: the royal dīwān*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

JOHNS, J. Entella nelle fonti arabe. In: NENCI, G. *Alla ricerca di Entella*. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, 1993, p. 61-79.

JOHNS, J. The Greek church and the conversion of the Muslims in Norman Sicily? *Byzantinische Forschungen*. Amsterdam, v. 21, n. 1, p. 133-137, 1995.

METCALFE, A. *The Muslims of Medieval Italy*. Edinburgh: UEP, 2012.

MORTILLARO, V. *Opere del marchese Vincenzo Mortillaro*. Palermo: Oretea, 1846.

NEF, A. Islamic Palermo and the *dar al-Islam*. In: NEF, A. (Ed.). *A Companion to Medieval Palermo*. Leiden: Brill, 2013, p. 39-60.

SAVAGE-SMITH, E.; RAPOPORT, Y. (Ed.). *An eleventh-century Egyptian guide to the Universe: The Book of Curiosities*. Leiden: Brill, 2014.

SMIT, T. J. *Commerce and Coexistence: Muslims in the economy and society of Norman Sicily*. Dissertation. University of Minnesota, Minneapolis, 2009.

SOUTHERN, R. W. *Saint Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

TAYLOR, J. A. *Muslims in Medieval Italy: The colony of Lucera*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2005.

TRAMONTANA, S. *Il mezzogiorno medievale: Normanni, svevi, angioini, aragonesi nei secoli XI-XV*. Roma: Carocci, 2015.

VATTASSO, M. *Le due Bibbie di Bovino ora Codici Vaticani Latini 10510-10511 e le loro note storiche*. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1973.

WETTINGER, G. *Place-names of the Maltese Islands ca. 1300-1800*. Malta: Publishers Enterprises Group, 2000.

PARTE II

Cristianismos para além do Ocidente

Monasticismo cristão dos séculos III e IV: do eremitismo ao cenobitismo¹

Juliana Salgado Raffaeli

A História do monasticismo cristão tradicionalmente é iniciada pela apresentação de três grandes personagens tidos como seus fundadores: Antão e Pacômio, do Egito; e Basílio, de Cesareia, na Capadócia. A ênfase nos três notáveis tende a resumir uma trajetória que foi vista por muitos como linear: do eremitismo do deserto, a partir da experiência de Antão escrita por Atanásio de Alexandria; passando para a vida comunitária das casas pacomianas; e, por fim, alcançando a grande reforma e enquadramento eclesiásticos proporcionados pelo bispo de Cesareia e suas regras monásticas, ainda no século IV. Nesta visão, hoje superada, esse processo teria tornado

1 As considerações apresentadas neste capítulo foram resultado da pesquisa doutoral intitulada 'O 'monacato em movimento' nos reinos romano-germânicos (séculos VI e VII): um estudo comparado das hagiografias de Antonino de Sorrento (555-625), Amândeo de Maastricht (584-679) e Valério de Bierzo (625-695)' (RAFFAELI, 2019), desenvolvida entre os anos de 2015 e 2019, com bolsa Capes e sob orientação da Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva, no Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ.

a experiência monástica copta em ‘produto de exportação’ para as demais igrejas do Oriente e do Ocidente.

A historiografia, que remonta a pelo menos meados do século xx, entende que esta busca pelas origens monásticas cristãs em personagens específicos não se sustenta, não sendo possível determinar quem teria sido o primeiro monge cristão ou mesmo a existência de uma relação de dependência unidimensional e ininterrupta entre as experiências egípcias e as demais manifestações dentro do espaço cristianizado nos séculos III e IV.

Hoje, prevalece a perspectiva de que os movimentos ascéticos cristãos estiveram presentes em diversas regiões do Império Romano, Oriental e Ocidental, a partir das experiências solitárias e comunitárias, as quais apresentavam conjuntos e combinações de ações de renúncia aos prazeres mundanos, negação de laços sociais, votos de pobreza, castidade e virgindade, que poderiam ser praticados por mulheres e homens. Teria sido, então, a partir destas manifestações de ascetismos cristãos autóctones que os primeiros monges e monjas teriam se organizado até serem consideradas, a *posteriori*, como propriamente uma instituição monasticamente organizada.

Muitos monges dos séculos iniciais do monacato deixaram registrados seus escritos com a preocupação de defender uma posição própria em relação às origens institucionais. Os fundadores mitológicos apontados eram personagens do Antigo e/ou do Novo Testamentos, sempre com ênfase no exemplo de Jesus e dos seus apóstolos. Mesmo com a indicação de referências distantes temporalmente do tradicional marco do início do monacato cristão, fins do século III, autores como Evágrio Pôntico, Jerônimo de Estridão e João Cassiano também ressaltavam a experiência egípcia como modelar (COLUMBÁS, 1998, p. 26-30). Tal destaque garantiu que, com o passar do tempo e a disseminação e tradução dos escritos desses autores, os modelos egípcios passassem de fato a influenciar

profundamente os vocabulários, as tradições, as organizações e as diretivas das modalidades monásticas autóctones preestabelecidas, tanto no Oriente quanto no Ocidente.

A historiografia sobre o movimento monástico cristão no período medieval, principalmente a disponibilizada em língua portuguesa, dedica-se majoritariamente ao mundo ocidental, cenobítico, pós-benedictino e suas reformas.² Nesse sentido, grande parte da historiografia dos últimos dois séculos não dedicou o mesmo destaque à multiplicidade de tradições e de modalidades monásticas que o dedicado ao tema de normalização e reforma do beneditismo (MELVILLE, 2016, p. 50-88).

Considerando tal quadro e o caráter mais abrangente desta obra, o presente capítulo tem por objetivo apresentar as características essenciais do monasticismo egípcio – principalmente o eremitismo, mas também alguns dos desdobramentos comunitários subsequentes – a partir dos seus próprios contextos, e não apenas como ‘pontes’ das suas reapropriações pelo mundo medieval ocidental.

Do eremitismo ao cenobitismo: tradições modelares egípcias e o enquadramento eclesiástico

O monaquismo cristão, como um conceito geral, seria ‘um movimento de renúncia ao mundo secular e busca de desenvolvimento espiritual a partir de exercícios ascéticos’ (SILVA; RAFFAELI, 2020, p. 415). Cabe destacar que a ascese e a separação do século estiveram presentes desde os primeiros momentos do cristianismo, mas de forma pouco sistemática, sem conceituação, normativas e práticas institucionalizadas.

2 Convém lembrar que a regra de Bento de Núrsia, produzida no século vi, levou ao menos três séculos para que fosse oficializada como a regra do Império Carolíngio, na versão revisada por Bento de Aniane (747-821), e adotada intensivamente pelas regiões cristãs do Ocidente Medieval (BENVENUTI, 2011, p. 212-221).

O processo de intensificação do monacato cristão, como forma de vida religiosa, encontra-se, tradicionalmente, nas mobilizações ascético-monásticas do Oriente nos séculos III e IV. Os ascetas assentados, principalmente, nos desertos egípcios rapidamente foram considerados símbolos de santidade, objeto de veneração e atração popular (DUNN, 2000, p. 19-21). O carisma e a automarginalização dos religiosos aumentavam seus poderes como intermediários e intercessores aos olhos dos que não praticavam o ascetismo. Somado a isso, a frequência e o caráter das visitas que recebiam demonstravam o destaque e o prestígio alcançados por eles ainda no século IV, como indica a documentação produzida a respeito.³

Ainda no século IV, a vida monástica principiada no Egito já apresentava diversas modalidades, entre o isolamento e a comunidade. Em geral, duas formas monásticas são apresentadas de modo dicotômico e contraposto quando tratamos de monacato inicial: o eremitismo e o cenobitismo. O termo eremita, também chamado de anacoreta, era associado ao ascetismo em isolamento ou reclusão; e o cenobita era atrelado aos ascetas que viviam sua renúncia comunitariamente. A partir das duas possibilidades, diversas outras combinações entre isolamento e comunidade foram praticadas e promovidas no processo de estruturação monástica, raramente sendo encontradas exclusivamente em suas formas idealizadas nos primeiros séculos do movimento.

Do ponto de vista historiográfico, as primeiras reflexões sobre o monacato sugeriram que a retirada de ascetas para o deserto era uma resposta à adoção imperial ao cristianismo no início do século IV, com um chamado ao retorno dos valores do martírio cristão (cf. WEINGARTEN, 1877). Outros consideraram a iniciativa como

3 Alguns dos documentos que podem ser mencionados são a *Vita S. Antonii* (ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, 1988), os *Apophthegmata Patrum* (WARD, 1984), as cartas de Jerônimo de Estridão (JEROME, 1893, v. 6), a *História Lausíaca*, de Paládio (PALADIO, 1974), dentre outros.

uma continuação da tradição ascético judaica – em grupos como os essênios ou terapeutas; ou de movimentos pagãos greco-romanos e até mesmo budistas (cf. REITZENSTEIN, 1978); ou como continuação de tradições comunais dos cristãos dos primeiros séculos, que imitavam as vidas dos apóstolos. Há ainda autores que acreditam em uma motivação econômica para a retirada da sociedade, gerada pelas crises imperiais da passagem do III para o IV século (cf. DOODS, 1975; ROSTOVITZEFF, 1976, v. 2, p. 384-446; IDRIS BELL, H., O'CALLAGHAN, 1965).

Análises mais recentes, por outro lado, enfatizam a trajetória pessoal de Antão, considerando-o como primeiro monge-eremita cristão de fato conhecido (DUNN, 2000, p. 1-4), uma vez que a proposta iniciada por ele adquiriu maior consolidação e disseminação que as experiências anteriores. As pesquisas que seguem este caminho, em muitos casos, também defendem que a expansão das iniciativas ascéticas, nos séculos III e IV, dizia respeito a uma combinação dos fatores listados, tanto às infiltrações de correntes espirituais anteriores quanto a uma série de circunstâncias que propiciaram o sucesso do monacato até o século IV (ARRANZ GUZMÁN, 1985, p. 6-7; MITRE FERNANDEZ, 1985, p. 4; SILVA, 2016).

Considerando tais ponderações e sem diminuir a influência concomitante dos outros fatores, acreditamos que a aproximação do Império Romano com o cristianismo teve um papel mais decisivo na intensificação das institucionalizações cristãs, que se seguiriam à ampliação das fileiras monásticas. A legalização e oficialização do cristianismo como religião do império culminaram em projetos de organização, sistematização e normalização das correntes do cristianismo que seriam seguidas pelo Estado. Tais preocupações levaram ao fortalecimento ou ao enfraquecimento de regiões e/ou igrejas locais, que passaram a se associar aos discursos e facções que pudessem contribuir com a sua sobrevivência nas disputas religiosas.

O destaque atribuído aos monges mais proeminentes rapidamente atraiu a atenção da hierarquia eclesiástica, que buscou fazer com que esses homens assumissem posições hierárquicas de responsabilidade fora do movimento monástico (DUNN, 2000, p. 19-21). Acreditamos que essas ações de incorporação visavam o reforço da instituição eclesiástica e a supressão de possíveis concorrentes e dissidentes no âmbito religioso. Para compreender tal processo, partimos, então, para a apresentação dos personagens tidos como seus fundadores.

Antão e o eremitismo

No século III, uma mobilização monástica de retirada social – *anachoresis* – começou a se intensificar entre os cristãos do Egito, atraindo muitas pessoas (ARRANZ GUZMÁN, 1985, p. 6; MELVILLE, 2016, p. 2). Esta experiência foi idealmente registrada na *Vita Antonii*, escrita por Atanásio de Alexandria, que teve como seu protagonista Antão (251-356). A narrativa informa que o personagem havia atendido a um chamado para abandonar o mundo e não se preocupar com o futuro. Ele, então, passou a imitar os renunciantes – *apotaktikoi* – mais experientes, que antes dele já eram conhecidos por viver às margens das aldeias egípcias, locais desérticos, mas que, pela proximidade com zonas habitadas, ainda mantinham atendidas as necessidades básicas de sobrevivência (MELVILLE, 2016, p. 3).

Com o objetivo de maiores desafios, Antão buscava uma retirada social mais completa, que culminou na sua partida para a Montanha Inner, em 313. Segundo o relato atanasiano, a partir desse episódio, o distante deserto do Egito, o qual Antão teria sido o primeiro asceta a alcançar, foi conquistado para o monaquismo cristão. O termo monge, do qual as nomenclaturas do movimento ascético vão passar a se desenvolver, já era reconhecido no contexto do Egito romano, em princípios do século IV, como um voto de castidade e

caridade, além da remoção decidida, deliberada e permanente da vida social (DUNN, 2000, p. 1-9).

A *Vita Antonii* transmitiu, também, a motivação de outros egípcios em buscar as fronteiras do deserto para se tornarem estranhos ao mundo. Tal anseio em ser um eterno estrangeiro, renunciando a própria família, posição social e propriedades, era formulado a partir do preceito da *xeniteia* (CANER, 2002, p. 24-25). Nesse sentido, o exílio voluntário esteve atrelado, talvez de forma menos incisiva, a uma essência de ser cristão, a partir da concepção na qual o reino prometido não era o terreno. Logo, a vida mundana era uma expatriação do reino dos céus. A necessidade de viver o exílio e o não pertencimento poderiam implicar, também, a noção de ‘eterna peregrinação’, a qual remetia a uma movimentação ou instabilidade físicas.

Ao escrever a *Vita Antonii*, o bispo de Alexandria criou uma imagem do monacato primevo na qual os ideais de desapropriação, solidão e austeridade eram essenciais, e em que o deserto tinha um papel de local da ‘real religião’. Segundo Atanásio, a visão antonina da vida de um asceta era uma constante luta de autoconhecimento, autopurificação e do retorno da alma à unidade com Deus. Os escritos sobre Antão transmitiam a polarização entre cidade e deserto, tendo os eremitas como os verdadeiros cristãos. Cabe ressaltar que o bispo também se preocupou em posicionar seu protagonista como um defensor teológico do cristianismo niceno, contrário ao arianismo. Tal questão dialogava com as disputas cristológicas nas quais o autor estava envolvido em Alexandria.

Sobre a produção documental feita por Antão, contamos com uma reduzida coleção de cartas referentes a questões doutrinárias e monásticas. Tais epístolas foram direcionadas para assentamentos ascéticos diferentes, com conteúdo semelhante em cada uma delas, demonstrando alguma expansão do modelo por ele proposto, tendo o eremita como seu mestre espiritual, ainda no período de sua vida (DUNN, 2000, p. 9-12).

Atanásio foi bem-sucedido em criar uma associação entre o monacato e o deserto, uma relação mantida, mesmo que de forma superficial, pelos autores cristãos posteriores. A ideia de *anachoresis* foi identificada pelo bispo como a completa retirada para o deserto, atitude que se tornou um clássico na trajetória de vida e nas mentes que liam e ouviam a polarização entre a vida no ermo e nas cidades. A propaganda atanasiana foi eficiente em influenciar os escritores tardo-antigos sobre a excelência dos eremitas (DUNN, 2000, p. 12).

A *xeniteia* foi o termo que se utilizou para nomear a alienação voluntária pela qual os ascetas buscaram a libertação das circunstâncias materiais e sociais, que poderiam dificultar a sua capacidade de confiar em Deus e fazer o progresso espiritual. Alguns egípcios buscavam a *xeniteia* saindo de suas casas ou habitando os arredores de suas aldeias. Com o passar do tempo, números crescentes passaram a buscar uma realização mais dramática ao se mudarem para o deserto distante. Nesta solidão, acreditavam que o monge poderia encontrar a quietude e a tranquilidade espiritual, também chamada de *hesychia*, conceito que define a solidão do isolamento contemplativo, com objetivo de autoconhecimento, ausência de paixões, controle das vontades e proximidade com o divino.

A *apatheia*, por sua vez, era um desafio à natureza humana, o ponto mais elevado que poderia ser alcançado na vida terrena. Era o encontro da paz profunda, aquela que não poderia ser interrompida, também chamada de *imperturbatio*. Nesse estágio, o mal não conseguiria mais exercer influência sobre o monge. Entretanto, para alcançar a *apatheia* o asceta deveria se livrar de todas as suas paixões e dominar sozinho as inclinações da natureza (ARRANZ GUZMÁN, 1985, p. 8-10).

Entretanto, essa vida no deserto estava longe de ser serena. Segundo a documentação, os ‘demônios’ guerreavam com o coração dos monges e o próprio ambiente desafiava a capacidade de permanência de seus habitantes, bem como sua confiança no futuro. Os

assentamentos monásticos do deserto são mencionados após os primeiros relatos de estrangeiros chegados ao Egito, nos séculos IV e V. Tais assentamentos fundados nos desertos da Nitria, Kellia e Scetis eram os mais acessíveis e famosos, configurando-se como cenários para os relatos de vários autores cristãos (CANER, 2002, p. 25-26).

Os monges que se reuniam em torno das celas dos seus mestres espirituais gozavam de uma maior independência para a experimentação ascética do que aqueles que entravam nas comunidades cenobitas mais regulamentadas, que começavam a surgir nesse período. Entretanto, nos assentamentos monásticos, a liberdade de exercício ascético não era absoluta. Preceitos mais ou menos populares circulavam, dando algum desenho ao modo de vida dos monges; conceitos que promoviam a tranquilidade individual e comunitária eram difundidos, até certo ponto, pelos mais experientes.

Dentro desses espaços abertos compartilhados, ainda não institucionalizados, desenvolveu-se a tradição do deserto egípcio mais moderada, o ‘espírito do anacoretismo egípcio clássico’, que evitava os feitos ascéticos e mortificações mais extremas, geralmente associados aos monges sírios. O deserto egípcio era um terreno imaginário para os monges que nele moravam e os visitantes que o descreveram. Tal local serviu mais como ‘pano de fundo’ do que como residência efetiva para os monges. A atração de ascetas em massa dificultou isolamentos extremos, transformando terrenos, antes vazios, em cidades monásticas. Essas mudanças na geografia impactavam os visitantes, mas eram motivos também de preocupação sobre a manutenção do estado de contemplação para muitos autores monges contemporâneos (CANER, 2002, p. 26-29).

A aglomeração dos primeiros acampamentos acabou levando à retirada e à fundação de novos grupos de ascetas em regiões diferentes do deserto. Tal concentração não era formada apenas por ascetas, mas também familiares visitantes e estranhos que buscavam edificação, curas e bênçãos com os anciãos. Inicialmente, a

atenção ao movimento foi bem recebida, mas o aumento do trânsito de pessoas e a domesticação das dificuldades naturais do deserto poderiam corroer o senso de afastamento com o mundo buscado por parte dos monges. A rápida expansão, diretamente proporcional ao encolhimento simbólico do deserto, ajudou a estruturar a ambivalência da tradição dos Padres do Deserto em relação a errância, ou movimentações territoriais e inquietações dos ascetas (CANER, 2002, p. 29-30).

Os monges da passagem do século IV ao V, apesar de vivenciarem uma experiência monástica mais desenvolvida, em teorias e práticas, pareciam não entender plenamente ou apreciar a espiritualidade de seus predecessores. Algumas narrativas da *História Monástica do Egito* (cf: RUSSELL, 1981) e da *História Lausíaca* (cf: BARTELINK, 1974) advertiam sobre os perigos que os monges comuns enfrentavam se perdendo em missões espirituais muito ambiciosas e solitárias. Ao mesmo tempo, em aparente contradição, mostravam como monges extraordinários superaram tais dificuldades confiando em Deus. Tais documentos, entre outros, forneceram os exemplos mais ousados de retirada para o deserto, mas também demonstraram o ideal evasivo que primeiro impulsionou Antão em seu destino, a *amerimnia* – ou a despreocupação com o futuro (CANER, 2002, p. 31-33). A aparente contradição se dissipa se levarmos em conta o processo de institucionalização iniciado após o grande afluxo de experiências diversas. Apesar dos autores de coletâneas monásticas reconhecerem os eventos e personagens motivadores da modalidade religiosa que seguiam, somada à dimensão social atingida, a necessidade de controlar e enquadrar os novos adeptos se fez presente.

Esses monges com perfil ‘super-humano’ representavam aos seus admiradores uma personificação dramática dos ideais monásticos essenciais para o desenvolvimento espiritual. Os monges egípcios, mesmo isolados em celas no deserto, demandavam relatos que motivassem a despreocupação cotidiana, para calar suas ansiedades

em relação ao futuro em um ambiente tão hostil. Simultaneamente, tais escritos serviam como alerta ou sanção para os monges das novas gerações, que possuísem o desejo de imitar o deslocamento dos pioneiros errantes. A maioria dos monges adotou uma *xeniteia* mais silenciosa e assentada, metafórica, que ajudou a garantir o progresso espiritual dentro das circunstâncias comuns (CANER, 2002, p. 33-36).

Com provável objetivo de controlar os anseios dos neófitos, alguns aforismas dos Padres do Deserto, os *apophthegmas* (cf: WARD, 1984), equivaliam as *xeniteias* extremas às moderadas. A possibilidade de ‘ser estrangeiro’ vinculada à estabilidade permitia a promoção da harmonia social nos assentamentos, o que, por sua vez, também agitava tensões e rivalidades no interior dos grupos. Esta inquietação, posterior ao crescimento numérico de monges, levava a novos ímpetus por mudanças de localidade. O movimento, nesse novo contexto, poderia ter uma interpretação social nova, como um mal juízo dos que saíam sobre aqueles com quem haviam coabitado, causando algum nível de desordem. Relacionada a isso, a defesa da manutenção do silêncio tinha por objetivo evitar os burburinhos e minimizar as tensões interiores ao ambiente monástico.

Em certa medida, errância e distúrbios sociais passaram a ser vistos conjuntamente, na passagem do quarto para o quinto século, construindo uma nova imagem, agora negativa, sobre os errantes do deserto (CANER, 2002, p. 37-38), que não eram figuras idealizadas por parte dos autores cristãos desse contexto.

Evágrio Pôntico (345-399) – autor, asceta e monge cristão célebre por tratar das tentações ou ‘doenças espirituais’ dos monges, entre outros feitos – denunciava que os errantes acabavam por sucumbir a um tipo de desespero, conhecido como *akedia*. Os monges que precisavam passar pelas rotinas ascéticas completamente sozinhos todos os dias, privados de sono e alimentação adequados, sem esperança de estímulo fora da vida contemplativa, eram assaltados

pelo ‘demônio do meio-dia’ (cf: BAMBERGER, 1987). Essa influência demoníaca fazia com que o monge tivesse a sensação de ‘tempo parado’, falta de importância para outrem e rancor pelas desfeitas sofridas no passado, culminando na urgência em deixar a cela e levando o monge a se perder. A solução evagriana para enfrentar um demônio tão poderoso era o trabalho manual, entendido como um auxílio contemplativo que poderia ajudar o monge a subjugar o próprio corpo e concentrar sua mente na oração. Até o século v, o trabalho manual estava prescrito como antídoto para o impulso de vagar. Torna-se mais compreensível as visões monásticas negativas sobre a errância, que passava a ser associada – em uma má interpretação – a uma possessão demoníaca (CANER, 2002, p. 39-41).

Em relação à subsistência, alguns adeptos da errância tinham trabalhado a natureza ao seu redor para garantir sua própria subsistência nos períodos que passavam no deserto profundo, apesar de provavelmente habitarem mais frequentemente no entorno do rio Nilo. O estilo de vida mais autossustentável e uma economia previsível eram necessários para sustentar grandes grupos de monges e evitar que saíssem de suas celas em busca de alimentos e suprimentos. Nos desertos mais afastados e nas comunidades pacomianas foram desenvolvidos trabalhos coletivos, que acabaram se tornando normativos na tradição egípcia. A dificuldade na alimentação e a formalidade ascética obrigaram os monges a oferecer hospitalidade à multidão de irmãos que se aglomeravam para visitar os ascetas egípcios (DUNN, 2000, p. 13-15; CANER, 2002, p. 41-42).

Entretanto, a ética da autossuficiência não deve ser considerada como generalizada. Diversos relatos advertem sobre a prática de monges errantes deixarem o trabalho manual para o próprio sustento, passando a contar com a providência divina nos desertos. Porém, muitos se arrependiam e buscavam novamente abrigo nas comunidades monásticas. Outros solitários se beneficiavam de

acordos – de cunho intelectual ou espiritual – que os liberavam do trabalho manual. Por fim, boas conexões pessoais e fama com a aristocracia garantiam esmolas em troca de edificação espiritual, bem como algum auxílio de suas famílias de origem, monges assistentes e discípulos, que trabalham pelos mestres em troca de instruções. Tais condições diferenciadas criaram tensões no interior do ambiente monástico, registradas por autores cristãos que criticavam as ‘regalias’, pois acreditavam na sobrecarga colocada nas comunidades em situações de desequilíbrio sobre a divisão de tarefas. Acresciam ainda o risco de incorrer em orgulho por parte do monge privilegiado por esses acordos (DUNN, 2000, p. 19; CANER, 2002, p. 42-47).

Embora, muitas vezes, a errância seja representada nas obras dos Padres do Deserto, como a falência ascética, ela causou preocupação, em parte, pela simples sugestão da recusa de seus praticantes a se submeterem à autoridade monástica; mais tarde, também à eclesiástica. Muitos textos monásticos primevos preocupavam-se em dar exemplos idealizados e romantizados para aqueles que, mesmo com todos os alertas, optavam pela vida em movimento. Nesse sentido, apesar da ambivalência, demonstravam que a quietude e a vida em movimento não eram incompatíveis, mas a prática sem supervisão não deveria ser realizada por ascetas iniciantes. Ao alcançar o século v, a realidade do deserto egípcio era mais identificada com as celas, a estabilidade física e o trabalho manual (CANER, 2002, p. 47-48).

Apesar da concepção eremítica, até em sua etimologia, indicar uma existência afastada do social, implicando isolamento, observamos que, desde seus princípios, o monacato na modalidade eremítica não pressupunha um isolamento total e constante, mas períodos de isolamento combinados com movimentações pela manutenção do *status* de peregrino no mundo.

Pacômio, Basílio e o cenobitismo

A modalidade ascética que rapidamente se desdobrou do isolamento eremita e coexistiu com ele no século IV foi o cenobitismo. Tradicionalmente, a atribuição da responsabilidade pela mudança para a versão comunal e regulada do monacato cristão foi dada a Pacômio (292-348), um asceta previamente instruído por um mestre no eremitismo e um admirador de Antão (ARRANZ GUZMÁN, 1985, p. II; MELVILLE, 2016, p. 7).

Segundo as narrativas sobre sua vida, Pacômio era de família pagã e membro do exército romano. No período em que fazia parte das tropas, recebeu a caridade e amizade dos cristãos, o que levou à sua conversão e às saídas do exército e da vida mundana. Buscou instrução com o monge eremita Palámon, a quem atendeu como monge assistente. Pacômio deixou a companhia de seu mentor, passando a obter os próprios seguidores, com quem fundou um mosteiro comunal na primeira metade do século IV. Nos seus cenóbios, monges viviam em um padrão regulado de vestimenta, alimentação e descanso. Tal rotina era realizada em refeitórios e dormitórios comunais, com encontros litúrgicos mais frequentes que os dos monges eremitas contemporâneos. O fundador produziu cartas e duas ‘instruções’, com autorias controversas. Já sobre ele foram produzidas diversas *Vitae*, pouco ou nada conectadas, com diferentes perspectivas e sobre diversos estágios de sua trajetória. Entre essas biografias – ou proto-hagiografias – não há relação primária ou hierárquica (DUNN, 2000, p. 25-26).

Alguns autores acreditam que a experiência militar do fundador pode ter contribuído para essa decisão e para a própria organização das comunidades em ambientes regrados com trabalho manual (DE MENDIETA, 1964, p. 929). Outros especialistas observam influências de vidas comunais testamentárias (ROUSSEAU, 1999). O que é ponderado pelos trabalhos mais recentes, como o de Dunn, é que as obras

sobre o ‘pai do cenobitismo’ foram alvo de revisões em diversos períodos, com conclusões posteriores atribuídas ao momento inicial e exageros de autores cristãos contemporâneos em relação à rigidez do regramento imposto às comunidades (DUNN, 2000, p. 27-29).

Nessa linha, segundo Jerônimo de Estridão (347-420), por exemplo, para fazer parte da *koinonia* – como eram chamadas essas comunidades pacomianas – o asceta se submetia a uma série de regulamentos e a uma admissão temporária, até chegar a sua inclusão definitiva. Além disso, o monge não podia manter propriedades, nem ter ou ser escravo. Os monges viviam em celas que poderiam abrigar dois ou três, agrupados em casas de vinte ou mais ascetas. Cada uma dessas casas era regida por um *praepositus*, que tinha a função de regular a convivência. A liturgia era mais formal – se comparada à dos eremitas – e possuía caráter comunitário, mas ainda era muito meditativa ou contemplativa. Sobre as formas de ascese ou abstinência, as comunidades pacomianas não estavam preocupadas com a imposição individual; cada irmão deveria escolher a medida dos seus jejuns, das suas vigílias e das suas orações. Entretanto, o controle da conduta sexual era uma preocupação constante, com definições inclusive sobre o espaço entre as esteiras nas celas, para evitar contatos físicos (ARRANZ GUZMÁN, 1985, p. 29-30; DUNN, 2000, p. 29-31).

Após a morte de Pacômio, outras comunidades começaram a crescer, ficando conhecidas como federação de comunidades pacomianas. Os ensinamentos de Pacômio indicam que o asceta devia desenvolver o autoconhecimento – em um processo de exame diário dos próprios pensamentos – para evitar os ataques dos demônios, os quais não apenas assaltavam os monges diretamente, mas implantavam neles *logismoi*, pensamentos que requeriam cuidado e escrutínio (DUNN, 2000, p. 28).

Os cristãos que se mudaram para o deserto egípcio rapidamente aprenderam que os atos de se sentar e de se concentrar na oração

eram árduos, exigindo uma disciplina do mais alto grau. Mesmo nos ambientes comunais, a errância monástica sempre representava uma alternativa e alguns autores e mestres notáveis aconselhavam e praticavam essa modalidade na busca pela despreocupação e ausência de paixões. No entanto, na maioria das vezes, esse modelo parece ter sido desencorajado. As necessidades comunitárias e materiais recomendavam uma vida espiritual de quietude física, apoiada no trabalho manual (CANER, 2002, p. 47).

As comunidades pacomianas tornaram a relação com a sociedade não-ascética ou mundana mais complexa. A renúncia material do monge não era equivalente à renúncia do mosteiro, tornando essas comunidades unidades de interação econômica com os núcleos sociais do seu entorno. Ao final do século IV, os mosteiros estavam presentes em volta de subúrbios e cidades como Alexandria. O mesmo fenômeno poderia ser observado próximo às aldeias e às vilas. Tanto os eremitas quando os cenobitas tentaram viver sem precisar depender integralmente do seu trabalho manual. Com isso, as doações eram mais fáceis de obter próximo das cidades ou em famosos eremitérios e cenóbios que atraíssem a atenção de peregrinos (DUNN, 2000, p. 32-33).

Além das comunidades inspiradas por Pacômio, que faziam parte da rede de *koinonia*, outras vertentes também se desenvolveram em regiões próximas, como os mosteiros conhecidos como Vermelho e Branco, do deserto do Alto Egito. Esses mosteiros introduziram a questão pastoral e de cristianização dos pagãos na atividade monástica, ausentes na rede pacomiana. No ritual de entrada, também contribuíram para o conceito de ‘voto’ e diminuíram o período probatório para integração definitiva aos mosteiros (DUNN, 2000, p. 33-34).

Apesar de discreta nos contextos cenobíticos egípcios, o envolvimento dos monges com a dinâmica de cristianização esteve pontuado entre os mosteiros que surgiam paralelamente à rede

pacomiana. Tal preocupação retornaria de forma mais enfática com Basílio de Cesareia, como veremos a seguir, mas a incorporação da preocupação cristianizadora entre os ideais ascéticos dos monges egípcios, ainda no século IV, estava presente desde o início do processo de intensificação monástica do Oriente, sendo transmitida ou ressignificada no Ocidente.

Como nosso escopo, aqui, delimitou-se pelas práticas ascético-monásticas eremíticas, optamos por não adentrar no debate particularizado sobre os processos de estabelecimento de casas monásticas, que se encontram mais bem explorados pela historiografia, mas apenas indicar seus inícios e suas relações com a primeira modalidade, o eremitismo.

Passamos, então, às contribuições para a organização do monaquismo atribuídas a Basílio de Cesareia, bispo responsabilizado pelos contemporâneos e pela historiografia como um sistematizador teórico dos objetivos ascéticos-monásticos e a reinserção destes nos planos eclesiais.

Ainda no século IV, surgiram os primeiros escritos normativos que foram considerados, geralmente *a posteriori*, como ‘regras monásticas’. A iniciativa reguladora deu destaque ao nome de Basílio (330-379), bispo de Cesareia. O episcopo via inconveniências no eremitismo, como um egoísmo espiritual e despreocupação com a caridade, e não encontrava todas as soluções dentro da proposta pacomiana, para ele ainda pouco comunitária e muito contemplativa (ARRANZ GUZMÁN, 1985, p. II; FREITAS, 1997, p. 128-129). Sua importância para a história do monacato se relaciona à produção de uma teoria a respeito da vida comunal baseada no tradicional entendimento de *anachoresis* como renúncia social, combinada com a ideia de caridade ativa e a preocupação com a instrução dos monges; as duas últimas preocupações são interpretadas por nós como formas de atuar na consolidação da cristianização (MELVILLE, 2016, p. 9). Basílio já era um teólogo cristão, envolvido em profundos debates,

quando partiu para a vida ascética e passou a organizar comunidades monásticas obedientes às hierarquias monástica e eclesiástica e com separações mais claras entre mosteiros masculinos e femininos (ARRANZ GUZMÁN, 1985, p. 12; DUNN, 2000, p. 35-37).

Basílio também produziu duas regras monásticas, conhecidas como ‘curtas’ e ‘longas’ (SÃO BASÍLIO MAGNO, 1983), que possuíam orientações de abstinência como o melhor caminho para o autoconhecimento. Elas são organizadas em perguntas e respostas, direcionadas aos seus discípulos e, depois, às outras comunidades monásticas formais. O bispo buscou regulamentar de forma pragmática a relação dos monges com suas propriedades e o impacto dessa questão para suas famílias, principalmente na necessidade dos rendimentos para a atividade da caridade. Basílio também possuía uma visão própria a respeito do trabalho manual, permitindo que ele fosse executado em tarefas de produção que garantissem simultaneamente a subsistência dos monges e a caridade cristã. Sua perspectiva da vida religiosa, como membro integrante do episcopado, era de uma comunidade cristã completamente integrada – na esfera ativa e contemplativa –, vivendo o ascetismo em harmonia interna e a serviço do cristianismo (DUNN, 2000, p. 37-39; FREITAS, 1997, p. 129). A proposição basiliana de monacato se tornou muito atrativa, inclusive do ponto de vista econômico (ARRANZ GUSMÁN, 1985, p. 6).

Entendemos a atuação de Basílio como a de uma autoridade religiosa, que agiu como representante da instituição eclesiástica para reinserir e enquadrar uma mobilização religiosa cristã, que se organizava e se fortalecia paralelamente à institucionalização do cristianismo; e, muitas vezes, como crítico. A partir dessa combinação de interesses, o próprio monacato daria prosseguimento a sua institucionalização, com a definição cada vez mais objetiva de preceitos e normas, comportamentos autorizados e desautorizados. Uma preocupação cristianizadora, que já podia ser identificada nos desertos

egípcios do período pacomiano, ganhou contornos mais definidos com Basílio, em relação à atuação direta nas comunidades de fiéis, à educação dos convertidos e à moralização dos comportamentos.

O modelo monástico de Basílio foi perpetuado com seus escritos teológicos para dentro e fora do Oriente, junto com os gêneros de monges egípcios idealizados, os eremitas e cenobitas (CANER, 2002, p. 7). Entretanto, considerando os mencionados posicionamentos de alguns autores cristãos, dos séculos IV e V, a respeito dos perigos e dificuldades da errância, a proposta monástica comunitária e integrada encontrou terreno fértil e condições mais favoráveis para o seu desenvolvimento junto aos bispos e clérigos.

Considerações finais

Podemos considerar que os séculos III e IV foram um período em que o monaquismo cristão estabeleceu, de forma cada vez mais sistemática e organizada, um processo de institucionalização das manifestações de renúncia ao mundo secular, práticas ascéticas e ações de desenvolvimento espiritual, que pautaram as ações das mulheres e homens que buscavam os desertos egípcios.

Sem desconsiderar as manifestações autóctones, em outras regiões tanto do Império Romano Oriental quanto do Ocidental, a historiografia se dedica aos personagens aqui apresentados, Antão, Pacômio e Basílio, não por um ineditismo comportamental, mas por terem sido o combustível necessário para a construção e amplificação de modelos que pudessem ser repetidos, divulgados e defendidos pelo espaço cristianizado.

Embora as formas comunitárias de monacato fossem vistas com mais simpatia pelas hierarquias eclesiásticas, não podemos deixar de notar que o eremitismo continuou tendo um papel modelar e de autoridade moral junto aos autores monásticos. Este desempenhou um papel importante nas carreiras de monges e clérigos, que aderiam

à vida de isolamento e retiro social como parte de um processo de aperfeiçoamento religioso, o qual se consolidou como um *topos* em trajetórias religiosas hagiografadas nos séculos subsequentes.

Referências

Documentos impressos citados

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Vida de Antonio*. Traducción, introducción y notas A. Ballano. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1988.

EVAGRIUS OF PONTUS. *Practicus*. In: BAMBERGER, John E. (Ed.). *Evagrius Ponticus: The Praktikos and Chapters on Prayer*. Kalamazoo: Cistercian, 1978. p. 13-42.

JEROME. *Epistula ad Eustoquium*. In: SCHAFF, Philip; WACE, Henry (ed.). *Nicene and PostNicene Fathers Second Series*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1893, v. 6.

PALLADIO. *La Storia Lausiaca, Vita dei Santi – testo critico e commentato*. Trieste: Fondazione Lorenzo Valla, 1974.

SÃO BASÍLIO MAGNO. *As regras monásticas*. Petrópolis: Vozes, 1983.

WARD, Benedicta. *The Sayings of the Desert Fathers*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1984.

Bibliografia geral citada

ARRANZ GUZMÁN, A. Los monjes de Oriente. *Cuadernos de História*, Madrid, n. 59, p. 6-12, 1985.

BEACH, A. I.; COCHELIN, I. (Ed.). *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

BENVENUTI, A. Monaquismo. In: ECO, H. (Org). *Idade Média. Bárbaros, cristãos e muçulmanos*. Lisboa: Dom Quixote, 2011.

CANER, D. *Wandering, begging monks: spiritual authority and promotion of monasticism in Late Antiquity*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California, 2002.

COLUMBÁS, G. M. *El monacato primitivo*. Madrid: BAC, 1998.

DE MENDIETA, E. A. Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien. *Revue de l'histoire des religions*, v. 152, n. 1, p. 31-80, 1957.

DIAZ MARTINEZ, P. C. Del Rechazo de la riqueza a la aparición de un patrimonio monástico: Evolución doctrinal de la Iglesia Primitiva. *Studia historica. Historia antigua*, n. 2-3, p. 215-224, 1984-1985.

DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino. Madrid: Crisandad, 1975.

DUNN, M. *The emergence of monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Cornwall: Blackwell, 2000.

FREITAS, E. C. de. As Regras Monásticas de São Basílio de Cesaréia e as Relações de Poder no Oriente Romano no século IV. *Dimensões*, n. 5, p. 128-134, 1997.

IDRIS BELL, H.; O'CALLAGHAN, J. *Egipto desde Alejandro Magno hasta la época bizantina*. Barcelona: Garriga, 1965.

JONES, A. H. M. *The late Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 1964, 2v. v.2.

MELVILLE, G. *The World of Medieval Monasticism: Its History and Forms of Life*. Minnesota: Liturgical Press, 2016.

MEYER, Robert T. (Trad.). *Palladius: The Lausiaca History*. Westminster: Newman Press, 1965.

MITRE FERNANDEZ, E. Los orígenes del monacato. *Cuadernos de História*, n. 59, p. 4-6, 1985.

RAFFAELI, J. S. *O 'monacato em movimento' nos reinos romano-germânicos (séculos VI e VII): um estudo comparado das hagiografias de Antonino de Sorrento (555-625), Amando de Maastricht (584-679) e Valério de Bierzo (625-695)*. Rio de Janeiro, 2019. Tese (Doutorado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

REITZENSTEIN, R. *Hellenistic Mystery-Religions: their basic ideas and significance*. Óregon: Wipf and Stock, 1978.

ROSTOVTZEFF, M. *Historia social y económica del Imperio Romano*. Madrid: Espasa-Calpe, 1976. 2t. T. II. p. 384-446.

ROUSSEAU, P. *Pachomius: the making of a community in fourth-century Egypt*. California: University of California, 1999.

RUSSELL, N. (Trad.). *The lives of the desert Fathers: the Historia monachorum in Aegypto*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981. p. 415-419.

SILVA, L. R. Monges e literatura hagiográfica no Início da Idade Média. In: SILVA, A. C. L. F. da.; SILVA, L. R. da. *Mártires, confessores e virgens. O culto aos santos no Ocidente Medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 55-86.

SILVA, L. R.; RAFFAELI, J. S. Monaquismo. In: LANGER, J. (Org). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medievo*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 415-418.

WEINGARTEN, Hermann. *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*. Gotha: Perthes, 1877.

CAPÍTULO VI

A cultura político-religiosa nestoriana no Império Romano do Oriente (século v d.C.)

Daniel de Figueiredo

O pensamento teológico nestoriano emergiu no Império Romano do Oriente, na passagem dos séculos iv e v d.C., e seus formuladores buscavam enfatizar a dualidade das naturezas divina e humana no Cristo encarnado, no sentido de estabelecer essa doutrina como ortodoxa. Inseria-se, portanto, nos chamados debates cristológicos iniciados no século v d.C., diferentemente do que ocorrera, no século iv d.C., cujas preocupações estiveram centradas nos relacionamentos estabelecidos entre as pessoas da trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), no sentido de explicarem como o Deus cristão poderia ser uno e trino ao mesmo tempo (MAGALHÃES, 2009).

Debates acerca da divindade cristã na Antiguidade Tardia resultaram em diversos conflitos no meio eclesiástico e mobilizavam amplos segmentos da população dos mais diferentes segmentos sociais. Pois tais discussões traziam no seu bojo, além dos debates teológicos, também componentes políticos relacionados à organização espacial da hierarquia da Igreja. Ainda estava presente um forte

componente soteriológico, relacionado à salvação da humanidade, nas dimensões individuais e coletivas. Ressalte-se, ademais, que o modelo de divindade cristã que viesse a ser estabelecido como ortodoxo impactava a percepção do papel do imperador na sociedade romana. Essa disposição decorria do imaginário que propagava a imagem do soberano como o representante do divino para os súditos, de acordo com o modelo da *basileia* sagrada que fora apropriado do período helenístico (DRAKE, 2014, p. 219).

Embora as ideias nestorianas já vicejassem na sociedade romano-oriental desde as décadas finais do século IV d.C., por meio dos escritos dos bispos Teodoro de Mopsuéstia (350-428 d.C.) e Diodoro de Tarso (?-390 d.C.) (McLEOD, 2010), elas ganharam maior visibilidade, de acordo com a documentação, a partir da ascensão do bispo Nestório (386-451 d.C.) à chefia da Sé episcopal da capital imperial do Oriente, Constantinopla, em 428 d.C. Até ser indicado pelo imperador Teodósio II (401-450 d.C.) para esse posto, Nestório havia exercido a função de superior em um monastério nas cercanias de Antioquia, metrópole da Diocese do *Oriens* (NESTÓRIO, *Liber Heraclidis*, 376-377).¹

Além de alguns sermões e cartas de Nestório, o documento que chegou aos nossos dias e é mais representativo da doutrina nestoriana é o *Livro de Heraclides*. Tal obra foi redigida por Nestório no final da sua vida, momento em que se encontrava exilado no Egito, por decreto de Teodósio II, em vista das suas ideias terem sido condenadas no Concílio de Éfeso I (431), que também determinou a sua remoção do episcopado naquele mesmo ano (NESTÓRIO, *Liber*, 382).²

1 O Império Romano do Oriente, após a sua separação da porção ocidental, em 395 d.C., configurava-se administrativamente em duas Prefeituras Pretorianas: a do Oriente (Dioceses do Egito, Oriens, Trácia, Ponto e Ásia) e a do Ilírico (Dioceses da Dácia e Macedônia) (BADEL; INGLEBERT, 2014, p. 127).

2 A obra foi escrita em idioma grego, mas preservada a partir de uma cópia em idioma siríaco, cujos manuscritos dos séculos XI e XII foram encontrados na

O livro assume o formato de uma apologia, em que, na primeira parte, Nestório elencou as principais heresias do seu tempo e, na segunda parte, ele fez uma defesa enfática da sua doutrina e dos motivos que levaram a sua condenação, inclusive aqueles relacionados às disputas eclesíásticas com o bispo Cirilo de Alexandria, o principal opositor das suas ideias. Nessa obra, Nestório já indicava o entrelaçamento de questões religiosas e jurisdicionais na hierarquia eclesíástica que permearam a emergência dos conflitos suscitados pela doutrina por ele defendida:

Os clérigos de Alexandria, que estavam para os seus negócios [de Cirilo] aconselhavam [àqueles de Constantinopla], para os enganar, de não admitirem a locução ‘Portadora de Cristo’; eles intrigavam, perturbavam, correndo por toda parte e se recomendavam em todas as coisas desse assunto, de sorte que eles tinham seus auxiliares em tudo. Já anteriormente, ele [Cirilo] havia sido advertido por mim e buscava apenas um pretexto (NESTÓRIO, *Liber*, 152, tradução nossa).

Ao propor a separação entre as naturezas divina e humana no Cristo encarnado, a teologia nestoriana utilizava o argumento de que a Virgem Maria teria dado à luz somente a porção humana do Cristo e, nesse sentido, o apelativo correto a ser empregado a ela seria o de Portadora de Cristo (*Christotokos*) (NESTÓRIO, *Liber*, 152). Nesse aspecto, Cirilo divergia dessa interpretação, uma vez que a teologia por ele defendida propunha a fórmula cristológica de ‘uma natureza encarnada de Deus, a Palavra’ (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) e, desse modo, a Virgem deveria ser reconhecida como Portadora de Deus (*Theotokos*) (CIRILO, *Adversus Nestorius*, II, Proêmio).³ O contra-argumento de Nestório era o de que, caso as

biblioteca do patriarca nestoriano de Kotchanès, no Curdistão turco (SCIPIONI, 1956, p. 1).

3 Essa fórmula de união das naturezas divina e humana em Cristo defendida por Cirilo seria aprofundada pelo monge Eutiques no Concílio de Éfeso II (449 d.C.)

naturezas divina e humana estivessem fundidas no Cristo, a Virgem teria dado à luz um deus e, conforme o imaginário da época, nesse caso, ela também seria uma deusa (CIRILO, *Adv. Nest.*, I, p. 38). Para Nestório, seguindo as proposições de Teodoro de Mopsuéstia, a economia da salvação se realizaria a partir de um projeto pedagógico dos exemplos do homem Jesus e, portanto, seria uma tarefa humana de ascensão rumo a uma era perfeita. Ao passo que, para Cirilo, inspirado na soteriologia do bispo Atanásio (296-373 d.C.), a união das naturezas divina e humana em Cristo era necessária para que se operasse a redenção da humanidade, uma vez que a mudança do comportamento humano por meio do ensino ou do exemplo do Cristo não seriam suficientes para tal propósito, sendo necessário, para isso, a junção do divino à carne (LYMAN, 1993).

Mas, Nestório acusou, no excerto anterior, que as divergências mantidas por Cirilo em relação a suas proposições teológicas não passavam de pretexto do bispo alexandrino, que buscava interferir na sua jurisdição episcopal ao lançar dúvidas e intrigas entre os seus correligionários. Verifica-se que, além das questões teológicas trazidas no seu bojo, o conflito entre os dois bispos contemplava, também, disputas antigas entre as Sés episcopais de Antioquia e Alexandria por preeminência na organização eclesiástica (BAYNES, 1926). Essas disputas se inseriam no projeto de delimitação das fronteiras das divisões territoriais que, mais adiante, se configurariam nos grandes Patriarcados do Oriente (CARRIÉ, 2006, p. ix-x). As disputas também se davam pela busca do controle político da Sé de Constantinopla, uma vez que o seu bispo, devido à proximidade com a Corte imperial, poderia atuar como conselheiro do imperador e funcionários administrativos nas políticas religiosas do Império.

Outras explicações aprofundadas por Nestório, no Livro de Heraclides, acerca dos mecanismos por meio dos quais se operava a distinção entre as naturezas humana e divina em Cristo suscita,

e viria a ser conhecida por Monofisismo (DAVIS, 1990, p. 329).

ainda, maiores reflexões acerca das implicações mais amplas que tal projeto cristológico nestoriano representava nas esferas política, religiosa e administrativa do Império Romano do Oriente. A passagem a seguir é representativa da sofisticação teológico-filosófica das suas ideias, ao tentar explicar que o relacionamento entre as naturezas se operava por meio das entidades abstratas denominadas *prosofa*, e não nas naturezas humana e divina diretamente:

Pelo *prosofon*, ele [Cristo] se eleva acima de toda a humanidade, a tal ponto que ele é outro por essência, aquele que é eternamente como é, não começado, não crescido, nem aperfeiçoado. Na união e na manifestação em um *prosofon* ele é Deus que se encarnou e homem que se divinizou. Ele não foi mudado nem modificado na sua divindade, do mesmo modo que a humanidade do Cristo não era diferente, em natureza, daquela dos homens, mas em honra e em *prosofon*; pois ele é deus do universo, Senhor e Filho; em todas as coisas onde a divindade é por essência, em todas aquelas que a humanidade é por honra; não por uma honra qualquer, mas pela honra daquele que tomou o *prosofon*: a humanidade utilizando o *prosofon* da divindade e a divindade o *prosofon* da humanidade (NESTÓRIO, *Liber*, 289, tradução nossa).

Nestório entendia que ser *prosofon* de Deus significava ser a imagem ou representação de Deus e, acima de tudo, ter a vontade e o propósito de Deus e, de forma recíproca, Deus tornar-se-ia o *prosofon* do homem. De acordo com essa perspectiva, a segunda pessoa da Trindade (Cristo ou *Logos*), que é a imagem de Deus, encarnou-se e tomou a imagem do servo, isto é, a forma humana, em um ser humano decaído, como todos os outros em decorrência do pecado, e ele fez esta imagem sua própria, de modo que se tornou seu *prosofon* (CHESNUT, 1978, p. 401).

Ou seja, há, nessa proposição de Nestório, dois movimentos contrários e reflexivos que pressupunham um esquema de salvação: a imagem da divindade se ‘rebaixando’ para transformar a imagem

da humanidade (decaída) na imagem de Deus. Esse movimento se operou no Cristo não para unir as naturezas nele, mas a partir da conjugação (*synapheia*), do encontro voluntário de ambos *prosopa*: ‘porque, então, ele se humilhou em todas as coisas de um modo incompreensível para uma humilhação sem paralelo, e apareceu ainda um único espírito, uma única vontade, uma única inteligência inseparável e indivisível, como em um único ser’ (NESTÓRIO, *Liber*, 102). Entendimento este que Cirilo refutaria de forma veemente e acusaria o bispo da capital imperial de tentar dividir o Cristo em dois e produzir uma subordinação entre essas duas partes, nos moldes que haviam sido propostos pelo presbítero Ário e seus seguidores por ocasião das controvérsias trinitárias, no século IV d.C. Desse modo, Cirilo acusava a doutrina nestoriana de arianismo, pois entendia que Nestório tentava separar as naturezas, fazendo crer a existência de uma inimaginável quarta pessoa na trindade. Nestório, por sua vez, acusava Cirilo de apolinarista,⁴ pois, ao entender que o bispo alexandrino promovia uma união entre o divino e humano no Cristo, tornava-o um deus passível de sofrimento (*theopaschite*), algo impensável na concepção de Nestório (NESTÓRIO, *Liber*, 392).

De outro modo, ao acusar Nestório de separar a humanidade e a divindade na pessoa de Cristo, Cirilo o acusou, também, de tornar a divindade ainda mais transcendente, distante da humanidade. Na opinião do bispo alexandrino, Nestório estaria construindo um Deus tão remoto como a figura de um monarca persa. Na quarta homilia que Cirilo pregou no Concílio de Éfeso I, em 431 d.C., ele expressou essa sua preocupação:

4 Havia, ainda, algumas correntes que negavam a humanidade de Cristo, pois, ao interpretarem os textos antigos, entendiam que ele era homem apenas na aparência. Os seguidores dessa crença eram conhecidos como docetistas ou marcionitas (DROBNER, 2008, p. 119-120). Também no século IV d.C. os seguidores de Apolinário de Laodiceia foram acusados de negar a humanidade de Cristo, doutrina essa já condenada no Concílio de Niceia (325 d.C.).

Você [Nestório] não foi persuadido por Paulo quando ele disse: ‘Mesmo se um anjo dos céus pregar ao contrário daquilo que pregamos que ele seja amaldiçoado?’ Paulo não parou sua arrogância [de Nestório]. Mas Isaías, quando ele disse, ‘Observem, uma Virgem conceberá, e ela dará à luz um filho, e ele se chamará Emmanuel, que é interpretado Deus está conosco?’ Ele [Isaías] não fez de outro modo. Pois você possui uma mente de terrível perversidade. Ouça ao menos os demônios que dizem: ‘O que você tem a ver conosco, Ó Filho de Deus? Você veio no princípio dos tempos para nos torturar?’ Que conselho você dá para esse inútil argumento? Quem trabalhou com você nessa inoportuna calamidade? *Você [Nestório] não tem vergonha de comparar Deus a um rei persa?* Você não tem vergonha de rejeitar as tradições dos Padres, dos evangelistas e dos profetas na intenção de dominar sobre todas as Igrejas; você não se lembra do que te levantou do monte estrume às alturas celestes e, concentrado nas criaturas, você não reconhece o Criador. [...] Mas imitando Beliar você pensa que pode convencer, pelas correntes do seu pensamento sem lei, um imperador afeiçoado da doutrina ortodoxa e adorador da consubstancial trindade, através da qual ele reina continuamente, esmaga os inimigos hostis, e através do qual reinam o coro das virgens perpétuas [irmãs imperiais] e ele restaura a paz no mundo, - você pensa que pode fazer desse homem um apóstata com suas enganosas palavras (ACO, I, I, 2, p. 103-104, destaque nosso, tradução nossa).

Com essa refutação, Cirilo construiu uma imagem da Virgem Maria como portadora de um Deus em que as porções divina e humana estavam unidas e, nesse sentido, ela incorporava o conjunto o Deus/Filho que Nestório relegava ao *status* de um deus mundano (WESSEL, 1999, p. 37).

A partir dessa consideração e na perspectiva de que o discurso cristão buscava estabelecer uma simetria entre a divindade com as

funções do seu representante na terra – o imperador, conforme postulados da *basileia* sagrada –, deduz-se que, na prática, esse pensamento de Nestório poderia ensejar a perspectiva de descentralização dos poderes imperiais, conforme constatou Peter Brown:

Na sua opinião [de Cirilo], Nestório havia feito Deus tão remoto da humanidade como era um ‘monarca persa’. Nós não devemos subestimar a profunda pertinência de tal acusação. Muitos líderes membros da sociedade romana oriental estavam profundamente preocupados que a autocracia imperial pudesse seguir o mesmo modo como a Corte do rei dos reis da Pérsia, como os gregos sempre haviam imaginado. Teodósio II poderia tornar-se um governante totalmente afastado dos seus súditos, isolado nas profundidades veladas do seu palácio (BROWN, 2002, p. 103, tradução nossa).⁵

Mesmo após a condenação (431 d.C.) e o exílio (435 d.C.) de Nestório, as divergências cristológicas entre ambos os bispos e seus seguidores se perpetuaram. O conflito veio a ser conhecido pela historiografia como *Controvérsia Nestoriana* e seus desdobramentos foram duradouros. Não houve disposição entre Nestório e Cirilo para que chegassem ao acordo de uma fórmula cristológica que satisfizesse a ambos, nem mesmo no sentido de se acertarem em relação ao significado de muitos termos empregados por ambos, tais como

5 No que se refere à realeza persa, Ze'ev Rubin (2008, p. 651-654) destaca que o quadro de uma sociedade hierárquica bem ordenada, controlada e regulada por uma monarquia forte tem sido reavaliado pela historiografia em relação ao Império Persa na Antiguidade Tardia. No período da dinastia Sassânida (224-651 d.C.), o controle do vasto império persa era exercido por um governo central, mas não uniformemente efetivo. Os soberanos sassânidas respeitavam os territórios assegurados pelos grandes senhores do reino, alguns dos quais pertenciam a linhagens cujas raízes alcançavam tão longe quanto o período Parta (247 a.C.-224 d.C.). No século V d.C., os líderes daquelas linhagens admitiam apenas uma fidelidade nominal ao governo central e, desse modo, gozavam de certa autonomia nos seus domínios territoriais hereditários. Nesse sentido é que entendemos a alcunha de ‘Rei dos reis’ que o soberano persa atribuía a si.

ousia, *prosopon*, *hipostasis*, *phisis* e outros, cujos entendimentos se mostravam divergentes para ambos.⁶ Em vista dessa complexidade, mesmo entre teólogos modernos, não há consenso nem mesmo se Nestório era nestoriano, pois teria sido condenado mediante acusações que Cirilo imputou a ele a partir de ideias heterodoxas do bispo alexandrino (BRAATEN, 1963, p. 252-253).

Essa disposição decorre da percepção de que o conflito não se restringia à esfera teológica e não se percebia ânimo entre ambos os bispos de resolvê-lo nesse aspecto, pois abarcava, também, o entrelaçamento de questões complexas político-administrativas, tanto na hierarquia eclesiástica quanto na estrutura de poder do Império Romano do Oriente. As proposições teológicas de Nestório ensejavam, na prática, uma mudança de posição do imperador na topografia do poder em detrimento de maior participação das aristocracias orientais, que almejavam espaço na centralizada

6 *Ousia*: a substância ou essência, o ser irredutível de algo. *Phisis*: possuía significado similar a *ousia*, significando natureza, essência ou substrato, mas também significava a natureza manifestada no mundo físico e por isso pode ser também equivalente a *hipostasis*. *Hipostasis* tinha o significado fundamental de suporte (apoio) ou infra-estrutura (base); no uso filosófico significava 'subsistência', realidade atual como oposto à aparência. Na teologia trinitária significava 'fundo de existência' ou uma 'entidade subsistente' ou 'realidade concreta'. *Prosopon*: possuía ainda mais ampla gama de significados, mas o fundamental se referia a 'face', 'fisionomia', 'representação', 'aspecto', 'papel' e finalmente 'concreta representação de uma *ousia* abstrata'. Neste sentido, *phisis* ou natureza podem algumas vezes significar *ousia* ou algumas vezes *hipostasis*, que por sua vez pode ser equivalente a *prosopon* ou distinto dele. Os padres capadócios haviam falado em uma *ousia* em três *hipostasis*, que mais tarde, no Concílio de Calcedônia, em 451, foi tomada como terminologia aceita. Neste Concílio, *phisis* foi entendida como sinônimo de *ousia* e *prosopon* de *hipostasis*. No uso de Cirilo, entretanto, *phisis* equivale a *hipostasis* e significava uma concreta realidade individual. Desse modo Cirilo falava, indiferentemente, de uma única encarnada *phisis* de Deus, a Palavra. A fala de Nestório de duas *prosopa* significava dois diferentes papéis, formando uma prosópica união pela conjunção, o que parecia a Cirilo implicar dois Filhos, um humano e um divino, pois ele entendia *prosopon* em termos de *hipostasis* (RUSSELL, 2000, p. 40).

estrutura que governava o Império, cujo foco era a Corte imperial, em Constantinopla.

Além do Livro de Heraclides, outros documentos contribuem para se constatar como a doutrina nestoriana corrobora essa percepção. Muitos tratados teológicos, cartas episcopais e imperiais, homilias, decretos imperiais e atas dos Concílios de Éfeso I (431 d.C.), Éfeso II (449 d.C.) e Calcedônia (451 d.C.) foram preservados e reunidos nos *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO).⁷ A correspondência epistolar trocada entre diversos atores eclesiásticos e funcionários imperiais envolvidos no conflito permite traçar as redes de sociabilidade reunidas em torno dos projetos nestoriano e ciriliano. Nota-se que os bispos titulares das Sés episcopais localizadas na Diocese do *Oriens* se inclinaram, em sua maioria, a acompanhar a teologia nestoriana, conforme se verifica nas listas de votações do Concílio de Éfeso I (ACO I, 4, p. 37-38). Pelo conteúdo das cartas, verifica-se, também, que uma grande parcela de funcionários imperiais, civis e militares, localizados nesse reduto nestoriano, se envolveram na querela a favor de Nestório.

Ciente dessa disposição, Cirilo envidou esforços no sentido de cooptar funcionários da Corte Imperial ao seu projeto cristológico, utilizando-se, para isso, o expediente de enviar extensa quantidade de presentes e ouro àqueles indivíduos que ele identificava como passíveis de influenciar uma decisão do imperador a seu favor. O excerto, a seguir, da carta enviada pelo secretário de Cirilo, Epifânio, a um intermediário na capital imperial descreve apenas uma pequena parcela de extenso inventário de bens enviados aos integrantes da Corte:

7 Os *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO) reproduzem os manuscritos medievais que preservaram esse material nas línguas grega e latina, reunidos e editados pelo filólogo alemão Eduard Schwartz (1914-). Por se tratar de documentação bastante complexa, Fergus Millar (2006, p. 235-247) faz um esquema elucidativo de como localizar os diferentes documentos nos respectivos tomos.

Os clérigos que estão aqui estão tristes, pois a igreja de Alexandria está sendo despojada por causa desse distúrbio. E é devido, além das coisas que foram expedidas a partir daqui: mil e quinhentas libras de ouro para o *comes* Amônio, para que ele mantenha a sua promessa. Mas, sua igreja [deve] prover a avareza daqueles a quem você conhece, para que a igreja de Alexandria não se entristeça por sua santidade ter agido contra as suas promessas. Como você o conhece, fale ao *comes* Amônio de modo que sua santidade possa persuadi-lo e trazê-lo para mais perto de nós, de modo que não haja tristeza sobre isso também. O magnífico Aristolau, que trabalha por sua santidade, está completamente triste, pois você escreveu tais coisas a ele. Deixe, portanto, a sua santidade pedir à sua senhora esposa [de Aristolau] que escreva a ele pedindo esse trabalho com perfeição e que também o reverendíssimo Eutiques escreva a ele. Além disso, sua santidade deve se apressar em perguntar à dama Pulquéria se ela deixou o senhor Lauso entrar para ser prefeito, de modo que o poder de Crisero seja destruído e, assim, nosso ensino seja reforçado. Caso contrário, estamos prestes a estar sempre aflitos (ACO, I, 4, p. 222-224, grifo nosso, tradução nossa).

Essa estratégia que Cirilo articulou a seu favor teve como meta contrabalançar aquele apoio recebido por Nestório entre importantes chefes militares e funcionários civis de peso na estrutura administrativa imperial (FIGUEIREDO, 2018, p. 112-122). A manobra surtiu efeito, uma vez que Teodósio II confirmou a deposição de Nestório da Sé episcopal de Constantinopla, em 431 d.C., e determinou seu exílio, em 435 d.C. (NESTÓRIO, *Liber*, 516-520). Mesmo com o afastamento de Nestório, seus apoiadores ainda permaneceram atuantes e renovavam, constantemente, o conflito na arena político-religiosa. Em vista disso, Teodósio II convocou um segundo Concílio episcopal, que se realizou, novamente, em Éfeso, em 449 d.C. Naquela reunião, o imperador enviou representantes com ordens enfáticas de impedir a participação de bispos de inclinação nestoriana e

impedir que as ideias defendidas por Nestório e seus seguidores prevalecessem (ACO II, I, I, p. 68-69). Ademais, Teodósio II manobrou para que as proposições do monge Eutiques, que aprofundavam a união das naturezas divina e humana em Cristo a partir das ideias cirilianas, fossem aprovadas e reconhecidas como ortodoxas naquela ocasião (NESTORIO, *Liber*, 464).

Essa atuação de Teodósio II em favorecer a teologia ciriliana nos indica que ela era a que mais favorecia o projeto de centralização do poder imperial, em detrimento das aristocracias de funcionários que apoiavam Nestório. No projeto nestoriano, o espaço criado pelo distanciamento do imperador poderia ser ocupado pelos funcionários imperiais em funções que antes eram prerrogativas do governante. Esses auxiliares diretos do imperador se engajariam em enfrentamentos para ocupar poder, delineando uma forma talvez semelhante ao que se dava na distribuição de poder na administração da Pérsia, onde o grau de centralização político-administrativa parecia ser menor do que aquela verificada no Império Romano do Oriente.

Entretanto, não está explícito na documentação que Nestório e Cirilo tenham difundido seus pensamentos de forma deliberada com o propósito de alterar a configuração do poder imperial. Suas preocupações eram teológicas, mas cujos resultados poderiam redundar em uma nova forma de se pensar as relações políticas e sociais daquele contexto que possibilitou esses modos de pensar. Embora ideias religiosas não possam ser reduzidas a uma agenda política, escolhas morais frequentemente são escolhas políticas e ‘um ato de afirmação religiosa é sempre, em algum sentido, um ato prático e conseqüente’ (PAGELS, 1989, p. xxvii, tradução nossa).

A princípio, Teodósio II somente apoiou Nestório para o episcopado da capital imperial, a despeito da sua teologia não lhe favorecer no campo político, porque esse bispo estava associado a funcionários pertencentes a aristocracias poderosas com as quais era necessário negociar, no sentido de se manter a unidade imperial. Nestório

tratou o caso simplesmente como uma traição do imperador a ele. Nada mais natural essa postura, visto que, no Livro de Heraclides, ele está tentando fazer uma defesa da sua doutrina e reabilitar a imagem de herético que lhe imputaram:

Nenhum deles estava sem objetivo, ninguém estava separado da comunhão; eu não falo somente dos cristãos, mas também dos pagãos. Eles buscaram persuadir todo o mundo daquilo que eles viam e se comparavam a anjos de luz. Para tudo aquilo eles haviam previsto: amolecer o espírito do imperador para que não fosse colocado em exame aquilo que foi pedido e pelo qual o concílio foi reunido. Como era oposto a seu pedido absurdo e imprudente [de Cirilo], pelo qual eles pediram que não fosse a julgamento, eles deram uma grande quantidade de bens àqueles que se aproximaram deles. Eu nada tive a acrescentar: o imperador deixou fazer na prática tudo ao contrário (Nestório, *Liber*, 374, tradução nossa).

O trecho evidencia que Teodósio II estava inserido em uma ampla rede de poderes paralelos. Tais forças tendiam a avançar sobre as prerrogativas do soberano. No ano seguinte à realização do Concílio de Éfeso II (449 d.C.), momento em que o imperador abandonou as negociações com os nestorianos e impôs uma doutrina de união aprofundada (NESTÓRIO, *Liber*, 460), Teodósio II, supostamente, sofreu queda do cavalo durante uma caçada, vindo a falecer em decorrência desse acidente (450 d.C.). Um funcionário militar, Marciano, foi aclamado como novo imperador. Uma das suas primeiras iniciativas foi a convocação de um novo Concílio, que veio a ocorrer na cidade de Calcedônia, em 451 d.C. (ACO II, I, p. 27-28). Nessa reunião, as disposições estabelecidas no Concílio de Éfeso II foram revertidas, bem como as proposições cristológicas defendidas por Eutiques foram condenadas. Como alternativa, uma nova fórmula teológica foi aprovada; e, embora trouxesse subjacente na sua redação a doutrina nestoriana de separação das naturezas, foi

confirmada como sendo de acordo com a proposta de Cirilo, uma vez que esse bispo, morto em 444 d.C., já era reconhecido como defensor da verdadeira fé.

Em sessão do Concílio de Calcedônia definiu-se a seguinte fórmula sobre a relação entre as naturezas humana e divina em Cristo que, mais adiante, os seguidores do Monofisismo recusariam a aceitar, com o argumento de ser nestoriana:

Seguindo os Santos Padres, todos nós em harmonia ensinamos a confissão de um mesmo Filho nosso Senhor Jesus Cristo, o mesmo perfeito em divindade e perfeito em humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, de alma e corpo racionais, consubstancial com o Pai em relação à divindade e consubstancial conosco em relação à humanidade, igual a nós em todas as coisas exceto o pecado, gerado do Pai antes das eras no que se refere à divindade e, em relação a nós, para nossa salvação [gerado] da Virgem Maria, a *Theotokos*, no que se refere à humanidade, um e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, *reconhecido em duas naturezas sem confusão, mudança, divisão ou separação* [não sendo em nenhum modo as diferenças das naturezas destruídas pela união, mas o caráter de cada natureza sendo preservado juntos em uma pessoa e uma *hipostasis*] (ACO II, I, 2, p. 129-130, destaque nosso).

No que se refere à percepção de como essas proposições teológicas de inclinação nestoriana foram duradouras e impactaram o ordenamento político-administrativo em períodos seguintes, é relevante indicar, conforme destacou Ernst H. Kantorowicz, como essas definições serviram de base, mais tarde, para juristas formularem a teologia política dos Dois Corpos do Rei a partir dos debates cristológicos sobre a natureza de Cristo, num período em que a preocupação era afirmar a centralização do poder real nos séculos finais do Medievo e início do período moderno:

Em termos genéricos, é de grande interesse notar como, na Inglaterra quinhentista, através dos esforços dos juristas em definir eficaz e acuradamente os Dois Corpos do Rei [corpo natural e corpo político], todos os problemas cristológicos da Igreja antiga relativos às Duas Naturezas mais uma vez foram atualizados e ressuscitados nos primórdios da monarquia absoluta. [...] O perigo de um nestorianismo da realeza foi certamente grande em todas as épocas. Pode-se dizer, contudo, que os juízes se empenhavam em evitar uma cisão dos dois corpos enfatizando continuamente sua unidade [a despeito da ortodoxia calcedoniana vigente]. [...] Um toque de monofisismo [...] resultava da relativa indiferença à encarnação mortal ou individuação do corpo político [em relação ao corpo natural] (KANTOROWICZ, 1998, p. 27-28).

Ao se analisar a natureza dos problemas relativos ao poder em determinada sociedade, a perspectiva historiográfica moderna concebe as culturas políticas como representações das normas e valores que caracterizam os agrupamentos políticos. Preconiza-se, para isso, situar o lugar e o momento em que os portadores dessas culturas estão inseridos como forma de melhor compreender a concepção de sociedade ideal de que são portadores (BERSTEIN, 1998, p. 350-351). A partir dessas evidências, pode-se enquadrar o Nestorianismo como uma cultura político-religiosa, em vista do peso que o componente religioso representou no imaginário da sociedade romano-oriental da Antiguidade Tardia, e além.

Referências

ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM (ACO). Tomus I et II. Edidit Eduard Schwartz *et al.* Berlin et Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1914.

BADEL, Christophe; INGLEBERT, Hervé. *Grand Atlas de l'Antiquité romaine*. Paris: Éditions Autrement, 2014.

BAYNES, Norman H. Alexandria and Constantinople: a study in ecclesiastical diplomacy. *The Journal of Egyptian Archaeology*, v. 12, n. 3-4. p. 145-156, 1926.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François. *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 349-363.

BRAATEN, Carl E. Modern interpretations of Nestorius. *Church History*, v. 32, n. 3, p. 251-267, 1963.

BROWN, Peter. *Poverty and leadership in the later Roman Empire*. Hanover: University Press of New England, 2002.

CARRIÉ, Jean-Michel. Préface. In : BLAUDEAU, Philippe. *Alexandrie et Constantinople (451-491) : de l'histoire à la géo-ecclésiologie*. Rome : École Française de Rome, 2006, p. vii-xv.

CHESNUT, Roberta C. The two prosopa in Nestorius' *Bazaar of Heracleides*. *Journal of Theological Studies*. v. 29, n. 2, p. 392-409, 1978.

CYRIL OF ALEXANDRIA. *Five Tomes Against Nestorius (Adversus Nestorius)*. Trad. Edward Bouverie Pusey. Oxford: James Parker and Co., and Rivingtons, 1881.

DAVIS, Leo Donald. *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*. Collegeville: The Liturgical Press, 1990.

DRAKE, Harold A. Topographies of power in Late Antiquity and beyond. In: RAPP, Claudia; DRAKE, Harold A. (ed.). *The City in the Classical and Post-Classical World: changing contexts of power and identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 217-239.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de patrologia*. 2. ed. Tradução de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2008.

FIGUEIREDO, Daniel de. *A atuação político-religiosa do imperador Teodósio II na controvérsia entre Cirilo de Alexandria e Nestório de*

Constantinopla (428-450 d.C.). 2018. 407 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Faculdade Estadual Paulista, Franca, 2018.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LYMAN, J. Rebecca. *Christology and cosmology: models of divine activity in Origen, Eusebius and Athanasius*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

MAGALHÃES, Julio Cesar. Arianistas. In: FUNARI, Pedro Paulo. (org.). *As Religiões que o Mundo esqueceu: como os egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 87-101.

MCLEOD, Frederick G. Theodore of Mopsuestia's Understanding of Two Hypostaseis and Two Prosopa Coinciding in One Common Prosopon. *Journal of Early Christian Studies*, v. 18, n. 3, p. 393-424, 2010.

MILLAR, Fergus. *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408-450)*. Los Angeles: California University Press, 2006.

NESTORIUS. *Le Livre d'Heraclide de Damas*. Traduit en français par F. Nau avec le concours P. Bedjan et M. Brière. Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1910.

PAGELS, Elaine. *Adam, Eve, and the Serpent*. New York: Vintage Books, 1989.

RUBIN, Ze'ev. The sasanid monarchy. In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael. (Ed.). *Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 638-661.

RUSSELL, Norman. *Cyril of Alexandria*. London: Routledge, 2000.

SCIPIONI, Luigi I. *Richerche sulla cristologia de 'Libro di Eraclide' di Nestorio*. Friburgo: Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera, 1956.

WESSEL, Susan. Nestorius, Mary and Controversy in Cyril of Alexandria *Homily iv*. *Annuario Historiae Conciliorum*, v. 31, p. 1-49, 1999.

CAPÍTULO VII

O Kniaz e/contra a Tsrky: relações de força entre o poder laico e a Igreja na Rus kievana (séculos XI e XII)

Leandro César Santana Neves

Após as eleições brasileiras de 2018 e a vitória de um reacionarismo pautado em certa eclesiologia neopentecostal, o debate sobre a natureza do chamado ‘Estado laico’ e a influência (senão contaminação!) de líderes religiosos em pautas governamentais vem se intensificando.¹ Em uma sociedade que se pretende secularizada a fim de aderir a certo conceito de modernidade (ELLER, 2018, p. 394-429; CARRIER, 2005, p. 15-40. Ver ainda HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 102-110, 275-281), como a nossa, a separação entre as esferas do religioso e do político deveriam ser claras e diretas a fim de que não ocorra uma subordinação daquele sobre este (e nunca o oposto), assim como teoricamente aconteceu no tenebroso e obscuro período denominado ‘Idade Média’.

1 Um exemplo bastante recente pode ser encontrado na polêmica eleição municipal de Recife. Ver <https://jc.ne10.uol.com.br/pernambuco/2020/11/12001940-a-cao-contra-marilia-arraes-levanta-questao-sobre-o-estado-laico-no-brasil.html>. Acesso em 15 dez. 2020.

De fato, essa devesa comum associação entre o período medieval e uma estagnação hierarquizada das relações entre o poder laico e o campo religioso,² para além de desviar o foco das demandas do presente sobre o assunto, contribuem negativamente para a perpetuação de visões simplistas e estereótipos negativos da Idade Média que não se confirmam com a análise escrutinizada da documentação nem com o avanço historiográfico. A fim de contribuir para uma problematização da questão, visamos, no presente texto, de caráter introdutório, explicitar a complexidade do tema, o problema dos laços entre eclesiásticos e líderes laicos entre os séculos XI e XII em um território bastante significativo, embora tantas vezes ignorado pelos medievalistas: a Rus Kievana.

Antes de iniciar nossa análise, convém apresentar ao leitor o que seria a unidade política acima mencionada. A chamada ‘Terra de Rus’ ou ‘Terra rus’³ (*Russkaia Zemlia*), situada na ‘Europa exterior’, conforme um manual de História Medieval recentemente traduzido (WICKHAM, 2019, p. 638-639), consiste em uma ampla extensão territorial que se localizava nas atuais Bielorrússia, Rússia e Ucrânia. Era uma federação de territórios aqui denominados reinos,⁴ que supostamente seriam subordinados a um líder local, o *kniaz*, cujas funções e atribuições de poder serão apresentadas daqui a pouco.

2 Como exemplo de associação da Idade Média a certa noção de fanatismo religioso, temos a organização da ‘Marcha para Satanás’, que busca combater o ‘[...] conservadorismo medieval’ (<https://bhaz.com.br/2020/02/11/marcha-para-satanas/>. Acesso em 20 nov. 2020).

3 ‘Rus’ (com a inicial capitalizada) e ‘rus’ (em minúscula) são homônimos perfeitos na língua portuguesa com significados diferentes. Neste texto, a primeira forma refere-se à entidade político-territorial, enquanto a segunda grafia consiste no etinônimo. A alternativa mais ‘fácil’ seria usar ‘russos’ em vez de ‘rus’ (como fazem *passim* alguns manuais lusófonos, como BUSHKOVITCH, 2014, p. 25-41). O uso, contudo, excluiria ucranianos e belarussos do passado rus, bem como inventaria a existência desses Estados modernos no período por nós abordado, formando uma narrativa russocêntrica e anacrônica.

4 Ver o tópico sobre os *kniazi*.

Sobre o recorte anteriormente explicado, sendo uma subdivisão dentro do grande espaço temporal da chamada ‘Rus Antiga’ (*Drevniaia Rus*), que teria como fim o reinado do tsar Pedro Alekseevitch o Grande (1682-1725), a ‘Rus Kievana’ possui esta denominação devido a uma suposta centralidade da cidade de Kiev como o epicentro político, cultural e religioso entre os demais reinos adjacentes desde a conversão de Vladimir I Sviatoslavitch (980-1015), na época *kniaz* de Kiev, em 988.⁵ Em termos políticos de periodização, a ‘Rus Kievana’ se encaixaria entre a cristianização patrocinada por Vladimir I no final do século XI e a conquista de Kiev pelos mongóis em 1240. Se tal centralidade no âmbito político é questionada cada vez mais por especialistas dada a crescente tendência de estudos com escopo mais regionalizado, foi na atual capital ucraniana que, entre o final do século X e 1299, residia o metropolita de Kiev, a maior autoridade eclesiástica da sexagésima terceira província eclesiástica subordinada ao Patriarcado de Constantinopla (DARROUZÈS, 1963, p. 343) e *de facto* líder máximo da *Tsrky* rus.

O texto se organiza em duas partes. Em um primeiro momento, detalharemos as categorias de *kniaz* e *Tsrky*, dois termos em eslavo antigo que representam o poder laico e eclesiástico, dando ênfase no final do tópico à atuação política do metropolita de Kiev e exemplos de intromissões monárquicas. Na segunda parte, daremos um exemplo mais concreto sobre o vínculo entre governante e Igreja com a trajetória eclesiástica metropolita Klim Smoliatitch entre 1147 e 1164, evidenciando uma rica teia de acontecimentos que moldou as relações entre a esfera laica e eclesiástica.

5 Antes mesmo da oficialização e propagação do Cristianismo de rito bizantino por Vladimir, já existiam resquícios de atividades cristãs especialmente dos povos nórdicos que se sedentarizaram ao longo do rio Dniepre e da região hoje conhecida como Velikii Novgorod. Sobre o Cristianismo antes de 988, ver SENYK, 1992, p. 27-48; FENNELL, 1995, p. 20-34. Sobre as crenças pré-cristãs na Rus, ver SANTOS MARINAS, 2020, p. 377-381. Acerca do batismo de Vladimir, recomendamos a excelente síntese de suas complexidades presente em MOREIRA, 2014, p. 53-72.

Quem era o *kniaz*, e o que era a *Tsrky*?

Antes de adentrarmos nas relações entre o monarca e os membros da ala eclesiástica, é necessário explicitar ao leitor algumas particularidades dos termos correspondentes na língua nativa – *kniaz* e *Tsrky* –, bem como a razão de decidirmos manter, em um primeiro momento, as palavras em seu idioma original. Antes disso, contudo, devemos ressaltar que, como em todas as sociedades ao longo da História, ambos os grupos aqui abordados não eram as únicas forças políticas e sociais presentes na Rus Kievana. Abordaremos aqui apenas as relações entre os dois grupos mencionados. A fim de quebrar a ideia de um binarismo da autoridade em Rus, destacamos brevemente a elite política (boiardos), a aristocracia militar (*drujína*), e outras formações sociais que também participavam das dinâmicas de poder em maior ou menor grau, como os mercadores, embaixadores, anciãos, cristãos de rito latino, entre outros. Os vínculos entre os grupos citados e o poder eclesiástico⁶ – assim, tanto eclesiástico quanto laico – são temas de estudo em potencial ainda pouco explorados pela historiografia.

Começando pelo primeiro termo, o *kniaz* (pl. *kniazi*) consiste na maior autoridade política dentro de uma unidade política; o *volost* (domínio, lit. *poder*), um território onde sua autoridade é reconhecida dentro da ‘Terra de Rus’ (MIKHAILOVA, 2018, p. 47-48). O leitor do presente texto, acostumado com publicações escritas em idiomas derivados do latim e do anglo-saxão, particularmente lusófonas e anglófonas, sendo as obras de língua mais acessível, talvez conheça a palavra por suas traduções mais recorrentes: geralmente ‘príncipe’, ou, mais raramente, ‘duque’. De fato, a celebrada primeira tese de História Medieval defendida no Brasil há quase oitenta anos por Eurípedes Simões de Paula (1910-1977), além de traduzir *kniaz* por

6 Ao menos no caso dos boiardos, Piotr Stefanovitch (STEFANOVITCH, 2002, p. 41) argumenta que ainda há muito a ser pesquisado.

príncipe, ainda acrescenta o termo ‘grão’, aplicando ao monarca um título de ‘grão príncipe’ (*velikii kniaz*) que viria a ser usado somente a partir do final do século XII (RAEV, 2014, p. 56) para lideranças do século X (PAULA, 1972).

De acordo com Christian Raffensperger (2017, p. 26-27), traduzir *kniaz* por ‘príncipe’ ou ‘duque’ é uma herança de relatos de viagem negativamente enviesados do século XVI, em que mercadores ingleses, cujo preconceito os fazia pensar sobre uma inferioridade dos eslavos, não usava o título ‘rei’ para os governantes da Rússia, mas, sim, ‘príncipe’ e ‘duque’, sendo um viés claramente negativo e sem reconhecer o governante russo como equivalente ao britânico. O uso de tal tradução implicaria, então, uma negação da integração da Rus com o restante da Cristandade medieval, comprometendo o próprio entendimento da Idade Média em si (RAFFENSPERGER, 2017, p. 13-23). Conforme o autor, o *kniaz* era traduzido em fontes medievais fora de Rus sempre a partir da própria linguagem nativa de quem escrevia, como *rex*, *konung* e *arkhon* (RAFFENSPERGER, 2017, p. 55-62),⁷ demonstrando certa equivalência e integração por parte dos falantes de latim e germânico. Deste modo, a tradução de *kniaz* somente poderia corresponder ao lexema ‘rei’, pois reconheceria uma Rus integrada aos seus arredores em vez do estereótipo de uma terra isolada do restante da Cristandade, facilitando análises comparadas e de perspectiva mais global. Concordamos com a tradução lusófona do título para ‘rei’, mas, no caso específico deste texto introdutório em língua portuguesa, usaremos o termo original ou as palavras ‘governante’ e ‘monarca’ como sinônimos.

O *kniaz* cumpria diversos papéis dentro de seu território e até mesmo fora dele. Raffensperger enumera somente três das atribuições a fim de comparar o líder rus com os outros monarcas europeus

7 *Arkhn* (arconte) era o título usado nas fontes bizantinas para denominar governantes eslavos como um todo. Para os ‘ocidentais’, o termo em grego geralmente era *rex*.

medievais: a função guerreira e de comando militar, a função legisladora e a deliberação e coleta de impostos (RAFFENSPERGER, 2017, p. 47-51). Outrossim, o patrocínio religioso também era uma característica fundamental, com a cessão de terras para a edificação de templos e monastérios, bem como o financiamento das construções eclesiásticas. Destaque especial deve ser dado à figura da *kniaguínia* (feminino de *kniiaz*), que representa governantes ainda pouco estudadas, que, para além do patrocínio, estabeleciam laços matrimoniais com outros governantes da Cristandade e por isso eram fundamentais na diplomacia (ZAJAC, 2017, p. 169-288. Ver ainda RAFFENSPERGER, 2012, p. 71-114).

Os *kniazi* rus eram ligados entre si por laços de parentesco, sendo descendentes diretos da linhagem de Vladimir I Sviatoslavitch. Por muito tempo, a historiografia agrupou os monarcas do período kievano na ‘dinastia riuríkida’, tendo esse nome por causa de uma suposta descendência legitimadora do variague⁸ semilendário Riurik, o qual, conforme a cronística, teria libertado Kiev das mãos dos cázaros e ‘fundado’ Rus no século IX (PVL, 2019, p. 79-80).⁹ Atualmente, essa descendência é contestada pelos especialistas, pois a memória de Riurik é somente acionada como um mecanismo de legitimação dinástica a partir do século XVI na documentação (OSTROWSKI, 2018, p. 31). Outra peculiaridade dos governantes é sua multiplicidade no território de Rus. Havia mais de um monarca, com os números se multiplicando a partir do século XII com as múltiplas ramificações dinásticas dos descendentes de Vladimir I, com o monarca de Kiev

8 ‘Variagues’ é somente mais uma variação em português para certos nórdicos possivelmente originários da atual Suécia que se sedentarizaram na parte ocidental de Rus ao longo dos séculos IX e X. Outras grafias do nome ocasionalmente encontradas em bibliografia lusófona são ‘varegue’, ‘varegos’, ‘varângios’ e ‘varangianos’.

9 A versão da *Povest Vremennykh Let* (*Narrativa dos Anos Passados*, doravante PVL) referenciada neste trabalho está presente em SIMONE, 2019, p. 65-307. Sobre o documento, ver SIMONE, 2019, p. 36-52.

tendo certa senioridade dentre os demais, senioridade esta que geralmente resultava em disputas entre os próprios *kniazi*, especialmente a partir de meados do século XII com o desenvolvimento dos reinos rus ao entorno de Kiev e o aumento exponencial de ramos dinásticos sem patrimônio significativo, causando diversos conflitos entre os monarcas (ТОЛОЧКО, 1992, p. 171-184). Tais contendas causavam sucessivas rotatividades nos tronos de Rus, com um governante podendo comandar diversos territórios ao longo de sua vida, mas sempre se estabelecendo em somente um domínio.

Enquanto definir o termo *kniaz* nos obrigou a realizar um percurso longo, delimitar o que é *Tsrky* é fácil e difícil ao mesmo tempo. A facilidade se encontra na tradução direta do termo: Igreja, mais especificamente, de rito bizantino. Tal como o vocábulo latino *Ecclesia*, o lexema eslavo na documentação rus geralmente tinha os sentidos de comunidade de fé cristã ou edifício de culto cristão. Historiograficamente, todavia, a *Tsrky* passou a ser identificada como toda a manifestação cristã dentro da Terra de Rus que mantinha vínculo com uma instância eclesiástica oficial (por exemplo, ШЧАПОВ, 1993, p. 2-3), atribuindo-a um caráter petrificado de *instituição*. Adiantamos que não compreendemos instituição no sentido de um poder ordenador imutável e fenomenológico, mas sim como uma instância de autoridade que justifica seu poder na sua própria indispensabilidade para a manutenção de uma boa ordem. Como as prerrogativas desta imprescindibilidade são construídas a todo momento por meio de disputas, no caso que buscamos demonstrar, entre clérigos e autoridades laicas, preferimos dizer que a Igreja rus está em constante institucionalização.

O sentido de *Tsrky* que abordaremos neste texto consiste no corpo clerical, em especial o metropolitano de Kiev, embora, mesmo ao tratarmos da hierarquia eclesiástica, devemos levar em conta a multiplicidade de outros membros, todos os quais merecem estudos específicos de sua relação com o poder laico e entre si. Citando

o estatuto eclesiástico de Vladimir I, documento datado do século XII, apesar de o personagem ter falecido no XI (CHTCHAPOV, 1972, p. 18-28), observa-se:

[16] E estas são as pessoas da Igreja (*Tsrky*): o hegúmeno, o padre, diácono, seus filhos, a esposa do padre e quem estiver no coral, a hegúmena, o monge, a monja, a mulher que assa o pão eucarístico (*prokurnitsa*), o peregrino, o médico, o homem que busca cura (*prochtchenik*), o servo liberto (*zaduchtchnyi*), o andarilho, o cego, o coxo. [E todas as pessoas da Igreja no] monastério, hospital, nas estadias e nos abrigos.

[17] Aquelas são as pessoas da Igreja, que fazem o trabalho de Deus. O metropolitano ou o bispo tem poder [jurídico em disputas] entre eles por causa de insultos, brigas, sequelas ou heranças (CHTCHAPOV, 1976, p. 24, tradução nossa).

Todas as ocupações listadas por esta legislação possuem em comum sua subordinação ao metropolitano. Sendo a liderança responsável mais importante de uma província eclesiástica (MEYENDORFF, 1981, p. 73-74), neste caso Rus, esta função clerical próxima ao papel de arcebispo¹⁰ residia no topo da hierarquia dos profissionais da Igreja, abaixo apenas do patriarca de Constantinopla no rito bizantino. Conforme o monge bizantino Nicetas Estetato (c. 1005-c. 1090), inspirado por Pseudo-Dionísio, o Areopagita (século VI), o metropolitano era caracterizado por sua sabedoria e conhecimento, sendo equivalente aos querubins celestiais nos modelos hierárquicos do Paraíso (MOULLET, 2011, p. 179).

Entre os diversos ofícios administrativos desses hierarcas, os mais notáveis são a consagração de bispos e templos e a comunicação

¹⁰ Deve-se ressaltar que o título 'arcebispo' era utilizado em algumas ocasiões como sinônimo de metropolitano. Mas, a partir de meados do século XII em Novgorod, o termo passou a designar os bispos da cidade, cf. NAZARENKO, 2015, p. 68-70. Sobre os arcebispos de Novgorod, ver PAUL, 2003.

direta com o patriarca. Os metropolitas de Kiev – e, a partir do século XII, ganhando a alcunha de ‘metropolita de Kiev e toda Rus’ (FENNELL, 1994, p. 45) – eram, portanto, os pastores do rebanho eclesial rus, agindo como mediadores de conflitos entre um ou mais reis nas numerosas brigas nas quais os monarcas se envolviam, mantendo, segundo Vladislav Petrushko (2007, p. 46-47. Ver ainda GOLUBINSKII, 1901, p. 550), certa neutralidade política. Salvo em duas exceções documentadas, uma das quais detalharemos mais adiante, os metropolitas eram indicados ou pelo patriarca de Constantinopla ou pelo *basileus* bizantino (GAIDENKO, 2011, p. 150) para atuar no território de Rus como ‘pastores do rebanho de bárbaros’ (MEYENDORFF, 1981, p. 73-74).

Esse papel de manutenção da paz pelos hierarcas, considerado basilar pelo eminente historiador pré-revolucionário Ievguenii Golubinskii (1901: 548), é abundante na documentação, aparecendo pela primeira vez durante o mandato do metropolita Nicolau (c. 1093-1104). No ano de 1097, a fim de acalmar a ira vingativa do então monarca de Pereiaslavl Vladimir Vsevolodovitch ‘Monômaco’ (1094-1113) acerca do cegamento do *kniaz* Vassilko Rostislavitch de Tmutarakan (†1124) por monarcas rivais (ver FRANKLIN; SHEPARD, 1996, p. 269-270), a população kievana encarregou o clérigo e, também, a esposa do monarca de acalmar os ânimos belicosos:

[...] e os kievanos não deixaram que [fugisse], antes enviaram a (viúva) de Vsevolod e o metropolita Nikola até Volodimir, dizendo: ‘Rogamos, ó príncipe, a ti e a teus irmão: não podeis arruinar a terra russa. Pois se tiverdes guerra entre vós, alegrar-se-ão os pagãos, e tomarão a nossa terra, [...] vós, porém, desejais arruinar a terra russa’. A (viúva) de Vsevolod e o metropolita vieram ter com Volodimir, e rogaram-lhe, e relataram a rogativa dos kievanos de selar a paz e cuidar da terra russa, e fazer guerra com os pagãos. E, ao ouvir aquilo, Volodimir caiu em prantos, e disse: ‘Em verdade, nossos

pais e nossos avós cuidaram da terra russa, e nós queremos arruiná-la'. [...] E respeitando também do metropolitano a dignidade sacerdotal, não desacatou sua rogativa. Volodimir, pois, é assim amoroso, tendo amor pelos metropolitanos, e pelos bispos, e pelos hegúmenos, mormente amando a ordem monástica, e [amando as monjas] [...] Mas voltemos à (matéria) anterior (PVL, 2019, p. 260-261).

A passagem acima mostra que a população kievana, seja qual for o estrato social que o cronista se referia, de certo modo esperava uma ação conciliatória do hierarca a fim de manter a ordem, pacificando conflitos entre monarcas e convulsões sociais. Com o passar dos anos, especialmente a partir do segundo quartel do século XII com a chamada 'ascensão das regiões' (FRANKLIN; SHEPARD, 1996, p. 339-351), esse papel foi cada vez mais consolidado tanto para o metropolitano quanto para bispos locais (SHCHAPOV, 1993, p. 210-216) a partir da multiplicação de sublevações e guerras.

Dentre os vários exemplos de intromissões dos líderes da *Tsrky* em conflitos (ver FENNELL, 1995, p. 115), destacamos aqui o metropolitano Miguel I (1130-1145), que lidou com *kniazi* beligerantes diversas vezes. O primeiro exemplo vem de 1134, quando o clero de Novgorod requisita a ajuda do hierarca para intervir no conflito entre a cidade e Suzdália. Lá chegando em 9 de dezembro, ele só foi permitido retornar à metrópole no dia 10 de fevereiro, quando finalmente houve paz entre os guerreiros (NFC, 1914, p. 13). Dada a forma de expressão do documento, pode-se inferir que os guerreiros de Novgorod sequestraram o clérigo e somente libertaram-lhe quando o conflito se encerrou, barganhando a liberdade do metropolitano pela ordem, possivelmente uma que favorecesse os sequestradores. Miguel também esteve envolvido em dois dos numerosos conflitos entre as dinastias Monomachitchi e Sviatoslavitchi,¹¹ provavelmente em

¹¹ *Monomachitchi* são os descendentes de Vladimir Monômaco, enquanto *Sviatoslavitchi* pertencem ao ramo familiar de Sviatoslav II Iaroslavitchi

mais ocasiões do que as mencionadas na cronística em 1136 (PSRL 2, 1843, p. 14) e 1140 (PSRL 2, 1843, p. 15), nas quais o clérigo evitou derramamento desnecessário de sangue. Tamanho foi o pedágio mental em Miguel que a Crônica de Nikon sugere que o metropolita decidiu não voltar para Kiev e permanecer em Constantinopla por causa das numerosas brigas que ocorriam na Rus (PSRL 9, 1843, p. 205-206), possivelmente abdicando em 1145 ou 1146 (POPPE, 1996 [1982], p. 454-455; VODOFF, 1988, p. 118; FENNELL, 1995, p. 46-47). Como provável presente de despedida, o hierarca proibiu a realização de serviços litúrgicos enquanto não houvesse um metropolita de Kiev (PSRL 2, 1843, p. 30), colocando em xeque a balança eclesiástica de Rus, ajudando a desencadear um evento a ser descrito por nós mais tarde.

A pressão sentida por Miguel no parágrafo anterior é similar àquela sofrida pelo metropolita Nicéforo II (1183?-1201?). Forçado pelo poderoso *kniaz* Vsevolod Iurevitch, ‘Grande Ninho’, de Vladimir-Suzdália (1177-1212), a nomear o abade Lucas para ser bispo de Rostov, o hierarca desejava instalar na eparquia o grego Nicolau. Muito provavelmente através de coerção de Vsevolod com a ajuda de Sviatoslav III Vsevolodovitch de Kiev (1174; 1177-1180; 1182-1194), o hierarca foi obrigado a enviar Nicolau para Polotsk, onde o bispo Dionísio havia recentemente falecido (PSRL 2, 1843, p. 127). Essa situação demonstra um poder típico dos governantes rus: tal como a investidura na Latinidade, os monarcas poderiam indicar bispos e padres para seus domínios.

O privilégio de indicação eclesiástica não era necessariamente unilateral, precisando primeiro entrar em acordo com metropolita (VODOFF, 1988, p. 146); mas a escolha de um clérigo preferivelmente

(1072-1076). Ambas as árvores dinásticas produziram mais galhos ao longo dos séculos XII e XIII (DIMNIK, 2003, p. xx-xxi).

alinhado aos interesses do monarca era uma potente fonte de autoridade. Não nos espanta que, no século XIII, o metropolitano Cirilo I (1224/5-1233) tenha reclamado da prática ao próprio patriarca de Constantinopla (GERMANO II DE CONSTANTINOPLA, 1880, p. 79-84). No caso de Nicéforo II, a insistência de Vsevolod leva-nos a hipotetizar que o *kniazi* buscava mais que um líder espiritual para Rostov. Por outro lado, a resistência do metropolitano não pode ser ignorada, apesar de a documentação omitir aspectos relevantes da contenda.

A pressão de Vsevolod não deve colocar o lugar das relações entre os *kniazi* e a *Tsrky* em uma espécie de ‘cesaropapismo’ rus, conceito de cunho pejorativo e Orientalista (MOREIRA, 2012, p. 5-6; ver ainda TAVEIRA, 2002, p. 279-315) no qual o monarca tinha poder absoluto sobre as instâncias eclesiásticas. A Igreja rus não era um apêndice estatal de alienação da população ou, como chamaria Louis Althusser, um ‘aparelho ideológico’ (ALTHUSSER, 1980, p. 42-43). Pensar desse modo ignoraria a ação política dos eclesiásticos e impossibilitaria a escrita de uma História da Igreja rus, pois esta não seria possível fora de uma perspectiva nacionalista. Também seria um equívoco reduzir as relações a um extremo cinismo eclesiástico, competindo pelo poder com os monarcas através de uma ‘guerra silenciosa’ pela unificação territorial (DANILEVSKII, 1998, p. 170), ignorando a relação Homem-sobrenatural que molda e é moldada pela sociedade (ELLER, 2018, p. 31-32). O extremo oposto, considerar um estado perpétuo de harmonia entre ambos os poderes salvo momentos atípicos e condenáveis de tensão (GOLUBINSKII, 1901, p. 549), isola os humanos da *Tsrky* – bem como o Cristianismo – das outras esferas da experiência humana. A relação entre os poderes laicos e eclesiásticos em Rus é multifacetada e construída com base nos vínculos às vezes voláteis entre os atores sociais, e poucos acontecimentos exemplificam mais este aspecto como o mandato do ‘metropolitano’ Klim Smoliatitch.

O metropolitita que não foi

Apesar da relativa escassez de documentação rus produzida – ou referenciando o período kievano –, nas fontes disponíveis, são preservados copiosos exemplos que demonstram a complexidade das relações entre os *kniazi* e os metropolititas. Para este capítulo, dado o limite de tempo de escrita e de páginas, escolhemos um acontecimento significativo e relativamente infame para ilustrar as tensões monárquicas com o corpo eclesiástico: a trajetória de Klim Smoliatitch como metropolitita de Kiev.

Nossa narrativa começa em 1147, dois anos após a acima mencionada visita do metropolitita Miguel à Constantinopla. Apesar de Rus ter ficado algum tempo sem uma liderança eclesiástica em momento anterior,¹² o *kniaz* Iziaslav II Mstislavitch de Kiev (1146–1149; 1151–1154) ordenou a realização de um sínodo para escolher o próximo hierarca. Aguardar uma nomeação do Patriarca seria um esforço em vão, pois, pouco tempo antes, o breve patriarcado de Cosme II Ático (1146-1147) chegou ao final depois de sua deposição pelas mãos do imperador após alegadamente manter contatos com seguidores do bogumilismo (MAGDALINO, 1993, p. 277-278).¹³

Participaram do concílio sete bispos de Rus: Onofre de Tchernigov, Teodoro de Belgorod, Eutímio de Pereiaslavl, Damião de Iurev, Teodoro de Vladimir-na-Volínia, Nifont de Novgorod e Manuel de Smolensk (PSRL 2, 1843, p. 29-30). O primeiro problema

12 Houve um período de mais de quatro anos sem metropolitita em Rus entre os mandatos de Nicetas (1122 – 9 de março de 1126) e o já mencionado Miguel, o qual assumiu o posto no verão de 1130. Não se sabe a razão de tal ausência.

13 Vertente dualista do Cristianismo originária da região balcânica nomeada a partir de seu expoente, Bogumil. Os bogumilos (ou bogomilos) acreditavam que o mundo terreno fora criado por Satanás e que o plano terreno é amaldiçoado, portanto praticavam uma ascese extremada e se recusavam a participar da liturgia e do batismo, bem como rejeitavam a Bíblia Hebraica. Os ensinamentos foram considerados como heréticos e perseguidos pela Igreja de Constantinopla. Para mais detalhes, ver OBOLENSKY, 1972 [1948].

é encontrado na composição sinodal. Sete bispos participaram da reunião, mas a quantidade de episcopados presentes em Rus era dez. Joaquim de Turov, Cosme de Polotsk e um clérigo desconhecido¹⁴ de Rostov não participaram da decisão. A ausência do primeiro apresenta um motivo bem simples: fora preso pelo próprio Iziaslav um ano antes do sínodo quando este depôs o *kniaz* de Turov (PSRL 2, 1843, p. 25). Quanto aos bispos dos outros reinos, é possível que eles não tenham comparecido propositalmente como forma de ‘boicote’ (SENYK, 1993, p. 113; GAIDENKO, 2011, p. 356-357), mas esta é uma hipótese tênue, dada a escassez de documentação. Ao que tudo indicaria, Simon Franklin (1991, p. iv) estaria certo ao apontar que o sínodo estava sendo manipulado pelo monarca de Kiev.

O nome escolhido para ser o novo metropolita, talvez sugerido ou até mesmo imposto (PETRUCHKO, 2007, p. 47) pelo próprio Iziasláv, foi Klim (ou Clemente) Smoliatitch,¹⁵ monge detentor do importante título de ‘grande esquema (*skhimnik*)’ do monastério de Zarub, nativo de Rus e, conforme a cronística, ‘[...] um escriba e filósofo, tal qual jamais houve na Terra de Rus’ (PSRL 2, 1843, p. 30)’. Sem a presença do patriarca para a consagração, contudo, o hierarca não possuiria qualquer legitimidade. Onofre, correndo risco por ajudar o inimigo de seu governante (DIMNIK, 2003, p. 40-41), argumentou que a presença da cabeça de São Clemente de Roma em Rus legitimaria o novo hierarca, pois o patriarca usa a mão de São João no ritual e os bispos poderiam fazer o mesmo (PSRL 2, 1843, p. 30). Sem os outros bispos que não compareceram, aparentemente todos os

14 Vladimir Vodoff (1988, p. 119) e Iaroslav Chtchapov (1993, p. 219) dizem ser ‘Nestor’, mas obras mais recentes ignoram o nome do bispo de Rostov.

15 Etimologicamente, o nome do metropolita é um enigma. É desconhecida a origem do primeiro nome, se seria realmente Klim (USPENSKI, 2017, p. 174) ou uma variação de Clemente (segundo Vodoff, Klim seria um diminutivo pejorativo, cf. VODOFF, 1988, p. 118), com o segundo sendo mais usual. ‘Smoliatitch’ também é um mistério, podendo significar um patronímico – filho de Smoliat (Smola) –, a procedência de Smolensk (USPENSKI, 2017, p. 175).

outros clérigos apoiaram a decisão em clara maioria, exceto Nifont e Manuel, que alegaram a falta da consagração. Conforme bem argumenta Dimitri Obolensky (1971, p. 65. Ver ainda ШИЧАПОВ, 1993, p. 200), a oposição não foi a escolha de Klim, mas a ausência da benção patriarcal. Se a Crônica de Nikon, uma edição da crônica escrita e compilada no século XVI, diz a verdade, a comoção foi maior que somente dois bispos, e para além da esfera eclesiástica:

Muitos, no entanto, como bispos, outros clérigos, monges e leigos indignaram-se e aborreceram-se com o *kniaz* Iziaslav Mstislavitch de Kiev, dizendo: ‘Ele os forçou [os bispos] a fazer sem a bênção de Sua Santidade, o Patriarca de Constantinopla, e de sua santa catedral [...]’ (PSRL 9, p. 172-173, tradução nossa).

Apesar da dissidência dos bispos setentrionais, Klim tornou-se metropolitano e exerceu o posto eclesiástico entre 1147 e talvez o início de 1155 (POPPE, 1996 [1982], p. 446), com um pequeno intervalo que mencionaremos mais tarde. Por ora, adentremo-nos na data de sua posse: 27 de julho de 1147. Apesar de uma cultura histórica que vê negativamente as datações, elucidar esse fato é importante por dois motivos. O primeiro deles é que pouco tempo depois, em dezembro do mesmo ano, um patriarca foi finalmente nomeado, com o trono sendo ocupado por Nicolau IV Muzalon (1147-1151). Se a diferença de sete meses foi o empecilho para consagração, ela desapareceu por completo mesmo com um novo líder da Igreja de Constantinopla, visto que em nenhum momento durante o mandato de Klim houve qualquer tentativa de obter sua validade pelo patriarca. Essa ilegitimidade causou protestos, especialmente de Nifont, o qual se recusava a entrar em comunhão com o metropolitano e por isso acabou preso no Monastério das Cavernas de Kiev em 1149 (NFC, 1914, p. 20). Em sua correspondência com o novo patriarca – infelizmente, as epístolas do bispo de Novgorod não sobreviveram aos nossos dias –, Nicolau IV caracteriza Klim de modo bastante, digamos, nada gentil:

Ouvimos, caríssimo, sobre teu justo sofrimento, que aguentas pela graça de Deus por causa de sua oposição ao metropolitano Klim, o qual por sua vontade arbitrária ocupou o posto de metropolitano de Kiev sem nossa bênção. Mas tu, ó padre honrado, recusas permitir-lhe tal teimosia extrema em respeito ao cargo clerical, não celebrando com ele ou mencionando seu nome no ofício litúrgico. Aguentaste muitos insultos malignos e sofreste muitas repreensões, ó santo homem de Deus. Pela graça da justiça de Deus, ó sofredor, continua a preservar [a hierarquia] e não sucumba a esta serpente maligna [chamada] Klim e aos seus conselheiros perversos (NICOLAU IV MUZALON, 1989, p. 223, tradução e grifos nossos).

A Primeira Crônica de Novgorod, ao relatar o cárcere de Nifont, deixa claro uma posição do cronista: ‘E ele [Iziaslav] não se apressou em inocentá-lo [Nifont], mas colocou-o no Monastério das Cavernas’ (NFC, 1914, p. 20). Há certa responsabilidade do *kniaz* na manutenção de um metropolitano ilegítimo, e esse fato possui efeito no segundo motivo da importância da datação. Vinte e sete de julho não é uma data qualquer, mas consiste no dia dedicado a São Pantaleão. Acontece que o santo é inspiração para o nome cristão de Iziaslav, Pantaleão, bem como seu patrono. Poderia essa congruência bastante suspeita ser somente uma coincidência? Entre o dia da consagração, a indicação de Klim pelo governante e a suposta manipulação do concílio, historiadores tendem a acreditar que Iziaslav é o grande marionetista da metrópole neste momento, com o hierarca sendo meramente um peão para uma dominação absoluta (VODOFF, 1988, p. 118; PETRUCHKO, 2007, p. 48. Ver ainda FRANKLIN, 1991, p. ii-iii). O controle sobre a Igreja ocasionaria o manejo dos bispos subordinados, e conseqüentemente certo domínio sobre a vida política dos outros reinos. Por exemplo, Martin Dimnik (2003, p. 60) ressalta que o hierarca resistiu em canonizar o *kniaz* Igor Olgovitch (1146), antecessor de Iziaslav, deposto por este e morto por uma

multidão enfurecida em 1147. Klim, contudo, não nos parece tão passivo quanto a historiografia o apresenta.

A suposta aventura de Iziaslav causou uma divisão na *Tsrky* geográfica e eclesiástica (VODOFF, 1998, p. 118-119; USPENSKII, 2017, p. 173), com o entorno de Kiev (e Vladimir-na-Volínia) apoiando o metropolita e os reinos mais setentrionais – Novgorod, Smolensk e Polotsk –, mas possivelmente se opondo ao hierarca não consagrado e se recusando em realizar a comunhão com ele, o que é exemplificado pela caracterização de Klim como ‘[...] pois Iziaslav e os bispos da província (*oblast*) rus o indicaram’ na Crônica de Novgorod (NFC, 1914, p. 20; FRANKLIN, 1991, p. iv). Para além de sua ilegitimidade como metropolita, Klim também é famoso por uma epístola extremamente complexa e bem elaborada escrita entre 1151 e 1154 (USPENSKII, 2017, p. 188-189), na qual se defende das denúncias de ‘ser um filósofo’¹⁶ (KLIM SMOLIATITCH, 1991, p. 31) e busca vanglória. Quem o acusa é um monge chamado Tomás (Foma) de Smolensk. Esta querela possivelmente envolveu mais pessoas além dos eclesiásticos citados, e uma delas é Rostislav Mstislavitch, então kniaz de Smolensk (1125-1160) e futuro governante de Kiev (1159-1167), sendo mencionado pelo metropolita: ‘Aqui eu recordo que escrevi para teu *kniaz* [Rostislav], ao meu senhor constante: ‘Não me protegi daquela sanguessuga’. A sanguessuga é aquilo que as Escrituras chamam de poder e glória’ (KLIM SMOLIATITCH, 1991, p. 44, tradução nossa).

16 ‘Tu me dizes: ‘Escreves para glorificar-te, tornando-se um filósofo’. Esta é, no entanto, tua primeira falha, pois jamais escrevi para ti tal coisa, mas nunca escrevi nem nunca escreveria! E ainda assim dizes: ‘Escreves filosoficamente’, enquanto de fato escreves falsamente, como se eu tivesse abandonado as Sagradas Escrituras e escrito [a partir] de Homero, Aristóteles e Platão, os quais eram renomados entre os retores dos helenos! Se tal [escrito] escrevi, não foi para ti, mas para o rei, e mesmo assim não foi prontamente’ (*Idem*, tradução nossa).

Ainda que a epístola ao *kniaz* não tenha sobrevivido – apesar de tentativas de reconstruí-la (USPENSKII, 2017, p. 200-209) –, esta menção nos leva a concluir que Klim buscava o envolvimento de Rostislav na disputa religiosa, afirmando-se como metropolitano e se defendendo das acusações ao mesmo tempo que pressiona Tomás com um suposto apoio do monarca. Como veremos a seguir, Rostislav, apesar de ser aliado político de seu irmão Iziaslav, possivelmente era influenciado pela oposição ao hierarca, mas mudou de ideia no passar dos anos. É válido lançar a hipótese de que Klim, mesmo não tendo a legitimidade conferida pelo patriarca, buscou estabelecer conexões com *kniazi* para além de Iziaslav para se auto-legitimar, tendo então relativa independência.

O leitor atento também se lembrará de Smolensk, pois um dos opositores do metropolitano é seu bispo, Manuel. Em 1156, após a deposição definitiva de Klim, Constantinopla envia até Rus o metropolitano Constantino I (1155-1159), consagrado um ano antes, e na celebração patrocinada pelo então *kniaz* de Kiev Jorge Vladimirovitch Braço-Longo (1149-1151; 1155-1157), lá estavam presentes Cosme de Polotsk e Manuel, que ‘[...] fugiram de Klim’ (PSRL 2, 1843, p. 80), demonstrando que Klim teve papel ativo na perseguição e possivelmente não sendo mero joguete de Iziaslav. Pelo contrário, se confiarmos na Crônica Hipaciana, o oposto se revelaria a partir da leitura da eulogia fúnebre de Nifont em 1156; é possível pensar que Klim estava fraturando as supostas boas relações entre o governante e a Igreja de Smolensk, assim como supostamente o fazia em Kiev:

E era ele [Nifont] quem Klim persuadia para servir com ele. Ele [Nifont] lhe dizia: ‘Não recebestes a benção de Santa Sofia, da santa grande catedral e do patriarca. Assim, não posso servir contigo ou interceder por ti no serviço divino, pois devo manter o patriarca em minha mente’. *Ele [Klim] o atormentava e instruía Iziaslav e seus defensores contra ele*, mas não obteve sucesso de modo algum (PSRL 2, 1843, p. 79, tradução e grifos nossos).

No mesmo ano da prisão de Nifont, Iziaslav é deposto do trono por Jorge ‘Braço-Longo’, no momento *kniaz* de Rostov-Suzdália, e foge de Kiev levando consigo Klim (PSRL 2, 1843, p. 44-45). Com a partida do metropolita, Nifont é libertado e retorna a sua diocese no ano seguinte (NFC, 1914, p. 20). O monarca e, conseqüentemente, o hierarca deposto conseguiram retornar ao posto original após uma campanha militar bem-sucedida de Iziaslav tomar Kiev de volta em 1151, mas com a morte do *kniaz* em 1154 e retorno de Jorge ao trono kievano, Klim possivelmente foi forçado a fugir mais uma vez, efetivamente encerrando seu termo como metropolita. O já mencionado Constantino I tornou-se hierarca, e seu primeiro feito foi revogar todos os serviços e ordenações feitas por Klim (PSRL 2, 1843, p. 79-80), presumivelmente apagando todos os traços do metropolita ilegítimo, além de excomungar o falecido Iziaslav.

Este não é o fim de nossa estória, entretanto. Em 1158 ou 1159, houve uma tentativa por parte do ex-governante Mstislav II Iziaslavitch de Kiev (1156), que abdicou do poder monárquico em Kiev em favor de seu anteriormente mencionado tio Rostislav, a fim de remover Constantino e reinstalar Klim como metropolita, já que ele amaldiçoara seu pai, Iziaslav (PSRL 2, 1843, p. 85-86); ao passo que Rostislav não queria a volta de Klim pela mesma ausência de consagração patriarcal, demonstrando a possível influência de Manuel de Smolensk sobre o *kniaz* e dissonância entre posição política – Rostislav concordara e auxiliara seu irmão e sobrinho nas disputas políticas – e as relações com a *Tsrky* (USPENSKII, 2017, p. 196-199). Eventualmente, os dois candidatos foram depostos após uma decisão conjunta de Mstislav e Rostislav e o bizantino Teodoro (1160-1163) tornou-se o novo metropolita.

A saga de Klim ainda não terminou, pois, um ano após a morte de Teodoro, o metropolita ilegítimo por pouco não foi reemposado, desta vez pelo patrocínio do próprio Rostislav, aparentemente tendo mudado de ideia! Poderia o ex-metropolita ter finalmente

convencido o monarca de sua legitimidade? É impossível saber com certeza, mas a hipótese ainda é válida. Se o cargo e a personalidade fossem meros joguetes do poder laico, o *kniaz* possivelmente teria escolhido outro candidato, bem menos controverso que Klim. Caso Constantinopla não houvesse enviado o já metropolitano João IV (1164-1166) com diversos presentes no mesmo momento que uma comitiva kievana fora enviada para a cidade imperial a fim de finalmente obter a benção para Klim (PSRL 2, 1843, p. 92), e caso Rostislav não tivesse cedido ao patriarca, é possível que o hierarca deposto fosse reinstalado como hierarca mais uma vez, mas esta é sua última menção em documentos de Rus. A partir do exposto, há então duas possibilidades sobre a atuação do clérigo não consagrado: ou ele foi meramente uma peça sem nenhum poder manipulada por quaisquer *kniazi* que buscava certo poder na metrópole; ou, aquilo que acreditamos e esperamos ter demonstrado, Klim foi um indivíduo que, apesar de sua inicial subordinação a Iziaslav, conseguiu construir uma teia de relações forte o suficiente para se manter como um importante personagem político em Rus.

O exemplo de Klim pretende demonstrar a fluidez da construção de vínculos entre os *kniazi* e os membros da *Tsrky*. Aqui não vemos óbvias subjugações de um poder sobre outro, mas dialética entre autoridade monárquica e institucionalização eclesiástica. Comparando a Igreja e os monarcas, nenhum deles estava petrificado a ponto de ter imunidade ao escrutínio do tempo, desenvolvendo a si mesmos a partir do momento que precisavam se relacionar. O caso do metropolitano sem consagração é somente um dos vários exemplos de tensões políticas em Rus, e muito ainda pode ser feito para além de um pequeno texto de quinze páginas. Ao menos, almejamos contribuir para uma História das relações políticas entre autoridade laica e religiosa, especificamente entre governantes e elites eclesiásticas cristãs na pré-modernidade,

além de proporcionar ao público lusófono mais um material sobre Rus, ainda relativamente escasso e datado no idioma de Camões.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Traduzido por Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Presença; Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1980.

BUSHKOVITCH, Paul. *História Concisa da Rússia*. São Paulo: Edipro, 2014.

CARRIER, Michel. *Penser le sacré: Les sciences humaines et l'invention du sacré*. Montreal: Liber, 2006.

CHTCHAPOV, Iaroslav N. *Drevnerusskie Kniajeskie Ustavy x–xv vv.* [Estatutos principescos da Rus Antiga nos séculos x–xv]. Moscou: Nauka, 1976.

CHTCHAPOV, Iaroslav N. *Knjaieskiiie Ustavy i tserkov v Drevnei Russi x – xv vv.* [Estatutos Principescos e Igreja na Rus Antiga nos séculos x – xv]. Moscou: Nauka, 1972.

DANILEVSKII, Igor N. *Drevniaia Rus glazami sovremennikov i potomkov (IX-XII vv.)* [Rus Antiga aos olhos contemporâneos e posteriores (séculos IX–XII)]. Moscou: Aspekt Press, 1998.

DARROUZÈS, Jean, A. A. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae: texte critique, introduction et notes*. Paris: Institut français d'études byzantines, 1981.

DIMNIK, Martin. *The Dynasty of Chernigov, 1146–1246*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ELLER, Jack Davis. *Introdução à Antropologia da Religião*. Traduzido por Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2018.

FENNELL, John L. I. *A History of Russian Church to 1488*. Essex: Longman, 1995.

FRANKLIN, Simon. Introduction. In: *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*. Cambridge: Harvard University Press, 1991, p. xiii-cix.

FRANKLIN, Simon; SHEPARD, Jonathan. *The Emergence of Rus 750–1200*. Essex: Longman, 1996.

GAIDENKO, Pavel I. *Stanovleniie vyschego tserkovnogo upravleniia v Kievskoi Russi* [A formação da mais alta hierarquia eclesiástica em Rus de Kiev]. Tese de Doutorado (História). Ecaterimburgo: Universidade Federal B.N. Ieltsin dos Urais, 2011.

GERMANO II DE CONSTANTINOPLA. 'Gramota Konstantinopolskogo patriarkha Guermana II k mitropolitu vseia Russi Kirillu I [Carta do patriarca Germano II de Constantinopla ao metropolita Kirill de toda Rus]'. In: *Russkaia Istoricheskaia Biblioteka [Biblioteca Histórica Russa]*. Volume VI. São Petersburgo: Tipografiia Imperatorskoi Akademii Naúk, 1880, p. 79-84.

GOLUBINSKII, Ievguenii Ie. *Istoriia Russkoi Tserkvi. Tom I: Period Pervyi, Kievskii ili Domongolskii* [História da Igreja Russa. Tomo 1: Primeiro Período: Kievano ou Pré-Mongol]. Vol. I. Moscou: Universitetskaia Tipografiia, 1901.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La Religión, Hilo de la Memoria*. Traduzido por Maite Solana. Barcelona: Herder, 2005.

KLIM SMOLIATITCH. 'Epistle to Foma'. In: *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*. Edição e tradução de Simon Franklin. Cambridge: Harvard University Press, 1991, p. 31-53.

MAGDALINO, Paul. *The empire of Manuel I Komnenos, 1143 – 1180*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MEYENDORFF, John. *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

MIKHAILOVA, Yulia. *Property, Power, and Authority in Rus and Latin Europe, ca. 1000–1236*. Kalamazoo e Bradford: Arc Humanities Press, 2018.

MOREIRA, Fabrício de Paula Gomes. *A constituição político-cultural da autoridade dos príncipes Rus' entre os séculos X e XII*. Dissertação de Mestrado (História). Mariana: Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Ouro Preto, 2014.

MOREIRA, Fabrício de Paula Gomes. A transposição cultural da religiosidade bizantina para o principado Rus' entre 'cesaropapismo' e 'teocracia'. Uma abordagem conceitual. In: *Anais do XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*. Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil. São Luís: Centro de Ciências Humanas, 2012, p. 1-14.

MOULET, Benjamin. *Évêques, pouvoir et société à Byzance, VIIIe-XIe siècle: territoires, communautés et individus dans la société provinciale byzantine*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2011.

NAZARENKO, Aleksandr V. 'Arkhiiepiskopy v Russkoi Tserkvi Domongolskogo Vremeni [Os arcebispos na Igreja Russa do período pré-mongol]'. *Drevniaia Rus. Voprossy medievistiki [Rus Antiga. Questões de Medievalística]*, v. 64, n. 4, p. 67-76, 2015.

NICOLAU IV MUZALON. 'Letter of Patriarch Nicholas Mouzalon of Constantinople to Nifont, Bishop of Novgorod'. In: *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*. Traduzido, comentado e compilado por Muriel Heppell. Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 223.

OBOLENSKY, Dimitri. 'Byzantium, Kiev and Moscow: a study in ecclesiastical relations'. In: *Byzantium and the Slavs collected studies*. Londres: Variorum, 1971, p. 23-78.

OBOLENSKY, Dimitri. *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972 [1948].

OSTROWSKI, Donald. Was There a Riurikid Dynasty in Early Rus'?. *Canadian-American Slavic Studies*, n. 52, 2018, p. 30-49.

PAUL, Michael C. 'A man chosen by God': The office of Archbishop in Novgorod, Russia (1165-1478). Tese de Ph.D. (História). Miami: University of Miami, 2003.

PAULA, Eurípedes Simões de. *O Comércio Varegue e o Grão-Principado de Kiev*. Reimpressão de 1942. São Paulo: FFLCH-USP, 1972.

PETRUCHKO, Vladislav I. *Istoriia Russkoi Tserkvi: S Drevneichikh Vremion do Ustanovleniia Patriarchestva* [História da Igreja Russa: dos tempos mais antigos ao estabelecimento do Patriarcado]. Moscou: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii Gumanitarnyi Universitet, 2007.

Polnoe Sobraniie Russkix Letopissei [Coleção Completa das Crônicas Russas]. Volume 2: Ipatievskia letopis [Crônica hipaciana]. São Petersburgo: 1843.

Polnoe Sobraniie Russkix Letopissei [Coleção Completa das Crônicas Russas]. Volume 9: *Nikonoskaia letopis* [Crônica de Nikon]. São Petersburgo: 1862.

POPPE, Andrzej. 'Mitropolity i kniazia Kievskoi Russi [Metropolitans e príncipes da Rus de Kiev]'. In: PODSKALSKY, Gerhar. *Khristiánstvo i Bogoslóvskaia Literatura v Kíevskoi Russí (988-1237 gg.)* [Cristianismo e Literatura Teológica em Rus de Kiev (988-1237)]. Traduzido por Aleksandr Nazarenko. São Petersburgo: Bizantinorossica, 1996 [1982], p. 443-497.

RAEV, Mikhail. The Emergence of the Title Velikii Kniaz' in Rus' and the Povest Vremenykh Let'. *Zbornik radova Vizantološkog instituta*, n. 51, p. 47-69, 2014.

RAFFENSPERGER, Christian. *Reimagining Europe: Kievan Rus' in the Medieval World, 988 - 1146*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

RAFFENSPERGER, Christian. *The Kingdom of Rus'*. Kalamazoo e Bradford: Arc Humanities Press, 2017.

SANTOS MARINAS, Enrique. Mitologia Eslava. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 377-382.

SENYK, Sophia. *A History of the Church in Ukraine: Volume 1 – To the End of the Thirteenth Century*. Roma: Pontificio Instituto Orientale, 1993.

SHCHAPOV, Yaroslav. *State and Church in Early Russia, 10 – 13th Centuries*. Traduzido por Vic Schneierson. New Rochelle: Aristide D. Caratzas Publisher, 1993.

SIMONE, Lucas Ricardo. *Recontar o tempo: apresentação e tradução da Narrativa dos anos passados*. Tese de Doutorado (Doutorado em Literatura e Cultura Russa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2019.

STEFANOVITCH, Piotr S. 'Boiarstvo i Tserkov v domongolskoi Russi [Boiardos e Igreja na Rus pré-mongol]'. *Voprossy Istorii* [Questões de História], v. 41, n. 7, p. 41-59, 2002.

TAVEIRA, Celso. *O modelo político da autocracia bizantina*. Fundamentos ideológicos e significado histórico. Tese de Doutorado (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

The Novgorod First Chronicle 1016–1471. Traduzido por Robert Michell e Neville Forbes. Londres: Offices of the Society, 1914.

ТОЛОТЧКО, Aleksei P. *Kniaz v Drevnei Russi: Vlast, sobstvennost, ideologuiia* [O príncipe na Rus Antiga: Poder, propriedade, ideologia]. Kiev: Naukova Dumka, 1992.

USPENSKII, Boris A. *Mitropolit Kliment Smoliatitch i iego poslaniiia* [Metropolita Kliment Smoliatitch e suas cartas]. Slovène: International Journal of Slavic Studies, № 1, 2017, p. 171-218.

VODOFF, Vladimir. *Naissance de la Chrétienté Russe: La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI^e-XIII^e siècles)*. Paris: Fayard, 1988.

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

ZAJAC, Natalia. *Women Between West and East: the Inter-Rite Marriages of the Kyivan Rus' Dynasty, ca. 1000-1204*. Tese de Ph.D. (Estudos medievais). Toronto: University of Toronto, Centre for Medieval Studies, 2017.

CAPÍTULO VIII

A guerra e a sociedade bizantina entre os séculos IX e XIII

João Vicente de Medeiros Publio Dias

Bizâncio – como conhecemos a continuidade medieval do Império Romano – geralmente não recebe grande atenção do público. Quando a recebe, é associado a suas disputas teológicas e a sua Igreja. De fato, a Ortodoxia foi um elemento poderoso na sociedade bizantina, sendo um de seus principais e mais presentes legados após o fim do Império em 1453. Logo, é natural que associemos uma coisa à outra. Porém, Bizâncio é lembrado na maior parte das vezes de forma negativa. Por exemplo, o Dicionário Michaelis Online fornece três definições para a palavra ‘bizantino’, sendo uma delas: ‘Fútil, frívolo e superficial como as questões teológicas da corte de Bizâncio’ (Michaelis Online, <http://michaelis.uol.com.br/busca?i-d=MZ98>. Acesso em 27 nov. 2020).

Esse julgamento de valor se baseia em visões modernas que não compreendem e desdenham da importância que as definições teológicas sobre a natureza de Cristo tinham para os homens da Igreja. Embora essas disputas tenham tido envolvimento intenso de

eclesiásticos e de parte da corte, incluindo o imperador, Bizâncio não se limitava a elas. Acredita-se hoje que a importância das disputas teológicas para os bizantinos foi significativamente menor do que sempre se acreditou. Há outras facetas dessa sociedade que são também importantes, mas que não recebem a mesma atenção. Este capítulo aborda um desses temas: a guerra. A ideia não é falar sobre a organização do exército bizantino, seu desenvolvimento estrutural ou suas bases sociais e econômicas, embora em alguns momentos seja impossível ignorar esses tópicos. Também não será feita uma análise técnica de campanhas militares e batalhas. O objetivo é falar sobre como os bizantinos individualmente ou em grupos experienciaram os conflitos bélicos.

Embora haja um milênio de história bizantina, o espaço disponível, assim como a minha área de especialização, me obriga a me focar num período restrito: Entre os séculos IX e XIII. Serão tratados nas linhas a seguir tanto os impactos que a guerra teve na vida dos bizantinos, quanto as interações das forças armadas e seus representantes com a sociedade. Também serão abordados neste capítulo os efeitos que os métodos de seu financiamento, os impostos, tiveram na vida econômica e na organização social. Apesar da tentativa de restringir a amplitude dos assuntos tratados, ele continua sendo extremamente vasto. Logo, meu objetivo aqui não é fazer uma análise aprofundada do tema, mas apresentá-lo em traços gerais ao leitor interessado. Se for bem-sucedido em meu propósito de capturar seu interesse, ele ou ela pode aprofundar seus conhecimentos com as obras de referência que indico no final do trabalho.

Roma Medieval ou Bizâncio?

Antes de iniciar, é necessário um esclarecimento: nunca existiu tal coisa como ‘Império Bizantino’. Nas linhas a seguir, vamos tratar do Império Romano e de romanos. Nós tendemos a ignorar

que durante toda a Idade Média, e até 39 anos antes da chegada de Cristovão Colombo ao continente americano, existiu a entidade política fundada em Roma no século VIII a. C., que desde Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) era governada continuamente por soberanos; portando o título de ‘imperador dos romanos’. Seus súditos compunham uma sociedade composta por pessoas que se identificavam como ‘romanos’.

Ao contrário dos carolíngios e seus sucessores (Salianos, Otônidas, Stauffers e Habsburgos) que se apropriaram do título imperial romano a partir de uma falsificação criada pela chancelaria papal no século VIII (PARISSE, 2006, p. 608), a reivindicação dos bizantinos ao patronímico e à identidade política ‘romana’ é um contínuo. Não há rompimentos institucionais ou identitários entre aqueles que convençamos chamar de romanos e aqueles que convençamos chamar de bizantinos. Resumindo: Bizâncio não é o sucessor de Roma, Bizâncio é Roma.

Este é um ponto crucial, pois iremos falar de instituições e tradições que não foram criadas durante a Idade Média, mas que são muito mais antigas. Algumas remontam ao período republicano da História de Roma. Obviamente, tais tradições e instituições nunca foram imóveis. Sofreram, sim, alterações rápidas ou graduais conforme os desenvolvimentos históricos de cada período. Contudo, independentemente das adaptações e transformações nas instituições políticas bizantinas, não podemos falar de rompimento em nenhum momento. Mesmo a perda de sua capital e seu império com a tomada de Constantinopla pelos soldados da Quarta Cruzada em 1204 não pode ser considerada um rompimento, pois imediatamente depois surgiram ‘pequenas Bizâncios’ em exílio no Épiro, em Trebizonda e em Nicéia, onde as instituições e tradições políticas romanas continuaram existindo, em uma clara evidência da força e do enraizamento que a identidade política romana tinha nessas regiões (NICOL, 2004, p. I-18).

O rótulo ‘bizantino’, contudo, é difícil de ser abandonado. Ao longo da história da historiografia foram criadas fronteiras cronológicas e epistemológicas que hoje formam a base da nossa compreensão do passado e que, por isso, não podem ser derrubadas de um dia para o outro. Logo, a simples substituição do rótulo ‘bizantino’ por ‘romano medieval’ em todas as instâncias criaria potenciais confusões. Por isso, não abandono, por agora, os termos ‘bizantino’ e ‘Bizâncio’ em favor dos termos ‘romano’, ‘romano medieval’ ou ‘romano oriental’, mas os utilizo de forma intercambiável, ainda que dê preferência aos últimos.

Outro ponto de partida importante para nos aproximarmos desse tema da forma menos enviesada possível é a associação dos bizantinos a derrotas militares. Ouvimos muito falar de derrotas como as de Yarmouk frente ao Califado Rashdum em 636, Manzikert frente aos seljúcidas em 1071, e a conquista de Constantinopla pelos otomanos em 1453, mas pouco se ouve falar da Conquista de Creta em 961 e das batalhas de Kleidion frente aos búlgaros em 1014, e Dristra frente aos petchenegos em 1091. Essas foram vitórias militares significativas para os bizantinos, mas que não se adequam à percepção contemporânea que os entende como um povo essencialmente perdedor. Já os romanos da Antiguidade, tão conhecidos por serem conquistadores, afinal de contas deram ao nosso vocabulário o termo ‘Império’, sofreram diversas derrotas retumbantes ao longo de sua história, como em Cannae frente aos cartagineses em 216 a. C., Carrhae em 53 a. C. frente aos partos, Teutoburgo frente aos germanos em 9 a. C. e Adrianopla em 378 d. C. frente aos godos. Logo, podemos dizer que vitórias ou derrotas pontuais, por mais avassaladoras que elas pudessem ter sido, não determinam o sucesso de um império ou reino na guerra. Mais importante é sua capacidade de mobilização de recursos humanos e logísticos a longo-prazo.

Nesses termos, não é possível afirmar que o Império Romano Medieval foi malsucedido, pois forças armadas profissionais sob a

ordem direta da autoridade imperial, sustentada por ela e comandada por oficiais nomeados diretamente pelo imperador, existiram continuamente em Bizâncio por um milênio, exercendo ativamente a função de defesa do território, assim como sua expansão, embora seu efetivo e eficiência tenham variado de acordo com as condições políticas, sociais e econômicas. A existência dessa instituição estatal profissionalizada subordinada à autoridade central foi chave para a experiência dos bizantinos com a guerra, com o exército e com os soldados.

Mudanças nas cidades romanas

A guerra era um elemento constante na vida dos bizantinos. Ela esteve muito mais presente no dia a dia dos romanos medievais do que daqueles da Antiguidade. A expansão territorial do final do período republicano e do início do período imperial afastou o palco da guerra das províncias mais prósperas. Enquanto nas distantes regiões das ilhas britânicas, do Rio Reno e Danúbio, assim como dos desertos da Arábia, uma forte organização defensiva baseada numa linha de fortalezas tinha sido organizada, as províncias internas na costa do Mediterrâneo gozaram de uma relativa estabilidade, que permitiu o surgimento de uma vibrante cultura urbana e intensa atividade comercial.

Esse cenário sofreu gradativa mudança a começar no século III d.C., e a partir do século VII podemos afirmar que a guerra era uma condição endêmica por todo o Império Romano, a qual tanto a sociedade quanto as estruturas administrativas tiveram que se adaptar. A transformação mais evidente dessa mudança foi nos padrões de urbanização. Antes da Antiguidade Tardia, muitas cidades romanas não possuíam muralhas, e as que existiam tinham um aspecto mais monumental do que defensivo. A própria capital Roma se gabava de

não precisar de muralhas, pois a cidade havia se expandido muito além das Muralhas Servianas construídas no século IV a.C. Um sinal de que a situação estava começando a mudar foi a construção da Muralha Aureliana entre 271 e 275 d.C. (PURCELL, 2016).

O padrão de fortificação dos centros urbanos romanos continuou no período bizantino até não ser mais possível diferenciar o que era uma cidade (grego *polis*) de uma fortaleza (em grego bizantino *kastron*), com exceção das grandes cidades ainda existentes, como Constantinopla e Tessalônica. Mesmo essas metrópoles adquiriram fortificações massivas (vide apêndice I). Nas províncias, as partes baixas da cidade foram gradativamente, embora não totalmente despovoadas, enquanto as partes altas (*akropolis*) se tornaram os centros comerciais e administrativos das cidades. A pouca disponibilidade de área utilizável nesses locais fez com que os grandes espaços abertos das ágoras e grandes vias públicas perdessem espaço para conjuntos desordenados de habitações, oficinas e lojas em volta de igrejas. Além do mais, as técnicas construtivas das fortificações tornaram-se mais complexas no período bizantino, e as cidades se converteram em verdadeiras fortalezas. As cidades romanas se tornaram assim mais ‘medievais’ (HALDON, 1999, p. 247-252, vide apêndice II).

Esses centros urbanos fortificados eram núcleos da administração imperial e estavam desde o século VII em mãos de generais, os *strategoí* (sing. *strategos*). A defesa do território bizantino era organizada por eles. Localizados em pontos altos e bem fortificados, esses locais mantinham guarnições constantes que vigiavam a entrada de inimigos nos territórios adjacentes e serviam como refúgio para as populações que vivam em seu entorno. Além disso, os *kastra/poleis* provinciais eram onde soldados eram recrutados, equipados e reunidos para repelir invasões ou participar de campanhas militares lideradas pelo imperador ou por algum general por ele delegado (HALDON, 1999, p. 249).

Reorganização administrativa

Além da reorganização da ocupação territorial do Império, as guerras tiveram um papel importante na organização fiscal e administrativa do Império Romano Medieval. Após o período traumático da primeira metade do século VII, quando a expansão relâmpago do Califado Rashdum e posteriormente Omíada tomou do Império grandes extensões de seu território no Egito, no Norte de África, na Palestina e na Síria, a organização administrativa do Império Romano sofreu grandes mudanças como reação à nova realidade de fronteiras contraídas e porosas; e de uma sociedade menos urbanizada e na constante defensiva. Nesse contexto, surgiram as *themata* e da *strateia*.

Themata, singular *thema*, eram circunscrições territoriais cuja responsabilidade era se defender através do recrutamento de milícias locais. A sua origem está provavelmente nas tropas romanas que foram transferidas para a Anatólia com o recuo das fronteiras em função das invasões muçulmanas do início do século VII. A região na qual elas se estabeleceram acabaram recebendo o nome das unidades lá instaladas. Desse modo, das tropas sob o comando do *Magister Militum per Orientem* surgiu o *Thema Anatolikon*; do *Magister Militum per Armeniam* criou-se *Thema Armeniakon*; o *Magister Militum per Thraciam* batizou *Thema Thrakesion* etc. (HALDON, 1999, p. 71-74). As primeiras *themata* foram criadas na Anatólia, mas posteriormente foram implantadas também nas províncias europeias. Como eram inicialmente extensas e arregimentavam um número proporcionalmente extenso de soldados, as *themata* se tornaram ferramentas perigosas nas mãos de generais com ambições imperiais. Por isso, os imperadores posteriormente as fragmentaram em circunscrições menores (HALDON, 1999, p. 71-85, vide apêndice III).

A *strateia*, por sua vez, era um regime de recrutamento atrelado a benefícios fiscais no qual propriedades rurais de soldados (*strategika*

kthemata) recebiam um tratamento especial, pois não tinham a obrigação de pagar impostos secundários ou prestar serviços de corveia. Essa ligação entre serviço militar e benefícios fiscais, porém, parece ter sido um desenvolvimento gradual. Inicialmente os soldados das *themata* eram hereditariamente obrigados a servir ao exército. Esse costume era provavelmente um legado do período tardo-antigo. A partir do século x, percebe-se que o serviço militar é descrito nas fontes como não somente hereditário, mas também ligado à propriedade do soldado. É questionável se o estabelecimento das *themata* e a criação do regime de *strateia* eram parte de um pacote de reformas militares e administrativas postas em prática a partir do século vii ou se foram desenvolvimentos orgânicos de instituições mais antigas que foram adaptadas à conjuntura política e militar da época. A segunda possibilidade parece ser a mais provável (RANCE, 2018, p. 401-402, 404-410).

Financiando a guerra

O fisco bizantino era complexo, abrangente e altamente eficiente para os padrões de um estado pré-moderno. Ele tinha a ambição de registrar todas as propriedades rurais em territórios sob a autoridade imperial. No entanto, sua capacidade de manter os registros atualizados esbarrava na rapidez com que propriedades eram transferidas através de compra, herança, doações e dotes (NEVILLE, 2004, p. 47-65). Embora não tenhamos disponíveis documentos que permitam reconstruir com fidelidade o orçamento estatal romano medieval, não é arriscado propor que uma parte significativa, senão a maioria, dos recursos captados pelo fisco servia para fornecer dinheiro e outros recursos em espécie às forças armadas. Esse sistema poderia ser altamente opressivo, principalmente para pequenos proprietários. Enquanto isso, grandes proprietários poderiam usar sua influência junto às autoridades locais ou mesmo à

autoridade imperial para conseguir isenções ou até impedir que funcionários do fisco entrassem em suas propriedades para avaliar o imposto devido (NEVILLE, 2004, p. 114-117).

No documento de fundação do monastério criado pelo jurista e historiador Miguel Ataliates no século XI há um édito imperial (*crisóbulo*) do imperador Miguel VII (1071-1078) que inclui uma lista extensa de obrigações extraordinárias a qual a população provincial poderia ser submetida, e da qual a instituição fundada por Ataliates estaria isenta: a venda compulsória da produção agrícola, confiscação de animais de carga, de corte e de montaria, fornecimento de albergue a oficiais do exército, mão de obra para construção e reparo de fortalezas, fornecimento de armas e equipamentos para soldados, entre outras imposições, impostos e contribuições cujos nomes são listados, mas cujas funções não são conhecidas (TALBOT, 2000, p. 361-363).

Contudo, os benefícios dados à instituição fundada por Ataliates podem ser considerados uma exceção. Sua proximidade com os imperadores reinantes na época permitiu que ele gozasse de privilégios excepcionais que não eram dados a outras instituições. Esses privilégios dependiam da manutenção do favor que o fundador tinha na corte imperial. A fundação de Ataliates desaparece dos registros depois dos primeiros anos do século XII, isto é, poucos anos depois da morte de seu fundador. É plausível que ela tenha sido vendida ou transferida para posse de outro monastério maior ou do Patriarcado de Constantinopla, o que iria diretamente contra as instruções dadas por Ataliates em seu documento de fundação (TALBOT, 2000, p. 326-327).

Como consequência, a partir do século X, os pequenos proprietários venderam seus bens a grandes terratenentes, tornando-se assim camponeses dependentes (*paroikoi*). Ao se desfazer de sua propriedade e se tornar um dependente, o camponês era obrigado a pagar aluguel ao grande proprietário, mas ficava livre do pesado encargo

imposto pelo fisco bizantino que incluía o imposto fixo sobre a terra e *per capita*, e as diversas contribuições financeiras, em espécie ou em corveia, mencionadas acima, que tomavam não somente parte significativa da pouca e instável renda do agricultor, como também o afastavam de sua produção. Provavelmente, o grande proprietário era visto como uma autoridade mais acessível e capaz de proteger o camponês seja de invasores seja do arbítrio dos funcionários do fisco do que o imperador em Constantinopla e sua distante burocracia (LAIUO/ MORRISON, 2007, p. 106-107).

A autoridade imperial reagiu a esse desenvolvimento criando, a partir de Romano I Lecapeno (920-944), uma série de leis que supostamente protegeriam a pequena propriedade e a comunidade das vilas contra a opressão dos poderosos (*dynastai*), pois estes pressionariam os primeiros a vender suas terras para transformá-los em *paroikoi*. Apesar do pretexto filantrópico dessa legislação, o motivo principal seria a preocupação com a diminuição das rendas estatais e do número de soldados comprometidos com a instituição da *stratēia* (RANCE, 2018, p. 407-409).

Outra resposta do poder imperial a esse processo foi também se tornar um grande proprietário de terras. Ele pode adquirir terras através de confiscações como consequência de punições a rebeldes, mas principalmente através da conquista militar. No século X, quando o Império Bizantino estava na ofensiva, os imperadores puderam se apropriar de largas extensões de terras nos territórios conquistados e com isso tirar rendas significativas delas. Essas propriedades imperiais eram trabalhadas pelos seus próprios *paroikoi* e escravos (OIKONOMIDES, 2002, p. 1005-1007).

Transferências de população e integração de estrangeiros

Transferências de população eram também uma das consequências das guerras para a sociedade bizantina. Elas poderiam ser uma

estratégia do governo imperial para repovoar províncias; uma solução para desenraizar grupos étnicos, religiosos ou linguísticos divergentes e potencialmente rebeldes e instalá-los em regiões distantes de seu território de origem para assim ‘integrá-los’ junto à maioria; ou uma recompensa a grupos ou indivíduos que desertaram de um inimigo. Em todos os casos, as condições dessas transferências eram semelhantes: terras eram cedidas aos colonos em troca de serviço militar e impostos sobre a produção, embora a carga tributária nos primeiros anos tenha sido reduzida para facilitar o estabelecimento no novo lar. Por vezes, a conversão ao Cristianismo Ortodoxo era também exigida. Esse tipo de migração era frequentemente masculino, pois era comum que mulheres romanas fossem casadas com colonos estrangeiros (KALDELLIS, 2019, p. 123-154).

Na maior parte das vezes a estratégia de transferência da população foi eficiente em arrefecer tendências e integrar grupos minoritários à maioria romana, isto é, cristã-ortodoxa de fala grega. O sucesso desses métodos é o eventual desaparecimento desses grupos das fontes, o que indica integração. Porém, em alguns casos, esse processo foi mais turbulento do que planejado pelo poder imperial. Os paulicianos foram um exemplo disso.

Os paulicianos formavam um grupo considerado herético que vivia nas fronteiras orientais do Império desde o século VII. As tensões entre eles e a autoridade imperial aumentaram, o que resultou numa crescente militarização dos paulicianos. Em 870, eles foram derrotados pelo imperador Basílio I (867-886) e, durante o governo de João I Tzimiskes (969-976), foram transferidos para a região de Filipópolis, na Trácia, para defendê-la de incursões de povos nômades. Lá foram estabelecidos nas condições mencionadas acima: doação de terras em troca de serviço militar, embora aparentemente tenham sido autorizados a manter seu credo herético. Um século depois, durante o reinado de Aleixo I, os paulicianos, ainda com sua identidade religiosa distinta, voltam a entrar em conflito com o

governo imperial, recusando-se a combater pelo imperador quando convocados. Assim, Aleixo tomou uma série de medidas que acabaram os antagonizando ainda mais e os empurrando para revolta. O imbróglio entre eles e o imperador foi finalmente resolvido com a conversão semiforçada dos paulicianos ao Cristianismo Ortodoxo e seu estabelecimento numa nova cidade fundada por Aleixo. Porém, o processo foi demorado e custoso, resultando em perda de numerosos soldados bizantinos em batalha, na morte do comandante das tropas ocidentais, e na cooperação entre paulicianos e petchenegos, nômades invasores que ocuparam parte dos Balcãs no século XI (DIAS, 2020, p. 190-194).

O fardo da guerra e das forças armadas

Além das imposições ‘oficiais’ sobre sociedade provincial em benefício das tropas, a população local sofria também com a presença de soldados nas suas regiões. Um exemplo é a distorção nos preços. Além dos mantimentos trazidos consigo, o exército frequentemente tinha que comprar alimentos nos mercados locais, o que resultava na diminuição da oferta de comida disponível e aumento de seus custos (HALDON, 1999, p. 235-236).

Soldados também poderiam causar distúrbios importunando diretamente os locais. O *typikon* (documento de fundação) do Monastério de Cosmosoteira do século XII relata, por exemplo, que em duas vilas de propriedade do monastério habitavam soldados que se comportavam ‘desavergonhadamente’ junto aos seus vizinhos e junto ao intendente da vila, negando-se a pagar os impostos devidos. Segundo o autor, eles seriam encorajados por sua vocação militar. Ao mesmo tempo, o autor recomenda que os monges recebessem esses soldados de braços abertos e os convidassem a suas mesas. Os monges deveriam manter uma relação cordial com os soldados, pois havia bandidos em volta dos vilarejos contra os quais

os soldados poderiam ser úteis (ŠEVČENKO, 2000, p. 846). Essa recomendação deve resumir a relação complexa que as populações locais tinham com os soldados: eram temidos e vistos com ressentimento, por causa de pesadas imposições e fontes de eventuais abusos, mas também eram respeitados e desejados por serem protetores das comunidades rurais contra invasores e banditismo.

Além do fardo colocado pelas imposições extraordinárias para manutenção e armamento das tropas em campanha e do comportamento predatório de alguns soldados, os bizantinos tinham que lidar com as consequências das invasões estrangeiras, como a perda da propriedade, a morte e a escravidão. Na Idade Média, o objetivo de invasões não era somente a expansão territorial, mas também a pilhagem de objetos, animais e pessoas (THORAU, 1999, p. 1525-1527). O risco de ser levado como cativo a terras estrangeiras era uma possibilidade palpável para todos os romanos medievais, principalmente para aqueles que viviam no campo, isto é, a maioria deles.

Há um relato de primeira mão sobre tal experiência por João Caminiates. Ele narra em forma de missiva a um amigo a tomada de Tessalônica por piratas árabes liderados por Leão de Trípoli em 904. João descreve com detalhes como, junto de milhares de habitantes daquela cidade, sua família fora capturada e transferida para Creta em uma embarcação lotada. Nesta viagem, um de seus filhos faleceu. Lá, sua família foi vendida para diversas localidades no Mediterrâneo. Ele relata como as mulheres e, ainda que ele não a mencione nominalmente, provavelmente sua esposa, procuravam desesperadamente por seus filhos na praia logo ao chegarem a Creta (NEVILLE, 2019, p. 45-48).

Tais temores tiveram reflexo na poesia épica de fronteira. Um conjunto de obras literárias inspiradas nos senhores da fronteira bizantina – os *akritoi* (sing. *akrites*) – e suas interações com vizinhos muçulmanos durante a fase de expansão bizantina e fragmentação

política do Califado Abássida no século x. As primeiras obras devem ter surgido e foram transmitidas no formato oral e mais tarde, nos séculos xi e xii, foram postas por escrito em Constantinopla, sendo adaptadas para o gosto da corte imperial (JEFFREYS, 1998).

O mais conhecido desses poemas épicos é a *Canção de Digenis Akrites*, transmitida em diversos manuscritos, sendo o mais antigo do século xiv. A obra conta os feitos do herói que é um senhor de fronteira, então Akrites, filho de uma donzela cristã bizantina e um emir muçulmano convertido ao Cristianismo; por isso o herói tem duas origens, em grego *Digenis*. A união que deu origem ao protagonista começou quando sua mãe é capturada pelo emir muçulmano da Síria. Ainda que o final seja feliz, uma vez que o emir se apaixona pela prisioneira e se dispõe a abandonar o Islamismo e abraçar o Cristianismo para poder se casar com ela, o poema descreve com detalhes a angústia dos irmãos da jovem capturada que, antes de saberem que ela ainda vivia, procuraram por seus restos mortais numa pilha de cadáveres de donzelas cristãs massacradas (JEFFREYS, 1998, p. 10-19). Outro poema épico, a *Canção de Armouropoulos*, o herói é filho de um general bizantino que fora capturado pelo emir da Síria quando o protagonista era bebê. Ao entrar na adolescência, Armouropoulos decide tomar as armas e cavalo do pai para resgatá-lo. Assim, o herói entra em território muçulmano massacrando todo sarraceno que ele encontra em sua frente. O emir, impressionado com o rapaz e também o temendo, decide liberar o pai e oferece sua própria filha em casamento (CARPINATO, 2012, p. 167-190).

Apesar do tema ‘captura’ ser um tópico muito presente em outros gêneros literários que inspiraram esses poemas épicos, em especial o de *Digenis*, é evidente que essas obras refletem temores reais dos habitantes das províncias bizantinas, principalmente aquelas localizadas nas fronteiras e mais sujeitas às invasões estrangeiras. Dessa forma, é perfeitamente possível entender o porquê da popularidade

de tais poemas: eles oferecem uma fantasia ideal na qual a captura não resulta em humilhação, escravidão e morte, mas no retorno dos capturados e na derrota dos captores que são vencidos pela superioridade dos romanos na beleza, na religião e no campo de batalha; ou vingados por um herói disposto a massacrar os captores e retribuir cada morte bizantina por centenas dos adversários.

Conclusão

Nas linhas acima, vimos um aspecto de Bizâncio que era pouco ou nada influenciado pelas disputas teológicas, pela Igreja e pela Ortodoxia: como um estado pré-moderno o qual chamamos de Império Bizantino se organizava para financiar e constituir forças armadas permanentes, seja para defesa do próprio território, seja para perseguir estratégias expansionistas. Vimos também como as ameaças da guerra, assim como as estratégias da autoridade central para lidar com ela, afetavam diretamente a vida dos romanos medievais. O camponês provinciano tinha os poucos rendimentos apropriados para o sustento dos soldados, os quais por vezes podiam abusar de sua posição privilegiada como delegados, autoridade imperial para importunar a população rural. Esse mesmo camponês dependia também desses mesmos combatentes para proteger sua propriedade e lhe dar abrigo em caso de invasões, impedindo que ele e sua família fossem arruinados, escravizados ou mortos. A guerra em Bizâncio é um assunto extenso que envolve diferentes experiências em diferentes contextos, seja urbano seja rural, seja na capital seja nas províncias, períodos e estratos sociais, e variados discursos, dos mais belicistas aos mais pacifistas. A curta apresentação feita aqui neste trabalho é, portanto, uma breve introdução que convida o leitor a se aprofundar nesse amplo e diverso universo que foi o Império Romano Medieval.

Recomendações de leitura

Existem importantes obras que tratam da relação entre os romanos medievais e a guerra em suas diversas facetas. Embora publicada cerca de vinte anos atrás, o livro ‘Warfare, State and Society in the Byzantine World: 565–1204’, por Haldon (1999), é ainda a obra de referência no assunto. Sua amplitude vai desde os arranjos estratégicos, táticos e logísticos das forças armadas aos impactos que as guerras tiveram na sociedade e os diversos discursos e ideologias sobre a guerra. Isso o torna indispensável para quem quer se introduzir no assunto. Como o recorte cronológico dessa obra termina em 1204, o interessado no tema em períodos posteriores pode consultar o livro ‘The Late Byzantine Army, Arms and Society, 1204-1453’ por Mark Bartusi (1992), que trata do assunto com uma amplitude similar à de Haldon.

Há também dois trabalhos em português sobre a relação de Bizâncio com a guerra no livro ‘O Sangue de Bizâncio: A ascensão e queda do Império Romano do Oriente’, organizado por João Gouveia Monteiro (2016). Essa obra contém uma apresentação da história militar bizantina desde o reinado de Zenão (425-491) até a tomada de Constantinopla pelos otomanos em 1453 por Gustavo Gonçalves, João Paiva e Rodrigo Gomes, assim como duas contribuições por João Rafael Nisa sobre a ciência do cerco, a poliorcética, e sobre a guerra naval.

Recomendo também outras obras que focam em temas mais específicos relacionados às experiências bélicas no Império Romano Medieval. Um exemplo é o trabalho ‘A Companion to the Byzantine Culture of War’, organizado por Yannis Stouraitis (2018), no qual diversos especialistas dão contribuições sobre a cultura da guerra. Em seu ‘Pouvoir et Contestations à Byzance (963–1210)’, Jean-Claude Cheynet (1996) aborda as lutas pelo poder e a formação de grupos políticos. Como essas disputas frequentemente incluíam guerras

civis, ele analisa com detalhe suas justificativas, organização, financiamento, desfechos e os impactos que elas tinham na política e na sociedade em geral. Há também a importante tese de doutorado ‘War writing in Middle Byzantine historiography: sources, influences and trends’, por Kyle Sinclair (2013), sobre como os bizantinos escreviam sobre a guerra tanto na historiografia quanto em outros gêneros literários, como a epistolografia (escrita de cartas).

Referências

BARTUSI, Mark Charles. *The Late Byzantine Army, Arms and Society, 1204-1453*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1992.

CARPINATO, Caterina. Il Canto di Armuris: Una traduzione come strumento di indagine. Elementi di ‘traduzione metatestuale’, ovvero metatesto per una ‘traduzione totale’. In: RIGO, Antonio; BABUIN, Andrea; TRIZIO, Michele (org.). *Vie per Bisanzio: Atti del VII Congresso Nazionale di Studi Bizantini (Venezia, 25-28 novembre 2009)*. Bari: Edizione di Pagina, 2012, p. 167-190.

CHEYNET, Jean-Claude. *Pouvoir et Contestations à Byzance (963-1210)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1996.

DIAS, João Vicente de Medeiros Publio. *The Political Opposition to Alexios I Komnenos (1081-1118)*. Tese de Doutorado. Mainz: Universidade de Mainz, 2020.

HALDON, J. F. Mapa do império bizantino em 717. Tradução de Renato de Carvalho Ferreira. Adaptação de Hoodinski e Amonixinator [a partir dos mapas “III” e “IV” de J. F. Haldon em *Byzantium in the seventh century: the transformation of a culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990]. 2013 [1990]. 1 ilustração, mapa, color. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ByzantineEmpire717%2Bextrainfo%2Bthemes-pt.svg>. Acesso em: 16 out. 2022.

HALDON, John. *Warfare, State and Society in the Byzantine World: 565–1204*. Londres, Nova York: Routledge, 1999.

JEFFREYS, Elizabeth. *Digenis Akritis: The Grottaferrata and the Escorial Versions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KALDELLIS, Anthony. *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium*. Londres: Harvard University Press, 2019.

LAIYOU, Angeliki E.; MORRISON, Cécile. *The Byzantine Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MEHLING, Ingo. Monemvasia 2003.JPG. 2003. 1 fotografia, color. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Monemvasia_2003.jpg. Acesso em: 16 out. 2022.

MONTEIRO, João Gouveia. *O Sangue de Bizâncio: A ascensão e queda do Império Romano do Oriente*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

NEVILLE, Leonora. *Authority in Byzantine Provincial Society, 950–1100*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

NEVILLE, Leonora. *Byzantine Gender*. Leeds: ARC Humanities, 2019.

NICOL, Donald M. *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

OIKONOMIDES, Nicolas. The Role of the Byzantine State in the Economy. In: LAIYOU, Angeliki E. (org.). *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifth Century*. Washington: Dumbarton Oaks, 2002, p. 973-1058.

PARISSE, Michel. Império. In: LEGOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, Volume 1. Bauru: EDUSC, 2006, p. 607-619.

PURCELL, Nicholas. Fortifications, Roman. In: WHITMARSH, Tim (org.). *Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University

Press, 2016. Disponível em: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-7216?rskey=RmVqox&result=7>. Acesso em: 27 nov. 2020.

RANCE, Philip. The Army at Peace Time: The Social Status and the Function of the Soldiers. In: STOURAITIS, Yannis (org.). *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*. Leiden, Boston: Brill, 2018, p. 394-439.

TALBOT, Alice-Mary. Attaleiates: Rule of Michael Attaleiates for his Almshouse in Rhaidestos and for the Monastery of Christ Panoiktirmon in Constantinople. In: THOMAS, John; HERO, Angela Constantinides (org.). *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*. Washington: Dumbarton Oaks, 2000, p. 326-376. Disponível em: <http://www.doaks.org/resources/publications/doaks-online-publications/byzantine-monastic-foundation-documents/typo37.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2017.

THORAU, P. Krieg. In: *Lexikon des Mittelalters*, Vol. v: Hiera-Mittel bis Lukania. Estugarda, Weimar: Metzler, 1999, p. 1525-1527.

ŠEVČENKO, Nancy Patterson. Kosmosoteira: Typikon of the Sebastokrator Isaac Komnenos for the Monastery of the Mother of God Kosmosoteira near Bera. In: THOMAS, John; HERO, Angela Constantinides (org.). *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*. Washington: Dumbarton Oaks, 2000, p. 782-858. Disponível em: <http://www.doaks.org/resources/publications/doaks-online-publications/byzantine-monastic-foundation-documents/typo37.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2017.

SINCLAIR, Kyle. *War writing in Middle Byzantine Historiography: Sources, Influences and Trends*. Tese de Doutorado. Birmingham: Universidade de Birmingham, 2013.

STOURAITIS, Yannis (org.). *A Companion to the Byzantine Culture of War*, ca. 300-1204. Brill: Leiden, Boston, 2018.

STUART, James. *The antiquities of Athens*. London: J. Haberkorn, 1762. v. 2. Disponível em: <https://library.si.edu/digital-library/book/antiquitiesathe2stua>. Acesso em: 16 out. 2022.

Apêndice I



Muralhas de Tessalônica (sec. IV).
Fonte: acervo pessoal do autor.



Muralhas de Teodósio (408-450) em Constantinopla.
Fonte: acervo pessoal do autor.

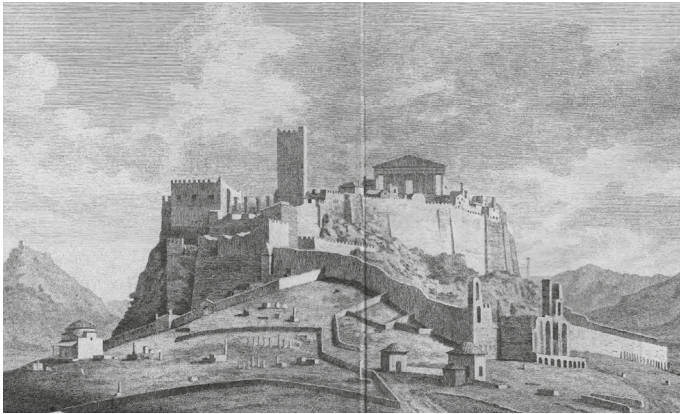
Apêndice II



A cidade de Monemvasia, Grécia, com sua cidade baixa e alta fortificada.

Fonte: Mehling (2003). Disponível em:

[Wikipédia](#)



Gravura (detalhe) do século XVII da Acrópole de Atenas por James Stuart, antes de sua 'restauração' do século XIX. Podemos ver as suas fortificações do período bizantino, cruzado e otomano.

Fonte: Stuart (2020 [1762]). Disponível em:

[Smithsonian Libraries](#)

Apêndice III



Divisão territorial do Império Bizantino em *themata* em 717.
Fonte: traduzido e adaptado de Haldon (2003 [1990]). Disponível em:

[Wikipédia](#)

A construção de uma identidade cristã única na Etiópia Cristã: o papel do duplo sabbath (século xv)

Vitor Borges da Cunha

Introdução

A historiografia a respeito do governo de Zār'a Ya'əqob (1434-1468) tem como consenso a mudança na ortodoxia do cristianismo etíope após o Concílio de Debre Meṭmāq (1449/1450) (TAMRAT, 1968; DERAT, 2003; BOUANGA, 2013; ADANKPO, 2017). Neste encontro, foi decidido que a observação do sábado e do domingo teriam igual importância para os fiéis. Uma série de questões giram em torno dessa mudança, podendo ser analisada sob diferentes óticas, dependendo da pergunta que se coloca. Neste trabalho, opto por abordar essa questão a partir de uma análise multifacetada e que tem como ponto de partida um estudo identitário. Como esta dupla observância operou como uma característica integradora da identidade cristã etíope? É com este questionamento que inicio meu trabalho.

Um pouco de teoria

Começo este texto por abordar os conceitos de etnia e identidade, importantes para o objetivo aqui proposto. Pode-se dizer que os estudos a respeito dessas questões começaram a se multiplicar especialmente a partir do início da década de 1970. Frederik Barth já apontava, na coletânea *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, que o estudo a respeito dos grupos étnicos era importante para a antropologia, mas negligenciado até então (BARTH, 1969, p. 9). Na introdução de sua obra, Barth aponta que uma abordagem teórica e empírica é necessária para que os conceitos estejam ajustados para explicar a realidade.

Seguindo a linha de Barth, identifico os grupos étnicos como uma forma de organização social (BARTH, 1969, p. 13), sendo que, de quatro características apontadas pelo autor, a quarta é destacada: 'possuir um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo' (BARTH, 1969, p. 11).¹ Ou seja, o grupo étnico se define e é definido através do contato com o outro. Sem essa relação, ele não pode existir, pois a possibilidade de diferenciação é parte fundamental de sua existência.

Para compreender como se estabelecem as características do grupo étnico, é importante apontar o que constitui suas fronteiras. Márcio Antônio Cataia, em um artigo que faz uma interessante revisão da literatura a respeito das noções de fronteira entre geógrafos, apresenta a visão de Hildebert Isnard. Segundo Cataia, Isnard '[...] afirma que uma fronteira é a cristalização dos limites da organização de distintos projetos políticos. Os projetos políticos hegemônicos não são hegemônicos na totalidade de um território nacional,

1 Tradução livre. No original: 'has a membership wruch identifies itself, and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of the same order'.

há oposições, por isso são construídas fronteiras internas' (CATAIA, 2008, p. 18). Nesta definição, são levados em conta os diferentes projetos que se desenvolvem dentro de um mesmo território. Ou seja, a fronteira é mais do que uma questão territorial: ela é, também, uma questão social. Barth defende que as fronteiras étnicas se constituem justamente em zonas de contato entre diferentes concepções de identidade – e que as próprias identidades dependem dessas zonas, uma vez que as diferenças comportamentais (ou, em outras palavras, diferenças culturais) reforçam as identidades étnicas (BARTH, 1969, p. 15-16).

As diferenças culturais que sustentam essas fronteiras étnicas nunca são as mesmas: cada zona de contato entre diferentes grupos étnicos que acabam por sustentar essas diferenças – e não acarretam sua congruência e junção – se baliza em questões específicas. Segundo Jean-Loup Amselle, as definições mais tradicionais para definir uma 'etnia' (língua, espaço, costumes, valores, nome, descendência etc.) são muito marcadas por um etnocentrismo e pela noção de Estado-Nação formulada na Europa (AMSELLE, 2017, p. 36). É necessário, portanto, combinar uma análise teórica com um estudo de caso para compreendermos quais elementos são mais importantes para a definição de um grupo étnico específico, como disse anteriormente.

Em c. 1270, Yəkunno Amlak (1270-1285) dá início ao governo de uma nova dinastia na Etiópia Cristã: conhecida como salomônida, a dinastia permanece no poder até o século xx. Os nagašt (ነገሥት) da Etiópia Cristã combinaram uma série de estratégias, mutáveis ao longo do tempo, para garantir a sobrevivência de sua linhagem. As ameaças, internas e externas, aparecem em episódios relatados em diferentes tipos de fontes, como crônicas 'reais' e vidas de santos. O foco, aqui, será analisar uma ameaça externa à unidade territorial da dinastia: a observância do duplo sabbath.

O cristianismo desenvolveu-se na região do Chifre da África desde tempos antigos. Carlo Rossini aponta, em sua obra *Storia d'Etiopia*, que o nāguś (ገገሥ) Ezana foi o primeiro governante a se converter à religião, no século IV (ROSSINI, 1928: 148; TAMRAT, 1968, p. 44). Inicialmente, a religião era praticada por poucas pessoas, mas, a partir do século VI, ela está bem estabelecida no norte, nas regiões de Tegrāy, na costa e no platô eritreu (TAMRAT, 1968, p. 48). É neste espaço que se desenvolve, inicialmente, a Etiópia Cristã.

O período de estabelecimento do cristianismo na Etiópia é, também, um momento de muitos debates teológicos na cristandade. Seja através de concílios, seja através de sínodos, estes encontros de autoridades cristãs discutiram questões que foram incorporadas ou rechaçadas pela ortodoxia. É na primeira metade do século IV, pouco antes da conversão de Ezana, que o cristianismo começa um processo de importantes mudanças para combater dissidências das 'elites' cristãs (isto é, os representantes da Igreja com maior poder político), para se unificar e se autoafirmar como religião única. Com este último ponto, quero dizer que as mudanças do cristianismo aconteciam, também, objetivando uma diferenciação maior entre o cristianismo e outras religiões, especialmente o judaísmo (MCGUCKIN, 2008, p. 11).

Estes encontros, no entanto, acabaram por gerar uma série de dissidências entre os representantes do cristianismo. Isto porque eles representam, também, uma disputa de poder. Com isso, vê-se um afastamento teológico entre o Ocidente e o Oriente já a partir do século IV. Um importante sínodo para o que abordo aqui é o de Laodiceia. No volume XIV da obra *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Philip Schaff aponta que a datação a respeito deste sínodo é imprecisa, estabelecendo sua ocasião entre 343 e 381 (SCHAFF, s/d, p. 241-242). No início do documento, é dito que ele aconteceu na cidade de Laodiceia, na Phrygia Pacatiana, e que representantes de diferentes partes da Ásia se reuniram nele (SCHAFF, s/d, p. 243).

O cânone xxix do documento diz o seguinte:

Os cristãos não devem judaizar descansando no sábado, mas devem trabalhar nesse dia, ao invés disso, honrando o Dia do Senhor; e, se puderem, descansando como cristãos. Mas, se algum for considerado judaizante, sejam eles o anátema de Cristo (SCHAFF, s/d, p. 291, tradução nossa).²

Aqui, está contida uma condenação à prática da observância pelos cristãos. Pode-se entender esta decisão como uma tentativa de impedir que a prática continuasse a ganhar adeptos. Segundo Rordorf, 'uma nova apreciação do Sábado começou a surgir no século iv: as pessoas começaram a realizar reuniões de culto, até mesmo celebrações eucarísticas aos sábados, e por vezes até a pedir que o trabalho fosse interrompido nesse dia' (RORDORF, 1972, p. XII).³ A origem disso, segundo o autor, se deu nas comunidades monásticas egípcias e propagou-se, a partir daí, para a Ásia Menor e para a Síria (RORDORF, 1972, p. XIV).

A Igreja copta, portanto, tinha o sábado como um dia com funções litúrgicas próprias, as quais, segundo Olivia Adankpo, mostram-se muito complexas e de difícil compreensão (ADANKPO, 2017, p. 52). A Igreja Etíope, segundo a autora, silencia a respeito desta questão – pelo menos até o século XIII. O primeiro registro escrito que fala sobre o tema, encontrado na Etiópia, é uma compilação de documentos escrita por Retu'a Hāymānot em c.1330 (ADANKPO, 2017, p. 54). O trabalho é o resultado de traduções, reescritas e compilações de textos e foi encontrado no mosteiro de Dabra Ḥayq Estifãos, em Amhara. Adankpo aponta que a obra não coloca a observância

2 No original: 'Christians must not judaize by resting on the Sabbath, but must work on that day, rather honouring the Lord's Day; and, if they can, resting then as Christians. But if any shall be found to be judaizers, let them be anathema from Christ'.

3 No original: '[...] eine neue Wertschätzung des Sabbats im vierten Jahrhundert auf: man fing an, gottesdienstliche Versammlungen, ja sogar Eucharistiefeiern am Samstag abzuhalten und manchmal auch Arbeitsruhe an diesem Tag zu fordern [...]'.
[...]

do sábado como algo a ser condenado, mas, sim, explora os pontos positivos do 'sabbath judeu' (ADANKPO, 2017, p. 56).

Neste mesmo período viveu o monge Ewoṣṭātewos (ኤዎስጣቴዎስ), fundador do movimento conhecido como eustatiano. Sua doutrina incluía a observância do sábado, algo que, como podemos perceber, não foi iniciado pelo monge. Segundo Olivia Adankpo, Ewoṣṭātewos evangelizou as regiões setentrionais de Tegrāy, Sarā'ə e Bur (ADANKPO, 2017, p. 60). Temos, portanto, que o movimento eustatiano desenvolve-se no norte da Etiópia Cristã. A autora analisou a *gadla* (narrativa sobre a vida do santo) mais antiga a respeito de Ewoṣṭātewos que se tem notícia, presente no manuscrito *Vat. et.46* da Biblioteca do Vaticano, escrita na metade do século xv. Nela, já estão presentes desentendimentos entre o monge e o metropolitano da Etiópia, Yā'eqob, o nəguś Amda Ṣeyon e o governador da região setentrional de Ḥamāsēn, Warāsina 'Egzi' (ADANKPO, 2017, p. 61). Aqui, é importante apontar que os metropolitanos da Etiópia, os ḡāppās (ጳጳስ), eram sempre monges provenientes do Egito. Yā'eqob, portanto, não desconhecia a prática de Ewoṣṭātewos, inclusive não a desaprovando, em um primeiro momento.

A posição do metropolitano, no entanto, muda durante a narrativa. Acredito que isso está alinhado ao uso que a doutrina eustatiana estava tendo na Etiópia Cristã. Segundo Adankpo, a *gadla Ewoṣṭātewos* demonstra uma insubordinação do monge e seus discípulos em relação aos nagaśt. Amda Ṣeyon (1314-1344) casou-se com uma das esposas de seu pai. Isso foi condenado por monges do período – entre eles, Ewoṣṭātewos (ADANKPO, 2017, p. 74); e isso leva a exílios e perseguições a monges, que acabam indo para regiões mais afastadas do poder político salomônida.

Até c. 1270, o centro da Etiópia Cristã estava em Lasta, no norte. Era justamente o norte do território que era melhor controlado pela dinastia zagwe. Quando Yekuno 'Amlāk derrota o último governante zagwe, Yetbarāk, dando início ao poder salomônida, o centro político

migra para as regiões que apoiaram Yekuno: Amhara e Šāwa (DERAT, 2003, p. 64-67). Amhara torna-se o primeiro centro de poder da nova dinastia e é a partir de lá que se iniciam as expansões salomônidas. Marie Derat aponta que Šāwa, por sua vez, era uma região pouco integrada à Etiópia Cristã no século XIV, sendo considerada uma periferia (DERAT, 2003, p. 81). A partir do século XV, no entanto, há uma mudança: a região passa a ter um papel mais importante, estando ao lado de Amhāra como centro político. Isso demonstra que os governantes salomônidas tiveram uma maior preocupação em expandir seu território para áreas meridionais, valorizando estes espaços em detrimento das áreas ao norte.

O cristianismo foi fundamental para esse processo de integração. Para isso, duas redes monásticas ficaram responsáveis de evangelizar estas regiões: Dabra Asbo/Libānos e Dabra Ḥāyq. Marie Derat aponta que estas redes não se limitaram ao sul da Etiópia Cristã, tendo mosteiros ligados a elas no norte, também (DERAT, 2003, p. 113). Além disso, Derat frisa que apenas a rede de Dabra Ḥāyq esteve ligada aos salomônidas desde o início da dinastia. Dabra Asbo/Libānos, por sua vez, tentou manter sua autonomia em relação aos salomônidas após sua fundação, no século XIII (DERAT, 2003, p. 138), sendo gradualmente incorporada. A oposição dos monges da rede também girou em torno do casamento de Yekuno 'Amlāk com a esposa de seu falecido pai (DERAT, 2003, p. 145).

Quando o mosteiro foi fundado pelo monge Tāklā Haymanot, em 1284-1285, a região de Šāwa ainda era pouco controlada pelos salomônidas. A oposição que os monges faziam a Yekuno criou uma desavença entre o mosteiro e os governantes salomônidas que sucederam a ele. Exilados pelos nagašt, os monges pregaram em regiões meridionais, ainda pouco integradas à Etiópia Cristã no início do século XIV. É durante o governo de Amda Šeyon que a Etiópia Cristã tem seu maior crescimento (AYENACHEW, 2020, p. 62). Deresse Ayenachew aponta que a preocupação do primeiro

governante salomônida, Yekuno 'Amlāk, era assegurar o controle sobre os territórios antes controlados pelos zagwe (AYENACHEW, 2020, p. 64). Amda Şeyon, por sua vez, expande os territórios para novas regiões no início do século XIV e reforma a estrutura administrativa do Estado objetivando um controle mais efetivo dos territórios (AYENACHEW, 2020, p. 67). Śāwa passa, portanto, por um processo de integração à Etiópia Cristã durante o século XIV, assim como a rede monástica de Dabra Asbo/Libānos.

Como pudemos perceber, a preocupação dos governantes salomônidas esteve em (1) assegurar o controle dos territórios centrais do governo (Amhāra e Śāwa) e (2) expandir e controlar territórios ao sul do centro político. As redes monásticas foram fundamentais para este processo: através dos mosteiros e do processo de evangelização, elas eram um dos braços salomônidas nos territórios recém-conquistados – ou mesmo nos que já haviam sido conquistados há mais tempo. O cristianismo, portanto, atuava como o que Jean Amselle denomina 'traço cultural'. Segundo o autor, se faz necessário '[...] conhecer a repartição no espaço de instituições tão diversas quanto as técnicas, os estilos arquitetônicos [...], os cultos religiosos [...]' (AMSELLE, 2017, p. 49). Ou seja, mais do que basearmos em uma ideia de fronteira como algo politicamente demarcado, é importante que se considere as 'áreas culturais' ou 'áreas de poder' para delimitar a Etiópia Cristã.

Propor um mapa da Etiópia Cristã não é a proposta deste trabalho. O objetivo é identificar a mudança na ortodoxia da Igreja Etíope, que passou a permitir tanto a observância do sábado quanto do domingo, como parte de um projeto de constituição identitária do que significava fazer parte do Estado governado pelos salomônidas.

Deresse Ayenachew aponta que

Enquanto os reis cristãos do século XV e início do século XVI mudaram o centro de gravidade político do reino para o sul,

em Šāwa, e devotaram muita atenção à consolidação de seu domínio nas províncias do sul circunvizinhas, isso não significa de forma alguma que eles negligenciaram as províncias do norte (AYENACHEW, 2020, p. 80, tradução nossa).

Isso não quer dizer que eles tenham conseguido dominá-las da mesma forma que no sul. Ayenachew também aponta que regiões do norte permaneceram, até o governo de Zār'a Ya'əqob, controladas pelo Tegrāy.

Segundo Ayenachew, Zār'a, para garantir o controle salomônida nestes espaços, propõe reformas administrativas, provavelmente feitas entre 1436 e 1439. Ele nomeia, por exemplo, um baḥər nāgās para governar a província de Tegrāy. O novo cargo não era hereditário e permitia que seus ocupantes alcançassem grandes posições dentro da administração salomônida (AYENACHEW, 2020, p. 81).

O autor, portanto, analisa a integração das regiões setentrionais à Etiópia Cristã através de um enfoque nas questões administrativas. Minha análise se debruça sobre outro fator que contribuiu para esta integração: o cristianismo. Como vimos, Amhāra e Šāwa eram as regiões centrais da administração salomônida. Para a dinastia anterior, o centro político estava no norte. Não devemos pensar, no entanto, que este processo se findou logo após 1270. Olivia Adankpo apresenta um interessante exemplo para entendermos como o norte da Etiópia Cristã, no século XIV, ainda buscava sua independência frente ao domínio salomônida; e o papel que o movimento eustatiano, ligado à observância do duplo sabbath, servia enquanto um componente identitário e marcador de fronteira étnica entre os salomônida e estes 'Outros'. Na década de 1320, ou seja, cerca de 50 anos após a ascensão salomônida ao poder, uma série de rebeliões contra o poder central acontece no Tegrāy. Adankpo aponta que, em particular, as tentativas comandadas por Yā'ebika Egzi' ameaçaram o controle salomônida (ADANKPO, 2017, p. 80). Yā'ebika era

um importante personagem do período, tendo vastas terras na parte oriental do Tegrāy, possuindo os títulos políticos de makʷannēn (governador) e šeyyum (chefe) de Dabra Māʿšo, Zarēdā e Entertā (ADANKPO, 2017, p. 81).

Era comum que os governantes etíopes nomeassem autoridades, que prestavam lealdade e obediência, para as diferentes regiões do Estado. Este, no entanto, não foi o caso de Yāʿebika Egziʼ. Adankpo menciona um trecho do tetraevangelho de Dabra Hāyq Estifānos que versa sobre um conflito entre Yāʿebika e Amda Šeyon:

A nota indica que Amda Šeyon derrotou o governador mak w annēn de Entertā, todos os seus soldados e toda a sua família, e liderou sua expedição à igreja de Aksum. De acordo com outro documento de Dabra Libānos de Šemazānā, Yāʿebika Egziʼ foi removido de sua posição de mak w annen em 1322, ele foi substituído pela Rainha Balen Saba (ADANKPO, 2017, p. 82, tradução nossa).⁴

A autora complementa a análise utilizando o *Kebra Nagast* (*Gloria dos Reis*). A historiografia, por muito tempo, compreendeu esta obra como uma exaltação da dinastia salomônida (DERAT, 2003: 60-61; TAMRAT, 1968: 121-122; ROSSINI, 1928: 319), porém Adankpo, a partir da análise de Muriel Debié, aponta que a tradução e adaptação do texto etíope foi feita com o apoio de Yāʿebika Egziʼ (ADANKPO, 2017 p. 82). A obra

[...] glorifica a cidade de Aksum e a torna o centro religioso e político da Etiópia cristã. É possível que a tradução deste livro tenha ajudado a lembrar e garantir a supremacia de Aksum e, portanto, de Tegrāy em um contexto de mudança

4 No original: 'La note indique qu'Amda Šeyon a vaincu le makʷannēn gouverneur de l'Entertā, tous ses soldats et toute sa famille, et qu'il a mené son expédition jusqu'à l'église d'Aksum. D'après un autre document de Dabra Libānos du Šemazānā, Yāʿebika Egziʼ est destitué de sa charge de makʷannen en 1322, il est remplacé par la reine Balen Saba'.

da centralidade política para o sul (ADANKPO, 2017, p. 83, tradução nossa).⁵

Foi também neste período que Ewoṣṭāteḡos e seus discípulos estavam bem estabelecidos na região. O estabelecimento de uma doutrina religiosa que diferia da ortodoxia da Igreja Etíope, ligada à dinastia salomônida, pode ser visto como um marcador de diferença étnica e uma tentativa de estabelecer uma fronteira entre os territórios almeçados por Yā'ebika Egzi' e os salomônidas.

Os monges eustatianos enfrentaram Amda Ṣeyon. A motivação não era a observância do duplo sabbath, em um primeiro momento, mas o casamento de Amda com a esposa de seu pai. Essa divergência levou ao exílio de Ewoṣṭāteḡos: a narrativa de sua vida menciona um encontro entre ele e o Patriarca de Alexandria, Benjamin II, em 1329 (ADANKPO, 2017, p. 90). Essa questão, como disse anteriormente, não teve relação apenas com os eustatianos: monges de outras redes monásticas também se opuseram ao casamento. Por que Ewoṣṭāteḡos e, posteriormente, seu movimento foram perseguidos?

Acredito que isto se explique pela ligação do movimento a um grupo dissidente da dinastia salomônida. Os eustatianos conseguiram uma rápida expansão em áreas setentrionais da Etiópia Cristã que queriam buscar uma emancipação política. A observância do duplo sabbath, questão central para a condenação do movimento pela Igreja Etíope, não se originou com Ewoṣṭāteḡos: como vimos anteriormente, a prática data de períodos muito anteriores, próximos à própria chegada do cristianismo ao Chifre da África. Por não ser condenada, ela era praticada por, pelo menos, uma parcela dos primeiros cristãos da Etiópia. E, como vimos, as primeiras regiões cristianizadas foram as regiões setentrionais, como o Tegrāy.

5 No original: '[...] exalte la cité d'Aksum et fait de ce lieu le centre religieux et politique de l'Éthiopie chrétienne. Il est possible que la traduction de ce livre ait contribué à rappeler et à garantir la suprématie d'Aksum et donc du Tegrāy dans un contexte de déplacement de la centralité politique vers le sud'.

Pode-se dizer que há, portanto, uma união entre uma 'nobreza' rebelde e um movimento monástico heterodoxo em um período crítico para o governo salomônida no norte etíope (ADANKPO, 2017, p. 83). A união dos dispositivos legitimadores dos agentes políticos do norte com um cristianismo divergente e ligado a uma doutrina antiga agiram como instrumentos identitários de um grupo 'periférico' que queria tornar-se independente do 'centro'.

Temos aqui contemplados uma fronteira espacial e, especialmente importante para uma análise barthiana, uma fronteira social. Segundo o autor,

uma dicotomização de outros como estranhos, como membros de outro grupo étnico, implica um reconhecimento de limitações em entendimentos compartilhados, diferenças nos critérios de julgamento de valor e desempenho, e uma restrição de interação a setores de suposto entendimento comum e interesse mútuo (BARTH, 1969, p. 15, tradução nossa).⁶

Temos, então, este projeto político dissidente no norte da Etiópia Cristã no início do século XIV. Contando com fronteiras territoriais sociais, pode-se considerá-lo um projeto cujo objetivo era constituir um grupo étnico. No entanto, tendo o privilégio do distanciamento temporal, vê-se que no século XV o movimento eustatiano passa a estar em acordo com a ortodoxia etíope e os movimentos dissidentes do norte estão apaziguados. O que aconteceu?

Como dito anteriormente, Zār'a Ya'əqob (1434-1468) foi responsável por expandir não necessariamente os territórios salomônidas, mas o controle, de fato, dos territórios conquistados. Isto incluiu as regiões do norte, como o Tegrāy. Sua preocupação, portanto, era estender sua autoridade. Uma série de questões estão ligadas a essas

6 No original: 'a dichotomization of others as strangers, as members of another ethnic group, implies a recognition of limitations on shared understandings, differences in criteria for judgement of value and performance, and a restriction of interaction to sectors of assumed common understanding and mutual interest.'

mudanças administrativas, como um aumento na presença de regimentos militares (Čäwa) pela Etiópia Cristã, uma mudança na escolha dos nomeados para o governo das regiões (e, também, uma mudança no próprio título que eles carregavam) etc. (AYENACHEW, 2020). Além disso, a religiosidade também teve um papel nesta reforma.

O governo de Zār'a Ya'əqob e o próprio governante são os mais referidos nas fontes disponíveis relacionadas à história da Etiópia Cristã. Filho de Dāwit (1382-1413), nascido em 1399, Zār'a teria vivido em Dabra Nagašt, ou 'Montanha dos Reis', até perto de sua nomeação como governante (TAMRAT, 1968: 434). Segundo Ayenachew, Dabra Nagašt era uma montanha em que os irmãos e filhos dos governantes eram mantidos. Lá, eles se preparavam para a possibilidade de assumir o cargo, mas eram proibidos de sair – exceto se chamados para assumir cargos. Este sistema evitava rebeliões e golpes e garantia que os sucessores do governo estivessem aptos a assumi-lo com as devidas qualidades exigidas (AYENACHEW, 2020, p. 57).

Segundo Tadesse Tamrat, há tradições etíopes que contam uma história diferente, na qual Zār'a teria sido instruído por um monge da região de Tegrāy em Axum, não tendo permanecido em Dabra Nagašt durante sua infância, pois sua mãe, Eqzi'-Kibra, o teria disfarçado quando criança. Seu disfarce só teria sido revelado após a morte de todos os sucessores ao trono por conta de conflitos sucessórios (TAMRAT, 1968, p. 432-435). Como o próprio autor aponta, é pouco provável que isto tenha ocorrido, mas um elemento presente na narrativa pode ser destacado: a religião.

Há demonstrações de que Zār'a tinha uma especial atenção à religião como uma forma de unificar a Etiópia Cristã. Em uma crônica sobre sua vida, traduzida a partir de três manuscritos por Jules Perruchon (o *manuscrit oriental n° 821*, do British Museum; o *ms.143*, da Biblioteca Nacional Francesa; e o manuscrito n° 118 da coleção particular de M. Antoine d'Abbadie) e publicada em 1893, se faz menção ao momento da coroação de Zar'a:

**ወአመ ፡ ወረደ ፡ ምድረ ፡ አክሱም ፡ ንጉሥነ ፡ ዘርአ ፡ ያዕቆብ ።
 ለፊጽሞ ፡ ከሉ¹ ፡ ሕግ ፡ ወሥርዓት ፡ በከመ ፡ ይገብሩ ፡ አበዊሁ ፡
 ነገሥታት ፡ ዘውክቱ ፡ ቍርሐት ። ወሶበ ፡ በጽሐ² ፡ ውስተ ፡ አድ**

Figura 1: Trecho traduzido
 Fonte: Perruchon (1893, p. 49).

Eis a transcrição e a respectiva tradução: ወአመ:ወረደ:ምድረ:አክሱም: ነገሥነ:ዘርአ:ያዕቆብ: ለፊጽሞ:ከሉ¹:ሕግ:ወሥርዓት:በከመ:ይገብሩ:አበዊሁ:ነገሥታት:ዘ ውክቱ:ቍርሐት:: (PERRUCHON, 1893, p. 49). Tradução: 'E quando veio à terra Aksum para tornar-se governante Zar'a Ya 'aqob. Para completar toda lei e ordens de acordo com o que faziam seus antepassados reais para ele [ser] coroado.'

Axum pode ser considerada, segundo Deresse Ayenachew, como a capital espiritual e histórica da Etiópia Cristã (AYENACHEW, 2020, p. 81). Lá, por exemplo, estão inscrições que embasam a tese da conversão de Ezana, um governante de Aksum, ao cristianismo (TAMRAT, 1968, p. 40-44). A cidade fica, justamente, na região de Tegrāy. Pode-se apontar, a partir deste episódio, duas questões. A primeira é que Zār'a Ya 'aqob escolheu, para sua coroação em 1436, um local importante para o cristianismo. Logo, nota-se uma preocupação do governante em estabelecer uma vinculação direta entre ele e a Igreja Etíope. A segunda questão é que Zār'a Ya 'aqob escolheu um local em disputa para sua coroação, buscando, com isso, legitimar seu poder em uma região que poderia se separar de seu Estado.

Os pouco mais de cem anos que separam o exílio de Ewostātewos da coroação de Zār'a foram ineficazes em extinguir o movimento eustatiano. O monge não retornou do exílio, mas seus filhos espirituais o fizeram e propagaram seus ensinamentos por onde estiveram. Neste ínterim, os monges espalharam-se principalmente no norte etíope. Adankpo aponta as fundações de Dabra Śarābi, Māy Qwerqwer, Bur, Dabra Barbāre e Sarā'e, na primeira metade do século

xiv; e as fundações de Dabra Māryām, Dabra Demāḥ e Dabra Bizan na segunda metade do século xiv – todos no norte etíope (ADANKPO, 2017, p. 129-140).

Ao mesmo tempo que ocorria a expansão do movimento eustatiano, os salomônidas qualificavam seu domínio setentrional. Para tanto, Ayenachew aponta que houve um aumento do uso de regimentos militares móveis, não só no norte, mas em todo o território salomônida (AYENACHEW, 2020, p. 77). Inicialmente chamados de ṣewa, termo que pode ser traduzido por 'cativo', esses regimentos têm seu nome alterado, durante o governo de Zār'a Ya'əqob, para ṣäwa. A mudança não foi apenas terminológica: inicialmente compostos por homens obrigados a fazerem parte dele e utilizados contra ocasionais rebeliões, esses regimentos passaram a ser permanentes, representando os governantes em diferentes regiões da Etiópia Cristã – inclusive no norte.

Vê-se, portanto, uma presença física dos salomônidas no norte. Este foi um dos recursos do projeto de identidade unificada dos salomônidas. Mas, como já apontado anteriormente, a constituição de uma identidade é feita por diferentes elementos que se inserem dentro de uma fronteira identitária. Para o caso aqui tratado, a religião também operou como um desses marcadores de fronteira e pode-se considerar Zār'a Ya'əqob como o governante ideal para a unificação do cristianismo etíope.

O crescimento do movimento eustatiano não passou despercebido pelos governantes e pelo clero etíope. Como dito anteriormente, não havia, na prática, uma condenação à observância do duplo sabbath pela Igreja Etíope. Essa condenação foi fruto das divergências entre as autoridades salomônidas e as redes monásticas ligadas a eles e aos grupos dissidentes do norte, os quais estabeleceram uma ligação com o movimento eustatiano por conta do exílio de Ewoṣṭätewos devido à condenação do casamento de Amda

Şeyon com a ex-esposa de seu pai. O duplo sabbath, portanto, serviu como um elemento legitimador da condenação do movimento como heterodoxo e, por isso, digno de perseguição.

Ao longo do século XIV e XV, no entanto, teólogos etíopes escreveram textos que se posicionam a respeito da prática. O escriba Yostinos, em 1408/1409, escreveu o Octateuco de Dabra Māryām, colofão que trata de diferentes assuntos, como a fundação do monastério, a vida do abade Tawalda Madḥen e, especialmente importante aqui, a observância do duplo sabbath. Segundo Adankpo, Yostinos '[...] enfatiza a importância de honrar o sábado como Abraão e seus descendentes fizeram por toda a eternidade e não o negar' (ADANKPO, 2017, p. 381). Sobre Ewoštātewos, o monge '[...] faz uma analogia entre o monge e o profeta Jeremias, os quais conheceram a solidão e a incompreensão dos homens da Palavra' (ADANKPO, 2017, p. 383).

Outro importante teórico da questão foi Giyorgis de Saglā. Em 1424, ele publica o *Maşḥafa Mestir*, o *Livro do Mistério*, um texto teológico que contém, segundo Adankpo, uma forte defesa da observância do primeiro sabbath (ADANKPO, 2017, p. 481). Este livro versa, em 30 capítulos, sobre heresias dentro da cristandade: uma em cada capítulo. No livro, 'A estrita observância do sábado, em vez de ser incluída no inventário de heresias, é elevada à categoria de doutrina ortodoxa.' (ADANKPO, 2017, p. 488). O autor, na obra, expõe uma visão de equidade entre o sábado e o domingo baseada em textos etíopes e textos bíblicos.

Formado em Dabra Ḥāyq e adepto das ideias eustatianas, o monge atesta que a observância do duplo sabbath estava se difundindo na Etiópia Cristã no século XV. Giyorgis era um importante teólogo etíope. Seu conhecimento, inclusive, foi valorizado pela dinastia salomônida: o monge era personagem ativa na 'corte' etíope, sendo o conselheiro espiritual de Dāwit (1382-1413) e seus filhos – entre eles, Zār'a Ya'əqob (DERAT, 2003, p. 177). Marie Derat aponta que o

monge foi o preceptor de quatro filhos de Dāwit que governaram a Etiópia Cristã: Tēwodros (1413-1414), Yeṣḥāq (1414-1430), Hezb Nāñ (1430-1433) e Zār'a (1434-1468). É provável que as ideias do monge a respeito da observância do duplo sabbath tenham influenciado como esses governantes encaravam a prática. É pouco conhecido o governo dos três primeiros; no entanto, o governo de Zār'a Ya'əqob, como dito anteriormente, é muito bem documentado.

Ensinado por Giyorgis, Zār'a Ya'əqob aprendeu que a observância do duplo sabbath tinha fundamentação teológica. Não havia motivos religiosos para condená-la, no seu entendimento. Com a prática difundida no norte, e dando mostras de difusão por outras regiões, o governante decide incorporá-la à ortodoxia etíope. Essa decisão também dependeu de uma mudança na liderança da Igreja Etíope. Em 1438, chegam à Etiópia dois novos metropolitanos egípcios: Mikā'el e Gabr'el (ADANKPO, 2017, p. 510). A historiografia aponta que a oposição ao duplo sabbath foi muito motivada pela chegada do metropolitano Bartalomēwos (1398-1438) em 1398 (TAMRAT, 1968, p. 417; DERAT, 2003, p. 155; ADANKPO, 2017, p. 211-212). A forte oposição está relacionada ao temor de que um movimento dissidente poder acarretar uma divisão da Igreja Etíope.

O monge tentou reprimir o movimento eustatiano, mas fracassou. Após a morte de Bartalomēwos, chegam, enviados pelo Patriarca de Alexandria, os dois novos metropolitanos. Ao chegarem, os metropolitanos são obrigados a se sujeitar à ingerência de Zār'a nas questões religiosas (ADANKPO, 2017, p. 524). O episódio que culmina com a integração da observância duplo sabbath à ortodoxia etíope é o Concílio de Dabra Meṭmāq, ocorrido em c.1449/1450. Segundo Adankpo, através do concílio,

Zar'a Yā'eqob definitivamente atua na propagação do sábado em seu reino. Ele não está na origem de sua difusão, ele a acelera. Ao unificar uma prática, que era seguida de maneira dispersa e caótica no reino, ele busca seu propósito teocrático ao

decidir sobre a ortodoxia. A montagem também é reveladora do pragmatismo do soberano. Diante do ressurgimento dos movimentos dissidentes, o acordo com os eustatianos permitiu reduzir seu número. [...] Ele enquadra a sociedade cristã ao tornar o sábado um instrumento de controle social, político e religioso (ADANKPO, 2017, p. 529, tradução nossa).

A mudança ocorrida no concílio, portanto, foi o ponto culminante de um processo que durou cerca de 200 anos para ocorrer. Esse desfecho contribuiu para que a Etiópia Cristã mantivesse seus territórios e uma identidade minimamente unificada.

Considerações finais

Neste trabalho, pudemos ver como Ewoṣṫāteḡos e seus filhos espirituais iniciaram um movimento que divergia da ortodoxia etíope no norte da Etiópia Cristã. Estes territórios setentrionais eram regiões onde estavam grupos dissidentes da dinastia salomônida, o que contribuiu para que o movimento conseguisse expandir suas áreas de influência.

Entre os séculos XIV e XV, os salomônidas conseguiram impor seu domínio político nestas regiões através de reformas administrativas e da instalação de regimentos militares. Apesar disso, esse domínio político não compreendeu, também, um domínio religioso, e essas áreas continuaram a ser importantes para a teologia eustatiana. Ao mesmo tempo, as ideias eustatianas ganharam adeptos de diferentes regiões e redes monásticas etíopes – entre eles, alguns nomes importantes para a 'corte' etíope. Giyorgis de Saḡlā foi um destes personagens. De grande importância na corte, o monge foi preceptor dos filhos de Dāwit, entre eles Zar'a Yā'eqob. Assumindo o governo da dinastia em 1434, o governante centralizou o poder político e religioso em sua figura. Com a morte do metropolitano Bartalomēḡos, grande opositor da observância do duplo sabbath, Zar'a pôde dar um fim a esta questão: submetendo os novos metropolitanos a seu comando, o

governante, presidindo o Concílio de Dabra Metmāq (1449/1450), contribuiu fortemente para a mudança na ortodoxia da Igreja Etíope, que passou a permitir a observância do duplo sabbath.

Com isso, não pretendo concluir que não houvesse diferentes identidades étnicas dentro da Etiópia Cristã. Segundo Richard Pankhurst, 'A Etiópia, um país multiétnico e multilíngue, enfrenta, desde tempos imemoriais, problemas inerentes à sua multiétnicidade' (PANKHURST, 1998, p. 81). Essa multiétnicidade pode ser vista hoje, ainda: conflitos que estão acontecendo enquanto este trabalho é escrito são motivados, também, por questões étnicas.⁷

O que defendo aqui é que a aceitação da observância do duplo sabbath esteve ligada a uma manutenção de uma identidade cristã etíope, veiculada pela dinastia salomônida e cujo objetivo era manter seu poder político. Esta questão teológica poderia ter se transformado em um marcador de fronteira étnica, caso não fosse assimilada pela Igreja Etíope. Primeiro, tentou-se combatê-la. No entanto, vendo a força que ela conquistou, os governantes, especialmente Zār'a Ya'əqob, optaram por integrá-la como um elemento constituinte da identidade etíope. Como aponta Dave Wimberley, a identidade religiosa é uma das identidades do 'eu', e seu grau hierárquico varia conforme o indivíduo e a situação em que ele se encontra (WIMBERLEY, 1989, p. 129-132). A Etiópia Cristã permaneceu um Estado multiétnico e com identidades plurais. Entretanto, a inclusão do duplo sabbath à ortodoxia Etíope, expandindo o que era essa identidade religiosa cristã até então, acabou por unificar a Etiópia Cristã nesta dimensão.

7 Para mais informações, ver: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/10/11/o-acordo-que-encerrou-20-anos-de-guerra-civil-e-rendeu-nobel-da-paz-ao-premie-da-etiofia.ghtml>; <https://veja.abril.com.br/mundo/protestos-causam-morte-de-80-pessoas-na-etiofia-e-militares-sao-acionados/>. Acesso em 16 out. 2022, entre outras notícias a respeito da Etiópia contemporânea.

Referências

ADANKPO, Olivia. *De la prédication hétérodoxe d'Ēwosātēwos à la formation d'un mouvement monastique puissant: genèses du monachisme eustathéen au nord du royaume d'Éthiopie (début du xive - milieu du xve siècle)*. Paris [Tese de Doutorado em História], Sorbonne, 2017.

AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. *In: No Centro da Etnia*. Etnias, tribalismo e Estado na África. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 29-73. [original 1985]

AYENACHEW, Deresse. Territorial Expansion and Administrative Evolution under the 'Solomonic' Dynasty. *In: KELLY, Samantha (ed.). A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*. Leiden/Boston: Brill, 2020.

BARTH, Frederik [ed.] *Ethnic Groups and Boundaries*. The Social Organization of Culture Difference. Boston: Little, Brown and Company, 1969.

BOUANGA, A. *Le Damot dans l'histoire de l'Éthiopie (XIII-XX siècles): Recomposition religieuses, politiques & historiographiques*. 2013. Tese [Doutorado em História]. Sorbonne Université, Paris, 2013.

CATAIA, M. *Fronteiras: territórios em conflitos*. Transcrição da mesa-redonda 'Fronteiras: Territórios em Conflitos' do XIII Encontro Paranaense de Estudantes de Geografia (EPEG), apresentada na noite de 23 de maio de 2008, na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), campus de Marechal Cândido Rondon. Transcrito por Diane Daniela Gemelli, Djoni Roos, Erwin Becker Marques, Gabriel Rodrigues da Silva, Leandro Daneluz Gonçalves e Leandro Neri Bortoluzzi.

DERAT, M.L. *Le domaine de rois éthiopiens (1270-1527): Espace, pouvoir et monachisme*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003.

HOLMSTEDT, Robert D. *Introduction to gə'əz (Classical Ethiopic)*. 2018.

LESLAU, W. *Comparative Dictionary of Ge'ez* (Classical Ethiopic). Wiesbaden: Harrassowitz, 1987.

LESLAU, W. *Concise Dictionary of Ge'ez* (Classical Ethiopic). Wiesbaden: Harrassowitz, 1989.

MCGUCKIN, John Anthony. *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

PANKHURST, Richard. Tedla Hailé, and the Problem of Multi-Ethnicity in Ethiopia. In: *Northeast African Studies*, East Lansing, v. 5, n. 3, 1998, p. 91-96. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/41932042>. Acesso em 01 out. 2019.

PERRUCHON, Jules (trad). *Les Chroniques de Zar'a Ya'eqob et Ba'eda Mâryâm, Roys d'Éthiopie de 1434 a 1478* (texte éthiopien et traduction). Paris: Émile Bouillon, 1893, 208p.

POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da Etnicidade*. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RORDORF, W. *Sabbat un Sonntag in der Alten Kirche*. Suíça: Theologischer Verlag Zürich, 1972.

ROSSINI, C. *Storia d'Etiopia*. Milão: Officina d'Arte Grafica A. Lucini & C., 1928.

SCHAFF, P. *The Seven Ecumenical Councils*. Disponível em <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf214#summary>. Acesso em 20 set. 2020.

TAMRAT, T. *Church and State in Ethiopia*. 1968. Tese [Doutorado em História]. University of London, Londres, fev. 1968.

WIMBERLEY, Dale W. Religion and Role-Identity: A Structural Symbolic Interactionist Conceptualization of Religiosity. In: *The Sociological Quarterly*, v. 30, n. 1, p.125-142, 1989.

PARTE III

Ainda mais além do Ocidente cristão

Uma introdução ao sufismo

Alinde Gadelha Kühner

Este capítulo objetiva apresentar uma introdução ao sufismo, um conjunto de vias místicas do Islã. Uso aqui o termo ‘conjunto’ pela ampla variedade de caminhos sufis que podem ser estudados, tanto historicamente quanto na atualidade. Mesmo diante de tal diversidade, pode-se dissertar sobre alguns preceitos comuns, um dos objetivos deste capítulo. O outro propósito é discorrer brevemente sobre o sufismo no período medieval.¹

Conceituar ‘via mística’ não é tarefa fácil, já que, ao longo dos séculos, foram muitas definições usadas – e, contemporaneamente, são também diversas acepções. Sendo esotérico, é uma forma hermética de se relacionar com o Divino. Para uma compreensão

1 Apesar do problema de se atribuir uma Idade Média ao Islã, por ser um marco cronológico eurocêntrico, são usados aqui termos relativos a esta periodização, por ser de amplo entendimento. Em termos de datas, será usado o calendário gregoriano, marcado como Era Comum (E.C.). As localidades dos sufis mencionados ao longo do artigo dizem respeito às fronteiras contemporâneas.

básica do sufismo, entende-se essa via como a busca de experienciar a realidade divina – *haqiqa* (CHAGAS, 2011, p. 79). A palavra árabe que designa ‘sufismo’ é *Tasawwuf*, literalmente ‘tornar-se sufi’. A palavra ‘sufi’, usada para designar os adeptos do sufismo, apresenta duas origens filológicas consagradas: a primeira é derivada do árabe *suf* (lã). A alusão dá-se aos primeiros sufis, ascetas, que usariam lã como vestimenta – interpretação mais usual entre os estudiosos ocidentais. Paulo G. Hilu da Rocha Pinto, antropólogo da UFF que por diversas vezes fez estudo de campo na Síria, apresenta outra possibilidade, em diálogo com os *shaykhs* de seu trabalho de campo: o termo seria ligado à palavra *safa*’ (purificação), o que enfatiza a ascese moral (PINTO, 2010, p. 101-2).

Apesar do caráter individual desta busca, a trajetória é percorrida em meio a um coletivo: a recomendação básica de seguir um mestre é explícita, e o reconhecimento de que se alcançou o objetivo é comunitário. Nos primeiros séculos da mística, não existiam ainda de forma organizada as confrarias, mas as relações entre mestres e discípulos estavam já se estabelecendo, como demonstram as primeiras histórias sobre sufis, transmitidas oralmente por séculos.

Além da busca pela experiência direta com o Divino, outro fator em comum entre as proposições é o caráter muçulmano do sufismo. Como tantos outros assuntos relacionados ao Islã, o esoterismo foi e se mantém alvo de orientalismo.² Desde o século XVIII E.C., muitos foram os estudos ocidentais que buscaram compreender a mística muçulmana, frequentemente alienando a origem e

2 ‘Orientalismo’ é um conceito problematizado, mas ainda importante para se pensar as relações do conhecimento do Ocidente sobre o Oriente. Edward Said, ao formulá-lo em 1978, buscava compreender como se formou a construção discursiva do que seja o ‘Oriente’ pelo Ocidente, e como e quando se deu essa construção. Tratou em seu livro (SAID, 2007) sobre as disciplinas de conhecimento acerca do Oriente, formuladas durante o neocolonialismo e mantidas até hoje. O propósito desses estudos é tornar o Oriente inteligível de forma a se exercer poder (cultural, político, econômico) de um sobre o outro.

a prática sufis, como se não pertencessem à religião (ERNST, 2011, pos. 345). Geograficamente, o sufismo é abrangente (sendo encontrado mesmo em países em que o Islã é minoria – como o Brasil, EUA e Canadá). Diante de tal alcance geográfico da mística, foram muitos os contatos com ocidentais durante o período imperialista. Diversas também foram as reações: se positivas, atribuindo às religiões do entorno a origem e as práticas sufis (como hinduísmo e cristianismo). Se negativas, seriam hereges (seguindo detratores muçulmanos – o sufismo não é universalmente aceito).

Esta desconexão entre a mística e a religião se dá porque muitos desses estudiosos negligenciam a relação entre os dois: o caminho sufi inicia-se pela observação das determinações religiosas gerais. Esta via, se tem como finalidade a experiência direta com o Divino, apresenta como primeiro passo a observância da religião. Para se chegar a ser um sufi, são necessárias algumas etapas, e a primeira é ser um bom muçulmano. A disciplina é fundamental para os aspirantes, assim como o estabelecimento de um vínculo entre discípulo e mestre, ligados a uma *tariqa*.

O processo da via mística não pode ser descrito como único, devido à grande variedade de práticas e concepções. Adotaremos nesta introdução a divisão tripartite de Anemarie Schimmel em 1975 (SCHIMMEL, 2011, p. 99), por ser uma descrição que contempla a diversidade de propostas. Como primeiro estágio, a observância da *shari'a*. Para se chegar a Deus, é necessário seguir as leis inspiradas no Corão e na Sunna. O caminho esotérico passa necessariamente pelo exotérico. Como se verá adiante, o estabelecimento das primeiras confrarias deu-se no século X E.C., e já nos primeiros escritos acerca da disciplina o seguimento da *shari'a* é destacado.

O segundo estágio é a *tariqa*, o caminho místico *per si*. Quando o sufismo passou a se institucionalizar e se organizar hierarquicamente, acrescentou-se outro sentido à palavra: confraria. Desde o

século XII E.C., as confrarias são grandemente responsáveis pela condução do iniciante no seu percurso. A relação entre mestre e discípulo é fundamental no sufismo, e as práticas realizadas em cada *tariqa* variam entre uma e outra. Uso cerimonial de música, por exemplo, é fundamental em algumas, enquanto é condenada em outras. Rituais extáticos também não são unanimidade; algumas confrarias sérias os praticam enquanto outras os condenam (CHAGAS, 2011, p. 93).

Alguns são ‘sóbrios’, outros ‘extáticos’, mas nem sempre a separação dessas vias é estanque. Em algumas confrarias, ‘sóbrias’, não se usa música, dança ou outros elementos rituais para se realizar o *dhikr* (invocação mística dos nomes e da presença de Deus). Outras, contudo, usam da musicalidade – esse foi o caso de um dos sufis mais famosos, o persa Rumi, conhecido pela sua poesia e pelo uso da música (*sama*) e dança, sendo a confraria Mevlevi (a famosa confraria dos dervixes rodopiantes) fundada por seus discípulos.

O terceiro estágio é chegar à *haqiqa* (Verdade). Neste estágio, como nos outros, existem variações no tempo e no espaço para definir como seria chegar ao último estágio da via. É o estágio mais próximo ao Divino que um humano pode chegar em vida. No sufismo medieval, foi comum a ideia de *fana* (dissolução do ser) no Divino. Mas a descrição de como seria essa dissolução não era unanimidade na época (KARAMUSTAFA, 2007, p. 33) e, atualmente nas confrarias sérias, é concebida como hipótese escolástica, mas não possibilidade experiencial (PINTO, 2010, p. 103).

Ao final do percurso, o sufi pode adquirir *baraka* (graça divina/ poder espiritual), passando a ser capaz de atuar como protetor e como intercessor dos homens junto a Deus. A *baraka* de um mestre é sentida pelos seus alunos (CHAGAS, 2011), e alguns indivíduos chegam a ser considerados santos, amigos de Deus (*wali*, pl. *awliya*). No norte da África, no subcontinente indiano e no Oriente Médio

são diversos os túmulos desses santos, atraindo peregrinos de todo o mundo – como o túmulo do poeta e sufi Jalal al-Din Rumi, na atual Turquia.

Ibn ‘Arabi al-Mursi, nascido em 1165 E.C. na Múrcia (atual Espanha) muçulmana e falecido em 1240 E.C, foi um dos sufis a sistematizar e reelaborar esse percurso da dissolução do ser na essência divina. Seus textos são de tal importância que ele segue sendo citado pelos sufis – é clamado como *Muhiy al-Din* (Revivificador da Religião) e *Shaykh ak-Akbar* (O Maior dos *Shaykhs*). Escreveu vasta obra, sendo parte dela dedicada à teoria da santidade – como se alcança a mesma –, assim como escreveu obras sobre santos (hagiografias). Nos *Trechos da Sabedoria (Fusus al-Hikam)*, relacionou a sabedoria

à passagem da consciência mística entre o ser e a essência uma de Deus para a vivência dessa unidade. Essa passagem se daria por meio de estados místicos que revelam realidades existenciais ocultas por trás do véu da percepção, como se pode ver nos poemas reunidos no *Tradutor dos Desejos (Tarjuman al-‘Ashwak)* e no tratado iniciático das *Iluminações de Meca (Futuh al-Makkiyya)* (PINTO, 2010, p. 103).

A tradição derivada do pensamento de Ibn ‘Arabi é responsável por apresentar uma progressão do saber esotérico através do desvelar de níveis sucessivos de conexão com a realidade divina. Esses níveis (ou estados) refletem a transformação do *nafs* (self/ego) através da disciplina inserida numa *tariqa*. A concepção muçulmana do ser o divide em três esferas: o corpo (*jism*), o self/ego (*nafs*) e a alma (*ruh*). A via sufi é realizada a fim de disciplinar o *nafs*, para que este se volte para o Divino e não para aspirações materiais (PINTO, 2010, p. 104). Sinaliza-se aqui os primórdios do sufismo: ascetismo nos primeiros tempos do Islã. O caminho requer reconhecimento coletivo, mas o objetivo final relaciona-se com o retorno passageiro

do *nafs* à essência divina. Retorno porque a humanidade separou-se pelo pecado; passageiro porque aquele que consegue atingir o objetivo deve voltar ao cotidiano a fim de guiar outros.

A aceitação e rejeição do sufismo foi muito variável no tempo e no espaço. A via mística é majoritariamente praticada entre os sunitas, embora existam também confrarias xiitas. Mesmo entre os sunitas a adoção muitas vezes foi e é vista com desconfiança, porque as práticas e crenças sufis muitas vezes parecem desafiar a *shari'a*, ou mesmo o Corão e a Sunna. O culto aos santos, por exemplo, não é unânime. Se a possibilidade de chegar ao *fana'* pode ser polêmica entre os sufis, pode ser mais ainda entre aqueles que não fazem parte da mística. Um dos grandes problemas do sufismo ao longo dos séculos foi a tensão entre a necessidade de se cumprir a *shari'a* por um lado e certas tendências antinomianas³ (PINTO, 2010, p. 111) presentes em grande parte das crenças e práticas sufis por outro. Não à toa, desde os primeiros escritos medievais, a recomendação para que se mantivessem as tradições em segredo se fez presente.

O estabelecimento de diferentes disciplinas se deu nos primeiros séculos do sufismo, especialmente após o martírio de Mansur al-Hallaj (858-922 E.C.). Esta morte se deu porque, em meio às suas experiências extáticas, al-Hallaj chegou a dizer 'Eu sou a verdade', em público, em Bagdá. Para evitar mais falas inapropriadas em público e consequentes martírios, o estabelecimento de disciplinas rígidas, realizadas em confrarias, se deu de forma cada vez mais acelerada (PINTO, 2010, p. 108).

Voltemos alguns séculos antes da declaração polêmica de al-Hallaj. Estudar os primeiros tempos do sufismo apresenta dificuldades, pois as primeiras sistematizações de histórias e pensamento foram

3 Antinomianismo significa supremacia da fé e da graça divina, pregando a indiferença para com a lei.

escritas séculos depois. Os primeiros a usarem o termo ‘sufi’ para se autodesignarem foram ascetas do século VIII E.C. No primeiro século do período Abássida, existiram alguns movimentos ascéticos, e os ‘sufis’ se distinguiam externamente por vestirem lã. Nesta mesma época, deu-se o que Ahmet T. Karamustafa definiu como ‘inward turn’ (virada para o interior): a preocupação cada vez maior desses renunciantes com as mudanças interiores a serem buscadas. Já não bastava renunciar a bens materiais para se aproximar a Deus, os aspectos do interior de si deveriam também receber atenção. Ao mesmo tempo em que se deu esse enfoque para o interior, começou a se desenvolver também a ideia do protegido/amigo de Deus (*wali*) (KARAMUSTAFA, 2007, p. 2).

Como exemplo da dificuldade de se compreender plenamente como foram os primórdios do sufismo, tem-se o pouco que sabemos de uma das primeiras mulheres renunciantes a serem amplamente biografadas, Rabi’a ‘Adawiyya (c. 715 – 801 C.E.). Ela não escreveu nada, e a primeira hagiografia sobre ela foi escrita décadas depois de sua morte. Sabemos, então, quais foram as tradições sobre ela. Teria sido escravizada, mas libertada, porque seu antigo ‘mestre’ teria reconhecido suas qualidades como santa. Teria renunciado a qualquer amor que não o amor a Deus, rejeitando diversos pedidos de casamento. Não teria medo do inferno e não buscaria o céu: o amor a Deus seria a sua única busca e sua conduta seria direcionada por esse amor. Teria sido poeta, mas as poesias a ela atribuídas foram transmitidas oralmente – portanto, não se pode saber se elaborou essas poesias (HILLENBRAND, 2015, pos. 3742; KARAMUSTAFA, 2007, p. 4). Rubi’a é a mais famosa das mulheres sufis dos primeiros tempos, mas não a única. O persa Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulami (c. 937 - 1021 E.C.), que se dedicou a escrever sobre os primeiros tempos do sufismo, dedicou um livro às primeiras mulheres: *Dhikr an-niswa al-muta’abbidat* (*Primeiras mulheres sufi*).

Sulami, além de escrever as primeiras grandes coleções de hagiografias, também escreveu prescrições para a prática. Os primeiros textos prescritivos datam do século IX E.C., quando se começou a sentir necessidade de formular por escrito a ligação entre o sufismo, o Corão e o Profeta. A construção histórica de Sulami é a de que os sufis são os herdeiros e seguidores dos profetas (ERNST, 2011, pos. 620). Ele formulou com outros autores, como Sarraj, Kalabadhi e Suhrawardi,⁴ a defesa do *status* não apenas complementar aos trabalhos dos mestres de outras ciências religiosas do Islã (como jurisprudência e dos ditos do Profeta), mas também sua superioridade em relação a elas. Essa hierarquização não se deu apenas como forma de legitimação interna ao grupo, mas também defesa diante de algumas perseguições a sufis por heresia. Parte dessa argumentação consistia em deixar claro como seria o caminho sufi – *shari'a*, em seguida *tariqa*, e por último a *haqiqa*. Dessa forma, os escritos sufis posicionaram a mística como ‘a internalização dos rituais externos de uma vida muçulmana. Sufismo foi uma via de proceder da vida externa ordinária para encontrar a verdade interna de Deus’ (ERNST, 2011, pos. 709).

Ahmet T. Karamustafa classificou a literatura sufi dos séculos X e XI E.C. em dois tipos divergentes: ‘Tradicionalistas’ e ‘Acadêmicos’ (KARAMUSTAFA, 2006, p. 258). Os primeiros, aversos a toda escola de pensamento que destacasse a razão humana, e os ‘Acadêmicos’, alinhados com escolas de jurisprudência e teológicas. Os ‘tradicionalistas’ podem ser representados pelo iraniano Abu Talib al-Makki (m. 996 E.C.), autor do *A sustentação dos corações (Qut al-Qulub)*, livro inspirador de uma das mais famosas obras muçulmanas, *Revivificação das Ciências da Religião (Ihya' 'Ulum al-Din)*, de Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111 E.C.). Outro autor tradicionalista a

4 Abu al-Nasr al-Sarraj (m. 988 E.C – Irã), Abu Bakr Muhammad Kalabadhi (m. 994, Uzbequistão), Abu Hafis 'Umar al-Suhrawardi (m. 1234, Irã).

ser influente posteriormente foi o iraniano ‘Abdalahh al-Ansari (m. 1089 E.C.) – comentador do Corão, erudito na tradição dos Hadiths, incansável polemista. Ansari escreveu em persa (sendo o seu primeiro tratado sufi na língua) e em árabe, com ampla gama de temas: hagiografias, itinerário sufi, guias para seus discípulos, comentários e expansões da obra de Sulami. A obra árabe de Ansari inspirou a obra do andalusino Ibn al-‘Arif’s (m. 1141 C.E.) – demonstrando-se novamente a circulação dessas obras, seus autores alcançando o objetivo de influenciar outros a seguirem o caminho sufi.

Karamustafa considera ‘acadêmicos’ os autores com maior diálogo com as ciências islâmicas exotéricas – Sulami e seu discípulo al-Qushayri (986-1072 E.C.) entre eles. O iraniano escreveu diversas obras, sendo a mais famosa o tratado conhecido como *Risalat al-Qushairiya*, no qual ‘apresenta uma divisão de trabalho na qual a shari’a se ocuparia da ordem social e dos muçulmanos como comunidade e o sufismo se ocuparia da ordem moral e dos muçulmanos como indivíduos’ (PINTO, 2010, p. 114).

Os primeiros autores sufis escreveram quando a mística estava se espalhando pelo mundo muçulmano e as primeiras confrarias estavam surgindo. As primeiras comunidades, no entanto, não duraram mais do que algumas gerações. As relações entre discípulo e mestre passam a ser cada vez mais importantes, mas as primeiras *tariqas* a se institucionalizarem de forma a permitir maior duração foram fundadas no século XII (KARAMUSTAFA, 2006, p. 257-261). Estas congregações passaram então a se organizar a partir de *silsilas* – cadeias de transmissão de conhecimento. A partir dos históricos hagiográficos e dos textos sobre sufismo, as *silsilas* foram se estruturando – com o Profeta Maomé sempre sendo considerado o primeiro destas correntes, e um ‘santo fundador’ como os originários de uma *tariqa* em particular.

No século XII, no Iraque, surgem as duas *tariqas* mais antigas: a Qadiriyya (nomeada a partir de ‘Abd al-Qadir al Jailani – 1077-1166

e.c.) e a Rifa'iyya (a partir de Ahmad al-Rifa'i – 1118-1182 e.c.). Na maioria das *tariqas*, a formação da comunidade se dá a partir da 'organização e sistematização dos rituais e textos doutrinários em uma tradição normativa' (PINTO, 2011, p. 109) – assim se deu com os discípulos de Jailani e de diversas outras confrarias. Enquanto Jailani destacou-se pela sua prática sóbria, al-Rifa'i conseguiu adeptos por rituais extáticos como os que, em transe, perfuravam seu corpo com espadas e lanças de ferro. Também é conhecido por seus milagres de cura. Nestas duas *tariqas*, vê-se a divisão entre 'sóbrios' e 'extáticos'.

São quatro os mestres chamados de 'quatro polos' (*al-aqtab al-arba'*) do sufismo. Além dos já citados iraquianos do século XII e.c., os egípcios Ahmad al-Badawi e Ibrahim al-Dusuqi fecham o quarteto, com as *tariqas* Badawiyya e Dusuqiyya sendo fundadas no século seguinte. Os quatro receberam o *status* de santos (*wali*, pl. *awliya*). Sobre santidade, Paulo Gabriel Hilu da Costa Pinto explica:

A noção de santidade (*wilaiyya*, *walaiyya*) no islã não é limitada ao sufismo, mas foi fortemente influenciada pelas noções sufis sobre a possibilidade de certos indivíduos adquirirem *baraka* (graça divina/poder espiritual) através da experiência mística da realidade divina e, por conseguinte, poderem atuar tanto como protetores quanto como intercessores dos homens junto a Deus (PINTO, 2010, p. 110).

Muitos dos túmulos dos santos sufis são alvo de peregrinação atualmente. Um dos mais famosos localiza-se em Konya, atual Turquia: o do poeta Jalal al-Din Rumi (1207 – 1273 e.c.). Rumi, apesar de ter escrito em persa, é bastante conhecido através das traduções para as línguas ocidentais – com a qualidade das traduções variando muito, de acordo com os especialistas. A *tariqa* Mevlevi, conhecida por ser a dos dervixes rodopiantes, foi fundada por seus discípulos. Rumi usava *sama*⁵ (música) em seus rituais, assim

5 Atualmente, a música sufi é mais conhecida dentro da categoria 'world music', e é mais conhecida pela palavra árabe *qawwali* (recitado).

como dança (*raqs*) acompanhando (música não é comum, dança é ainda mais singular). Na sua poesia, constantemente fazia alusões à música e à dança. Outro tema recorrente é o amor – um complicador para interpretação. É comum na poesia sufi alusões ao amor e ao vinho, com passagens que chegam ao erótico e com menções à embriaguez. Faz-se necessário ressaltar que, se as narrativas das poesias místicas dizem respeito ao amor por uma mulher e mesmo por um jovem, elas são percebidas pelos sufis como metáforas do amor a Deus. O mesmo se dá com o vinho: a embriaguez é uma alusão, não uma ode a beber alcoólicos (ERNST, 2011, pos. 2675). Outro complicador da tradução de Rumi são as constantes mudanças de língua: do persa para o árabe – sendo o uso da última por sua dupla conexão com o Corão e com a poesia árabe clássica.

Pensar o estudo da vida e obra de Rumi é uma boa oportunidade para demonstrar os desafios em se estudar sufismo. Sua obra poética (o épico místico *Masnavi* e seus poemas líricos, *Divan-i Shams-i Tabriz*) já receberam diversas interpretações ao longo dos séculos. As mais recentes, dos últimos duzentos anos, incluem comentários Orientalistas e outros, repletos de islamismo.⁶ No primeiro caso, exagerando a importância de culturas não muçulmanas. No segundo, negando contatos culturais explícitos com o zoroastrismo presentes na obra (YUNIS, 2019, p. 87). Nega-se também a importância da dança e mesmo a presença da palavra *raqs* (YUNIS, 2017, p. 17). Rumi, filho de teólogo e ele mesmo grande conhecedor de teologia, inseriu em seus textos o seu conhecimento. Discute-se a influência do zoroastrismo, do neoplatonismo, da obra de Ibn 'Arabi. Ou, no âmbito de sua poesia lírica, é fácil encontrar na internet interpretações de suas narrativas sobre amor como se fossem experiência pessoal, e não a citada alegoria de amor a Deus. Ao se ler poesia sufi

6 Adotando-se aqui 'islamismo' como forma de se fazer política baseada na religião, o islã.

de forma literal, a embriaguez de vinho é uma constante entre místicos de uma religião que proíbe o consumo de bebidas alcóolicas.

Rumi escreveu em persa, tendo nascido no que atualmente é o Afeganistão. Outro autor medieval influente até hoje é Muhyiddin Ibn al-‘Arabi (1165- 1240), nascido na Espanha muçulmana – demonstrando a expansão geográfica do sufismo e mesmo o quanto seus mestres são lidos até hoje. Ibn ‘Arabi, Shaykh al-akbar (o maior dos *shaykhs*), estudou em diversos lugares muçulmanos: Egito, Síria, Iraque, Anatólia e Damasco (onde se estabeleceu e morreu). O andalusino é conhecido por sua contribuição à teosofia⁷ sufi. Como já dito, Ibn ‘Arabi é grandemente influente por ter formulado uma teoria sobre a forma como se alcança a santidade. Não escreveu apenas sobre santos, mas também sobre os profetas (não só sobre Maomé, mas também seus antecessores – sendo o último considerado como o Selo da Profecia). Estudar sua obra pode ser uma forma de se perceber a especificidade do conceito de ‘santo’ para os muçulmanos (para aqueles que o aceitam). Ibn ‘Arabi influenciou não apenas eruditos sufis, mas sua imensa obra pode ser pensada como ponto de partida para os padrões geométricos do palácio de Alhambra, em Granada. Segundo Sylvia Leite, esses padrões não são aleatórios, mas obedecem à concepção do Divino muçulmana, e remetem ao pensamento de Ibn ‘Arabi (LEITE, 2007).

Estudar santidade e poesia sufi tem suas complicações. Mas ao mesmo tempo em que se faz necessária a advertência sobre as dificuldades de se estudar um assunto tão alheio ao nosso cotidiano e aparentemente tão alheio à nossa história, este capítulo não pretende desencorajar novos estudos, pelo contrário. Estudar realidades díspares é uma forma de se ampliar o conhecimento sobre o mundo,

7 Teosofia: ‘alcançar o conhecimento de Deus por êxtase espiritual, intuição direta, ou relações especiais do indivíduo’ (HILLENBRAND, 2015, pos. 3881, tradução nossa).

uma maneira de se combater estereótipos. Estudar o sufismo é perceber uma outra maneira de se viver a religião, uma forma presente no cotidiano de milhares. Pode ser uma porta de entrada para a compreensão de parte do que atualmente se rotula ‘world music’. Pode-se também perceber nuances da poesia, da dança, e mesmo das artes visuais – nuances amplamente ignoradas em países ocidentalizados como o nosso.

Referências

CHAGAS, Gisele Fonseca. *Sufismo, carisma e moralidade: uma etnografia do ramo feminino da tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya em Damasco, Síria*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

ERNST, Carl. *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Colorado: Shambala Publications, 2011. Edição Kindle.

HILLENBRAND, Carole. *Islam: A New Historical Introduction*. London: Thames & Hudson, 2015. Edição Kindle.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KARAMUSTAFA, Ahmed T. What is Sufism? In: CORNELL, V.J. (Ed.). *Voices of Islam: Voices of Tradition*, v.I. Westport: USA: Praeger Publishers, 2006. p. 249-270

KARAMUSTAFA, Ahmed T. *Sufism: the formative period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

LEITE, Sylvia. *O simbolismo dos padrões geométricos da arte islâmica*. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

PINTO, Paulo G. H. R. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. São Paulo: Editora Santuário, 2010.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

SCHIMMEL, Anemarie. *Mystical dimensions of islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

YUNIS, Leandra E. *Samatradução: a dança num exercício de tradução do gazal de Jalal Uddin Rumi*. 2017. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

YUNIS, Leandra E. O orientalismo na tradução da poesia persa sufi. *Cadernos de Tradução*. v. 39, n. ESP, p. 78-100, 2019.

CAPÍTULO XI

O período Kofun do Japão: periodizações e debates

Larissa Bianca Nogueira Redditt

Introdução

Enquanto a Europa entrava no que conhecemos hoje como Idade Média, o arquipélago japonês passava por desenvolvimentos históricos muito diferentes. Isto nos permite discutir a questão das periodizações que são tão naturalizadas na historiografia ‘ocidental’. Este capítulo tem como objetivo realizar este questionamento ao oferecer um breve panorama do período Kofun do Japão (séculos III a VII), aproximadamente concomitante à Alta Idade Média europeia.

Serão também apresentados alguns dos principais debates da historiografia e arqueologia com relação a temas específicos que têm ocupado os especialistas em arqueologia Kofun, como formação do Estado, homogeneização cultural, ritual, apropriações pelos discursos modernizantes Meiji etc.

Nossa expectativa é de que este breve panorama sirva de inspiração e como ponto de partida para aqueles interessados em iniciar

seus estudos na área ou mesmo como formação complementar para aqueles que não tiveram acesso em suas graduações a discussões sobre história japonesa.

Periodizações e a história japonesa

Devemos compreender periodizações como construções. As periodizações com as quais estamos acostumados a lidar no Brasil são relevantes apenas em uma parte muito restrita do planeta e são aplicáveis somente para a história Europeia e do Oriente próximo antigo, e mesmo assim devem estar sujeitas a um uso crítico. Para muitas outras partes do mundo, as divisões entre os períodos de Idade Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea são absolutamente irrelevantes, pois os marcos utilizados para determinar estas divisões não tiveram qualquer relação com o desenvolvimento histórico desses outros povos. No Japão é precisamente este o caso.

O recorte temporal coberto por este livro é aquele que corresponderia à Idade Média ocidental, ou seja, aproximadamente entre os séculos v ao xv. Mas o que estava acontecendo no Japão nesse período? Podemos falar de uma Idade Média japonesa? Os desenvolvimentos no arquipélago japonês foram, de alguma forma, equivalentes aos que ocorreram no ocidente cristão neste mesmo período?

Se é verdade que podemos falar de um medievo japonês, como é defendido por autores como Andrew Goble (2012), ele, definitivamente, não ocorre no mesmo recorte temporal que o medievo europeu. O período que se estende dos séculos v ao xv inclui um momento de pré-história, que também pode ser caracterizada como proto-história, um período antigo ou 'clássico', e só então aquilo que seria o período Medieval. Neste capítulo, focaremos na primeira parte deste período, que corresponderia à antiguidade tardia e Alta Idade Média no ocidente cristão e que no Japão corresponde ao período Kofun (250-710).

A história do Japão é dividida em períodos próprios que só aplicam ao desenvolvimento histórico do próprio arquipélago. Grande parte destas divisões foram feitas, como é comum, a posteriori, por historiadores e arqueólogos do Japão moderno a partir de critérios e convenções que eram relevantes desta época (FRIDAY, 2012, p. 16-17).

A periodização mais comumente aceita atualmente é a que segue: Paleolítico (35.000-14.000 A.E.C.), Jōmon (14.000-1000 A.E.C.), Yayoi (1000 A.E.C.-250 E.C.), Kofun (250-710), Nara (710-794), Heian (794-1185), Kamakura (1185-1333), Muromachi (1333-1568), Azuchi-Momoyama (1568-1600), Tokugawa/Edo (1600-1868), Meiji (1989-2019), Taishō (1912-1926), Shōwa (1926-1989), Heisei (1989-2019) e Reiwa (2019-presente). Esses períodos possuem também subdivisões e suas datas de início e término podem variar.

O século III foi marcado pela transição entre o período Yayoi e o período Kofun. Algumas mudanças começaram a ser observadas na sociedade, principalmente no que diz respeito à organização política do arquipélago. O período Kofun como um todo é considerado o momento do processo de formação do Estado japonês, e ao fim desse período, temos já bem estabelecida a linhagem imperial, mesma família que reina até hoje no Japão, embora o sistema de sucessão ainda permaneça instável do período Nara adentro.

Kofun, Asuka, Yamato

O leitor pode se sentir confuso ao encontrar na literatura que aborda este recorte de tempo diferentes nomes para se referir a ele. Entender o que se esconde por trás de cada um desses nomes pode ajudar a entrever o entendimento que o autor em questão tem acerca do período.

Yamato foi o primeiro nome a ser dado ao período, durante a formação do Estado nacional moderno japonês após a restauração Meiji. O uso deste nome indica fortes tons nacionalistas e imperialistas,

uma visão que vai buscar no passado as origens da instituição imperial que agora retornava ao poder. Quando usado em obras mais recentes, pode indicar apenas um enfoque centrado na linhagem imperial para olhar para o período. Seu uso em obras mais recentes pode ser também um indicativo do uso de bibliografia desatualizada.

O período Yamato pode, ainda, aparecer subdividido em Kofun e Asuka. Este último é um nome muito utilizado por historiadores que tendem a valorizar o advento da escrita no arquipélago, bem como a chegada oficial do budismo, compreendendo que esses dois fatores teriam causado uma grande ruptura com relação ao momento anterior, período Kofun. O nome vem da região de Kansai onde se concentrou nesta época a maioria dos centros de poder das elites centralizadoras. O uso deste termo pode indicar, em alguns casos, um posicionamento de trabalhar majoritário ou unicamente com fontes escritas, que serão discutidas mais adiante, e pouco diálogo com a arqueologia. O período Asuka geralmente é considerado histórico, em oposição ao Kofun pré ou proto-histórico, embora nada tenha sobrevivido desta época que comprove esta afirmação, apenas relatos posteriores que informam que a escrita já vinha sendo utilizada.

O uso do nome período Kofun para todo o recorte que vai de meados do século III ao final do século VII é mais comum entre arqueólogos ou historiadores que procuram fazer uma análise conjunta com diversos tipos de fontes, tanto escritas quanto de cultura material. A opção por este termo tem se popularizado cada vez mais na literatura das últimas décadas. Seu uso indica um entendimento que preconiza as continuidades dentro deste recorte temporal ao invés das rupturas, embora não negue a existência destas últimas. A mais significativa dessas permanências é a própria construção dos *tumuli kofun*, que continua até o início do século VIII.

Por último, temos também o nome Hakuho, encontrado principalmente em trabalhos da área de história da arte e que faz referência ao estilo artístico e arquitetônico do final do século VI e do

século VII, geralmente associado aos primeiros momentos da arte budista no Japão.

Pré-história, história e proto-história

Faz-se necessária a advertência de que a tradicional divisão entre pré-história e história está calcada em um modelo evolucionista e positivista da história humana e em um modo de compreender cultura e sociedade a partir de um ponto de vista eurocêntrico e carregado de preconceitos. Este tipo de olhar, típico principalmente do século XIX, imputa a povos que não possuem sistema de escrita um regime de a-historicidade, ou seja, nega a possibilidade de existência de uma história e de um desenvolvimento histórico a estes povos, que estariam como que parados no tempo. Tradicionalmente, este tipo de imagem esteve associado ao período Jōmon no Japão.

Entretanto, hoje em dia, já se compreende que mesmo que não haja registros escritos, todos os povos são dotados de história e podemos investigá-la a partir de diversos outros tipos de fontes, como, por exemplo, a cultura material, que é o objeto de estudo da arqueologia. Devemos evitar a hierarquização das fontes, que ainda tende a ser comum entre os historiadores, e deixar de ver as fontes escritas como superiores à cultura material, documentação imagética etc., em valor e em capacidade informativa.

Utilizo o termo pré-história ao longo deste capítulo somente para marcar a diferenciação entre dois momentos cujo estudo requer metodologias e abordagens próprias, sem qualquer intenção de hierarquizar ou fazer juízo de valor sobre estas sociedades.

A estas duas categorias se soma a proto-história, termo utilizado para sociedades que, apesar de não terem produzido seus próprios registros escritos, foram mencionadas em registros de outros povos com os quais tiveram contato. Este é, precisamente, o caso do Japão,

que foi mencionado em crônicas imperiais chinesas (TSUNODA, 1951), pois alguns líderes regionais do arquipélago japonês mantinham relações tributárias e diplomáticas com as potências do continente.

A introdução da escrita no arquipélago japonês tem sido tradicionalmente localizada em meados do século VI, quando teria chegado ao Japão juntamente com o Budismo por meio do reino coreano de Paekche em 538 ou 552. Duas ressalvas devem ser feitas, entretanto, com relação a este suposto episódio. A primeira é que, apesar da chegada da escrita, textos deste período não sobreviveram até hoje, sendo assim impossível afirmar com certeza que tipo de textos foram produzidos e as datas em que começaram a ser efetivamente produzidos. A segunda é que, mesmo anteriormente a esse período, encontramos cerâmicas e outros objetos com inscrições pontuais de ideogramas chineses, objetos estes produzidos no próprio arquipélago, comprovando que já havia conhecimento de um sistema de escrita muito antes de sua recepção 'oficial'.

A introdução da escrita no arquipélago, por meio da península coreana, consistiu no sistema de ideogramas então utilizado na China, diferente do atual. A partir de então, este sistema sofreu muitas mudanças no Japão e se distanciou do sistema que inicialmente foi adotado do continente.

História oficial e crônicas imperiais

Já é lugar comum para a historiografia ocidental falar que frequentemente a história foi escrita pelo ponto de vista dos vencedores, enquanto aqueles que foram derrotados costumavam ter suas vozes silenciadas e ter suas histórias contadas pelo ponto de vista do outro. Na historiografia japonesa, e mesmo nas produções internacionais sobre a história japonesa, apesar de este fato ser reconhecido, parece que ele ainda não penetrou nos estudos do período Kofun de forma suficientemente satisfatória.

O período que é considerado o momento de formação do ‘Estado’ Japonês ainda não contava com um sistema de escrita. Keiji Imamura explica por que o tema é tão delicado:

O mito de fundação do Estado japonês fala de uma conquista pelo primeiro imperador, Imperador Jinmu. Entretanto, essa história foi escrita séculos após isto ter supostamente acontecido, em um tempo em que os japoneses estavam começando a emular o governo chinês. Eles criaram uma estória de sua própria ‘história’, na imagem das realidades chinesas daquele tempo (IMAMURA, 1996, p. 101, tradução nossa).

As primeiras tentativas de produção historiográfica do arquipélago japonês são também as primeiras obras escritas produzidas no Japão que sobreviveram ao tempo. São elas duas crônicas encomendadas pela corte imperial no período Nara: Kojiki e Nihon Shoki, compiladas em 712 e 720, respectivamente.

Apesar de serem uma fonte de informação histórica extremamente valiosa, a maneira como estas Crônicas vêm sendo usadas por historiadores da pré-história e antiguidade japonesa é preocupante. Como ambas as crônicas narram a fundação do Japão e sua história desde tempos imemoriais com base em relatos míticos, tecnicamente elas não podem ser consideradas fontes primárias para o estudo do período que pretendem retratar, mas tão somente do século VIII, quando foram produzidas (DEAL, 2017, p. 187-188).

Há, porém, um certo consenso entre diversos autores de que a partir do pedaço que trata do século VI as crônicas podem ser consideradas confiáveis e utilizadas como fontes históricas (BENDER, 2012, p. 115), por se tratar de uma compilação de registros que já eram feitos desde meados do século VI com a introdução da escrita, mas cujas versões originais não chegaram até nós, tendo sobrevivido somente sua compilação posterior.

Para compreendermos a composição destes trabalhos é necessário considerar que foram encomendados pela própria corte no momento brevemente posterior à consolidação da família imperial no poder, em que ainda havia necessidade de legitimação dela no trono. Portanto, é natural pensar que essas crônicas faziam parte de um discurso de legitimação e que, conseqüentemente, tenderiam a favorecer narrativas que privilegiassem aquela linhagem específica, projetando no passado distante a sua atuação de liderança e justificando-a como única governante possível para o Japão. Diversas características culturais e sociais comuns ao século VIII, que certamente não existiam antes disso, também foram projetadas para o passado, como, por exemplo, o sistema patrilinear de sucessão, que sequer estava firmemente estabelecido até meados do período Nara.

O período Kofun

Este período costuma ser dividido em três partes: inicial (metade do século III ao IV), médio (século V) e tardio (século VI ao VII), mas podem existir variantes. Cabe ressaltar também que não há um consenso sobre as datas de início e término de cada fase, podendo variar conforme o aspecto que esteja sendo observado em específico. Aqui adotaremos uma divisão em 4 fases: inicial (metade do século III ao IV), médio (século V), tardio (século VI) e final (século VII).

Nesta época, a principal atividade econômica era a rizicultura, ou seja, o cultivo do arroz. A técnica utilizada no leste asiático para o plantio do arroz é a de agricultura irrigada. Os habitantes do arquipélago haviam aprendido esta técnica através dos constantes contatos com o continente, onde hoje se localizam China e Coreia.

O período Kofun é caracterizado pela construção dos famosos túmulos megalíticos que dão nome ao período e cujo significado em japonês é 'túmulo antigo'. Essas estruturas foram construídas

no arquipélago japonês aproximadamente entre os séculos III e VII e têm sido tradicionalmente consideradas um símbolo da centralização do poder nas mãos de uma elite localizada na região de Yamato. Com grande variação de tamanhos e quatro formatos frequentemente utilizados, estes *tumuli* eram construídos apenas para as elites regionais e centrais, enquanto a maior parte da população era enterrada em covas comuns.

A importância destes túmulos para o estudo do período justifica-se pelo fato de permitirem entrever a organização política e social bem como diversos aspectos culturais e religiosos/ritualísticos da sociedade que os construíram. Longe de haver um consenso, os especialistas ainda debatem fervorosamente sobre diversos aspectos relativos a estas estruturas.

Kofun: estrutura, distribuição e artefatos

Por conta das restrições de espaço não irei me alongar aqui sobre pormenores das características materiais dos *kofun*. Por ora irei apenas introduzir as características básicas dos *kofun* e algumas de suas mudanças mais significativas ao longo das diferentes fases do período Kofun.

O início da construção dos *kofun* foi caracterizado pela adoção de um ‘pacote inicial’, que incluía: enterramentos de tipo *tumulus* em formato de fechadura; espelhos de bronze; ferramentas e armas de ferro e bronze; cova da câmara mortuária de pedra; itens de jaspe e tufo verde. A este pacote foram sendo adicionados progressivamente novos itens (MIZOGUCHI, 2013, p. 220-228).

Os *kofun* foram construídos em praticamente todas as regiões do arquipélago japonês como exceção das ilhas que hoje formam Okinawa e da Ilha de Hokkaido, bem como do Norte da Ilha de Honshu.

Os tamanhos variam, podendo chegar a mais de 480 metros de comprimento. Os quatro formatos mais comuns são: redondo atrás, com uma extensão retangular na frente (*zenpō kōen* 前方後円), redondo (*enpun* 円墳), quadrado (*hōfun* 方墳), e o que é quadrado atrás e retangular na frente (*zenpō kōhō* 前方後方). Os maiores são quase sempre os de formato *zenpō kōen*, também conhecido em inglês como formato de fechadura, por causa de sua semelhança com um buraco de fechadura moderno, o que, entretanto, é apenas uma coincidência.

Dentro do monte, havia uma câmara funerária, cujo tipo varia conforme o período. No período Kofun inicial, a câmara funerária era de tipo vertical, ou câmara de cova (*tateanashiki sekishitsu* 竪穴式石室), construída a partir de uma cova rasa cavada no alto do monte (AIKENS; HIGUCHI, 1982, p. 255–263).

Entre os séculos v e vi, surge a câmara de tipo galeria ou corredor (*yokoanashiki sekishitsu* 横穴式石室) (OKAUCHI, 1986, p. 142,143), que era construída a partir do chão junto com o monte e permitia acesso recorrente para posteriores enterramentos, indicando a passagem para um estilo mais hereditário de liderança, baseado em linhagem.

Formação do Estado e centralização do poder

Ao longo do período Kofun, é possível observar processos que apontam para a acentuação da hierarquização da sociedade e para a centralização do poder em torno das elites da região de Yamato.

Enquanto, no período Kofun inicial, os bens funerários eram principalmente ferramentas usadas em atividades diárias como agricultura, pesca e marcenaria, a partir do século v grandes quantidades de armas começaram a substituir estes itens. A partir do século vi, itens altamente luxuosos feitos de ouro e mais ligados ao indivíduo enterrado do que à comunidade passaram a ser comuns

nos enterramentos. Estas diferenças também apontam para mudanças na organização da sociedade e na forma de liderança.

Já de início, houve o desaparecimento dos fossos que cercavam os assentamentos inteiros no período yayoi e aparecimento de unidades habitacionais destacadas por seu tamanho dentro dos assentamentos, unidades estas que passaram a ser separadas do resto do assentamento por fossos (SASAKI, 2017, p. 68), demonstrando o aparecimento de uma elite com alto grau de diferenciação com relação ao resto da comunidade.

O início da construção dos *kofun* marca a passagem de práticas funerárias com alta variação regional para uma cultura funerária consideravelmente unificada em todo o arquipélago, com exceção do norte da ilha de Honshu e das ilhas de Hokkaido e de Ryukyu, hoje chamadas Okinawa. A extensão geográfica dentro da qual *kofun* foram construídos forma aquilo que chamamos de horizonte da cultura Kofun. Autores como Tsude Hiroshi (1990) consideram que tenha ocorrido uma homogeneização cultural em larga escala desde o início do período Kofun, por causa da adoção deste modelo funerário em todo o arquipélago quase que concomitantemente, mas é preciso estar atento também às especificidades regionais e diferentes ritmos de mudanças sociais em cada localidade.

Principais teóricos e correntes

O estudo do período sempre gravitou, desde seu início no período Meiji, em torno da temática da formação do Estado. Fortemente influenciado pela historiografia marxista, o estudo deste período geralmente tem como objetivo identificar o momento exato a partir do qual se pode falar da existência de um estado no arquipélago japonês – o Japão propriamente dito – ou de explicar em termos concretos como se deu este processo de centralização do poder.

Diferentes autores defendem diferentes datas para o início do Estado japonês, mas, independente de seus posicionamentos, geralmente estão inseridos na lógica marxista de entender a história, seja pela perspectiva evolucionista das sociedades em etapas que se sucedem sempre na mesma ordem e/ou dos critérios utilizados para a identificação de uma organização que se possa chamar de Estado. Esses critérios não sofrem muita variação de autor para autor. O que costuma variar é a data em que esses autores consideram que teriam surgido no arquipélago japonês, partindo da premissa de que é possível identificar um momento exato em que o Japão teria ‘cruzado a linha’ para o estágio de Estado (SASAKI, 2017, p. 69).

Os principais critérios utilizados por estes autores, informados por modelos marxistas sobre o Estado, são o advento de uma hierarquização da sociedade, tanto intra como intercomunidades; a existência de um sistema unificado de taxaço, entre outros (SASAKI, 2017, p. 69). Cabe destacar também que até a década de 1990 a grande maioria das contribuiçoes para este tema havia sido feita por historiadores e não por arqueólogos, o que incorre nos problemas discutidos anteriormente acerca das fontes escritas. Uma maior independência com relação à documentação textual começou a ser alcançada a partir do início da década de 1990, com Tsude Hiroshi, Iwanaga Shozo e Niuro Izumi (SASAKI, 2017, p. 69–71).

É possível identificar dois lados do debate em torno da centralizaço do poder durante o período Kofun, embora haja autores com posiço intermediária.

O primeiro tem como um de seus principais expoentes Kobayashi Yukio (1960, 2006), que acredita que, desde o início do período Kofun, as elites de Yamato tinham controle direto sobre outras áreas do arquipélago, havendo assim alto grau de centralizaço já nos séculos III e IV (SASAKI, 2017, p. 72). Tsude Hiroshi (1990) e Iwanaga Shozo (1991) também defendem esta posiço. Gina Barnes

(2008), uma das principais especialistas em período Kofun no mundo anglófono, também se insere nesta corrente. Sua contribuição para um dos livros mais influentes sobre o Japão pré-moderno em inglês (BARNES, 2012) serve como uma boa síntese, em inglês, deste tipo de argumentação.

O segundo grupo defende que o grau de autonomia das unidades regionais era consideravelmente alto até o final do século VII, e que, portanto, não se pode falar da existência de uma estrutura de Estado até então (SASAKI, 2017, p. 72). A maioria destes autores, entretanto, o fazem igualmente a partir de uma perspectiva marxista, entendendo que o período Kofun pode ser identificado como o estágio de barbárie no qual a sociedade se organizaria em forma de ‘confederação tribal’ baseada em parentesco (SASAKI, 2017, p. 69, 71). É o caso de Kondo Yoshiro (1983), influenciado pelos historiadores Ishimoda Shō e Hara Hidesaburō, de Niino Izumi (1991). O capítulo escrito por Sasaki Ken’ichi (2017) no manual de história pré-moderna da Routledge serve como um exemplo conciso em inglês desta linha de argumentação, além de apresentar também um balanço resumido do debate.

Nas décadas que se seguiram, arqueólogos aplicaram diversos outros modelos explicativos ocidentais ao período Kofun, sempre buscando entender quando foi que o Japão se tornou um Estado e debatendo até que ponto o poder central realmente tinha capacidade de interferir nas comunidades regionais.

Muitos aspectos desta discussão são questionáveis e são calçados em um modelo evolucionista das mudanças sociais. Ao mesmo tempo que é inegável que tenha ocorrido uma hierarquização social muito mais acentuada no período Kofun, se comparado com os períodos anteriores, como pode ser observado nas mudanças nos padrões de assentamento (SASAKI, 2017, p. 68), o que se deve questionar é, na realidade, tanto a validade deste critério para se identificar

um Estado, quanto a própria obsessão pela busca do momento exato do surgimento de algo que se possa chamar de Estado – algo que certamente é muito mais relevante para nós, pesquisadores modernos, do que o era para a vida das pessoas da época.

Sasaki ressalta que, recentemente, alguns arqueólogos têm proposto descartar esta perspectiva que privilegia o poder central de Yamato em favor de perspectivas regionais (2017, p. 72). Esta proposta está em consonância com uma tendência mais geral favorecendo a história local/regional que se tem observado no Japão, mas que também deve ser pensado com cuidado, sob risco de cair no problema contrário: narrativas isoladas de cada lugar que não se conectam nem dialogam.

Muitas das certezas acerca do período Kofun foram abaladas pelo trabalho iconoclástico do historiador Amino Yoshihiko, que propõe que toda a história do Japão seja revista, se afastando de perspectivas centradas na linhagem imperial (1992, p. 121).

A importância desta temática remonta ao início do período Meiji e o advento da modernidade, momento em que se deu a formação no Japão enquanto Estado Nacional moderno. Neste contexto, houve uma busca de elementos que ajudariam a construir e consolidar a identidade nacional japonesa. Além disso, o retorno do imperador a uma posição de preponderância no governo do Japão após séculos de shogunato favoreceu a criação de discursos sobre o passado, centrados na figura de um imperador do sistema Imperial de forma geral. O período Kofun era considerado como o momento de surgimento do sistema Imperial no Japão e, portanto, foi amplamente utilizado e mobilizado desde então para fins de legitimação. Os estudos sobre esse período tenderam, assim, a focar no surgimento do sistema Imperial (MIZOGUCHI, 2013, p. 4-5). Buscava-se no passado distante as origens daquilo que se queria enaltecer no século XIX, projetando para tempos antigos as preocupações presentes.

Considerações Finais

Ao longo deste capítulo, vimos como o desenvolvimento histórico do Japão seguiu uma trajetória bem diferente do Ocidente europeu. No período correspondente ao início do medievo, o arquipélago japonês, rizicultor, estava passando por muitas mudanças e por um processo de centralização. Desta forma, fica claro que precisamos desnaturalizar as categorias através das quais estamos acostumados a pensar a história, inseridos como estamos nas tradições historiográficas ocidentais.

Olhar para o outro, para aquele que está distante de nós, é um exercício necessário para aprendermos a lidar com as diferenças – habilidade essencial para a nossa sociedade atual. O Japão pode ser considerado o outro mais distante possível de nós, e, portanto, conhecê-lo é não apenas um chamado da curiosidade, mas uma necessidade para a academia brasileira.

Referências

AMINO Yoshihiko. Deconstructing Japan. *East Asian History*, v. 3, p. 121-142, 1992.

BARNES, Gina L. *State Formation in Japan: Emergence of a Fourth-century Ruling Elite*. Lndon: Routledge, 2007.

BENDER, Ross. Emperor, Aristocracy, and the Ritsuryō State... In: FRIDAY, Karl (org.). *Japan Emerging: Premodern History to 1850*. London: Routledge, 2012. p. III-121.

DEAL, William. Religion in archaic Japan. In: FRIDAY, Karl (org.). *Routledge Handbook of Premodern Japanese History*. London: Routledge, 2017. p. 187-201.

IWANAGA Shōzō. Nihon ni okeru kaikyū shakai keisei ni kansuru gakusetsu shiteki kentō josetsu. *Kobunka dansō* v. 24, p. 135-168, 1991.

FRIDAY, Karl. Sorting the past. In: FRIDAY, Karl (org.). *Japan Emerging: Premodern History to 1850*. London: Routledge, 2012. p. 16-20.

GOBLE, Andrew. Defining 'Medieval' In: FRIDAY, Karl (org.). *Japan Emerging: Premodern History to 1850*. London: Routledge, 2012. p. 32-41.

IMAMURA, Keiji. *Prehistorical Japan*. New perspectives on insular East Asia. Honolulu: Univeristy of Hawai ' I, 1996.

KOBAYASHI Yukio. *Kofun jidai no kenkyū*. Tokyo: Aoki shoten, 1960.

KONDŌ Yoshirō. *Zenpō-kōen-fun no jidai*. Tokyo: Iwanami shoten, 1983.

MIZOGUCHI, Koji. The archaeology of Japan: from the earliest rice farming villages to the rise of the State. New York: Cambridge University Press, 2013.

NIRO Izumi. 6-7 seiki no henkaku to shakai no dōkō. *Kokogaku kenkyū* v. 38, n. 2, p. 55-67, 1991.

SASAKI Ken'ichi. The Kofun era and early state formation. In: FRIDAY, Karl (org.). *Routledge Handbook of Premodern Japanese History*. London: Routledge, 2017. p. 68-81.

TSUDE, Hiroshi. Early State Formation in Japan. Introduced and interpreted by Walter Edwards. In: PIGGOT, Joan (org.). *Capital and Countryside in Japan, 300-1180: Japanese Historians in English*. Ithaca, NY: East Asia Program, Cornell University, 2006. p. 13-53.

TSUDE, Hiroshi. Chiefly Lineages in Kofun-Period Japan: Political Relations Between Centre and Region. *Antiquity*, v. 64, p. 923-931, 1990.

TSUNODA Ryusaku. *Japan in the Chinese Dynastic Histories: Later Han through Ming dynasties*. South Pasadena: P.D. and Ione Perkins, 1951.

Diversidade religiosa na Dinastia Tang: experiências e problemas

André Bueno

Introdução

Desde a Antiguidade, os chineses desenvolveram um modo bastante diferente de encarar aquilo que podemos classificar conceitualmente como ‘religião’. De fato, tal proposição – a ideia de ‘religar’ o ser humano ao divino, razão etimológica da palavra latina – lhes era mesmo estranha; afinal, nada em suas formas de pensamento está ‘desligado’ da natureza. O natural, o divino e o terrestre fazem parte de um mesmo todo no qual o ser humano se insere, razão pela qual o campo da especulação ‘filosófica’, ‘religiosa’ ou ‘científica’ se encontra amplamente imbricado no pensamento chinês.

Por esta razão, a maneira como os chineses receberam, ao longo de sua história, a vinda de religiões estrangeiras, caracterizou-se por um conjunto de reações variáveis, mas nunca essencialmente antirreligiosas. As atitudes chinesas, em linhas gerais, não se orientaram por qualquer tipo de preconceito teológico, mas muitas das críticas

realizadas pelos intelectuais nativos às doutrinas religiosas estrangeiras envolviam questões relacionadas aos costumes e à política.

Neste texto, pretendemos analisar um corte específico desta história das religiões na China, durante o período Tang 唐朝 (618-907 E.C.), quando o império vivenciou um momento complexo de transformação. No início da dinastia, a aceitação da presença de cultos estrangeiros no país construiu um ambiente de liberdade e diversidade religiosa, que transformou o país em um modelo de tolerância e integração. Contudo, entre 842 e 845, uma série de questões políticas, econômicas e ideológicas levou a uma perseguição sistemática de diversas denominações, modificando radicalmente esse panorama. Como pretendemos demonstrar, os motivos para tal situação não podem ser encontrados, diretamente, em qualquer tipo de hostilidade do pensamento chinês em relação à concepção de ‘religião’, mas, sim, na maneira como estas eram praticadas e difundidas. Por fim, faremos uma apresentação rápida e referenciada das religiosidades envolvidas na questão, sem adentrar seus conceitos ou teorias (dado o escopo e espaço do texto), de modo a construir um panorama geral da situação e seus problemas fundamentais.

Uma dinastia cosmopolita

O período Tang é considerado um dos períodos áureos da história imperial chinesa, somente comparável, na antiguidade, a dinastia Han 漢朝 (207 A.E.C. – 220 E.C.) (LEWIS, 2012). Seus soberanos conseguiram realizar uma vasta recuperação da economia, aliada a uma reforma eficaz do sistema administrativo, fazendo deste provavelmente o reino mais próspero dessa época. Eles empreenderam uma retomada da Rota da Seda, via fundamental de contato comercial com a Ásia Central, Europa e África, pela qual transitavam mercadorias, cultura e informação provenientes das mais diversas partes do mundo antigo. Uma grande diversidade de mercadores, viajantes e

religiosos afluíram para a China, onde podiam encontrar um espaço acolhedor para desenvolver suas atividades. Com isso, os Tang também se mostraram abertos e receptivos à entrada de elementos externos à tradicional cultura chinesa, como afirma W. Morton,

A moda nesse período, entre as classes altas, era acolher com entusiasmo elementos centro-asiáticos, indianos, persas e outros na arte, no vestuário, na decoração, música, dança e culinária. Provas interessantes dessa tendência encontram-se nos objetos, incluindo instrumentos musicais, cerâmica e trabalhos em metal do período Tang inicial e de origem não-chinesa (MORTON, 1986, p. 101).

Embaixadas provenientes do estrangeiro são vivamente descritas nas fontes, e os chineses criaram um estilo artístico próprio de representação de camelos, cavalos e mercadores estrangeiros, manifestando seu fascínio por outras culturas (SCHAFER, 1963; YATSENKO, 2004). Gregos, romanos, árabes, indianos e africanos participavam de um ativo comércio de especiarias, produtos de luxo e escravos afro-asiáticos (LI, 1996).

Vista assim, a China parecia um repouso seguro em comparação ao conturbado contexto da Europa e do Oriente Médio. Tal situação pareceu favorável à recepção de grupos religiosos estrangeiros que atuavam de forma proselitista, tal como cristãos, islâmicos, maniqueístas e budistas (LIU, 1998; FOLTZ, 2009; LEWIS, 2009, p. 207-240). Deve-se, contudo, analisar o impacto da vinda destas doutrinas na mentalidade chinesa, que possuía um modo próprio de compreender o aspecto que, usualmente, entendemos como ‘religioso’.

O pensamento religioso chinês, Confucionismo e Daoísmo

Como afirmamos no início, o pensamento chinês tradicional não se orientava por uma definição (ou separação) precisa entre aquilo que conceituamos modernamente como ‘religião’ ou ‘filosofia’.

Para os chineses, sistemas que englobassem fundamentos explicativos para a realidade eram classificados como ‘escolas’ (*Jia*). O Confucionismo (ou *Rujia* 儒家, a ‘Escola dos Acadêmicos’) destacou-se, por exemplo, em buscar elementos para a construção de uma ética social e política, de um projeto educacional, que muito pouco apelava para qualquer tipo de crença metafísica. Já o Daoísmo (*Daojia* 道家, ou ‘Escola do Caminho’) foi gradualmente se transformando, desde o século 3 d.C., no que podemos classificar especificamente como uma ‘religião’, com corpos clericais, liturgias e um credo relativamente sistematizado (e que os chineses começaram a chamar de *Daojiao* 道教 ou ‘Ensinaamentos do Caminho’).¹ A diversidade de comunidades e seitas existente dentro do Daoísmo são similares, em termos estruturais, ao Hinduísmo ou ao Candomblé; elas reproduzem, de fato, a diversidade cultural chinesa, aproximando-se das crenças populares (chamadas de *Shenjiao* 神教, ou ‘Ensinaamentos dos Espíritos’, [BUENO, 2017]) e reproduzindo as ideias folclóricas chinesas sobre as relações entre o mundo dos vivos e o mundo espiritual.

Nesse sentido, a afirmação da existência do mundo físico não excluía uma visão religiosa (os chineses não eram, pois, ‘ateus’), mas determinava um espaço delimitado para sua vivência. A concepção que regeu o pensar religioso chinês pautou-se numa tendência a fusão explicativa, numa naturalização do entendimento entre o que é imanente e transcendente. Julia Ching definiu do modo claro e objetivo como os chineses estabeleceram esta relação entre suas preocupações com o mundo material e espiritual:

Se aqui entendemos a referência à preocupação com ‘este mundo’ como um interesse predominante por este mundo e esta vida, e como a afirmação de certos valores geralmente

1 Por essa época, a palavra polissêmica *Jiao* 教, que pode significar ‘ensinar’ e ‘educar’, ganhou igualmente o sentido de ‘religião’, como traduzido por muitos autores ocidentais.

considerados seculares, então o consenso geral a este respeito parece correto. Mas a preocupação e afirmação desta vida e deste mundo não precisam excluir crenças acerca do que pode acontecer após esta vida e este mundo (CHING, 1979, p. 28).

Visto isso, os chineses podiam conceber a presença de qualquer religião estrangeira em seu território, e estabelecer com elas um diálogo fértil no plano das ideias e práticas religiosas; mas elas não deveriam, em teoria, influenciar a estrutura de poder que regia a vida comum. Isso cabia ao Estado imperial chinês, que mantinha o monopólio sobre a conservação da ordem moral, política e jurídica, assentada sobre os costumes estabelecidos (*Li* 禮) e o exercício da Lei e do Direito (*Fa* 法) (YU, 2005). No que poderíamos compreender como plano religioso, os chineses entendiam, portanto, que haveria a liberdade individual de crença desde que essa interferisse diretamente na administração dos negócios públicos. Por outro lado, isso não nos permite afirmar que a dinastia Tang constituíra um ‘governo laico’; como Zhang Jian (2012) e Lai Pan Chiu (2020) demonstraram com clareza, a teoria do poder imperial chinês exigia a subordinação dessas escolas e religiosidades ao soberano, que detinha para si o direito de intervir em questões internas delas. Para efeito de comparação, esse sistema era similar ao modelo de império romano até o século 4 E.C., no qual as religiosidades podiam conviver (e concorrer) entre si, contato que aceitassem a autoridade do imperador sobre seu funcionamento e disputas (O’DALY, 2008 e JANSEN, 2008).

A base para essa posição do Estado, como indicamos, era a ‘Escola dos Acadêmicos’. A doutrina criada por Confúcio 孔子 (551-479 A.E.C.) preocupava-se essencialmente em criar um projeto de governo no qual as disputas religiosas não deveriam encontrar espaço. A estrutura de governo se baseava em um sistema de relações sociais e políticas cujos fundamentos se encontravam na ordenação dos núcleos familiares e dos órgãos burocráticos.

Para embasar o sentido de ‘civilização chinesa’, Confúcio apelara para as virtudes e valores presentes nas narrativas históricas, sem necessariamente invocar as divindades e os espíritos. Durante a dinastia Han, essa doutrina tornou-se a ideologia oficial de governo (CHENG, 1985), contribuindo para fortalecer o papel da educação, da filosofia e da cultura literária na formação de uma intelectualidade ativa no serviço governamental. Sob os auspícios desses pensadores, um amplo processo de síntese entre as mais diversas escolas de ideias nativas construiu um panorama de diversidade (CHENG, 2008, p. 329-365; CSIKSZENTMIHALYI, 2006) que se tornou ainda mais rico com a chegada do Budismo. Séculos depois, portanto, quando da ascensão da dinastia Tang, os chineses já haviam acumulado uma boa experiência com diálogos interculturais, sendo capazes de articular, com clareza, argumentações pró ou contra a vinda de escolas estrangeiras.

Noutro sentido, o Daoísmo se distanciou aos poucos dos debates filosóficos, construindo uma ligação cada vez mais profunda com as religiosidades populares (HO, 2007 e KOHN, 2008). No período Tang, templos e comunidades daoístas espalhavam-se por toda a China, constituindo praticamente uma forma de religiosidade nacional. Essa ampla rede partilhava de algumas crenças básicas, como a existência do mundo espiritual, mediunismo e exorcismo, prática de magias, alquimia e uma incontável plêiade de divindades, algumas comuns a todos os grupos, outras de caráter local. A autonomia litúrgica desses grupos imprimia grande variabilidade ao Daoísmo, cujo corpo textual (*Daozang* 道藏) produziu milhares de livros e tratados, exprimindo sua riqueza religiosa (PREGADIO, 2019).

Com a ascensão de Tang em 618, um cenário de diversidade e interações religiosas começava a se construir. Ao dissertar sobre a vinda dos cristãos nestorianos para a China, o soberano Taizong 太宗 (626-649) dava o tom da política de tolerância que se estenderia por quase dois séculos: ‘O Caminho não tem nome constante,

nem o sábio uma forma constante. Os ensinamentos são estabelecidos de acordo com o lugar, com o objetivo de beneficiar o povo em geral' (HORNE, 1917, p. 384). A aprovação do poder imperial era um requisito que envolvia os cultos e crenças; e, a partir daí, o desfecho de séculos de experiências interculturais estaria indissociavelmente ligado à relação entre o Estado e as 'Igrejas'.

A experiência Budista

O movimento religioso budista era, sem sombra de dúvidas, o mais bem sucedido de todas as religiosidades estrangeiras presentes na dinastia Tang. Desde o século 2 E.C., aparições esporádicas de budistas já eram vistas na China (ZURCHER, 2007, p. 18-42); nos séculos seguintes, a movimentação de missionários aumentaria exponencialmente, e chineses convertidos iriam realizar viagens de aprendizado e coleta de livros sagrados na Índia, como é o caso do monge Faxian 法顯 (337-422 E.C. – [LEGGE, 1886]). Até o século 5 E.C. – apesar várias crises políticas internas –, uma ampla rede de mosteiros, templos e monumentos budistas foi construída no país, tornando-o o novo centro do budismo mundial (ZURCHER, 2007: 154-160).

As escolas budistas chinesas (*Fojiao* 佛教) variavam em suas orientações, mas produziram experiências originais, como a criação do Budismo *Chan* 禪 (em japonês, 'Zen'), que privilegiava os aspectos da meditação e da introspecção em detrimento das práticas litúrgicas. Esse movimento atingiu seu ápice com o monge Huineng 慧能 (618-713), um dos mais expressivos religiosos budistas chineses, cujas ideias imprimiram uma renovação sinizada na doutrina. Todavia, esse sucesso não foi alcançado sem enfrentar a oposição de daoístas e confucionistas.

A chegada do Budismo ao país foi cercada de controvérsias. Em torno dos séculos 4 e 5 E.C., os daoístas sentiram a concorrência budista, que diminuiu sensivelmente sua influência junto a vários

setores da sociedade. Tanto budistas quanto daoístas defendiam teorias sobre vida após a morte e reencarnação, mas os budistas traziam um envolvente discurso salvacionista e integrador, que arrebanhou milhares de conversões entre os mais humildes. Enfatizando a ideia de uma vida simples, desvinculada de posses e bens materiais, a doutrina budista reavivava, de certa forma, os antigos ideais daoístas de *Ziran* 自然 (a ‘natureza original humana’), como proposto pelos primeiros autores daoístas Laozi 老子, Liezi 列子 e Zhuangzi 莊子. Nessa época, os templos daoístas haviam se tornado centros de religiosidade iniciática, cujos rituais sagrados usualmente envolviam oferendas materiais e dinheiro. A opção proporcionada pela religiosidade budista, realizada de maneira caritativa, foi, por conseguinte, bem recebida pela população. Ademais, os monges budistas se qualificaram nas estratégias de metafísica e filosofia herdadas de seus antecessores indianos, sabendo representar sua religião frente às mais altas instâncias do poder. Com isso, eles conseguiram patrocínio para seus empreendimentos, inclusive na construção de templos e obras monumentais, como Yungang 雲崗 e Mogao 莫高 – Dunhuang 敦煌 (BUENO, 2015). Restou aos daoístas tentarem difamar o Budismo, afirmando que Buda fora apenas um discípulo indiano de Laozi, após o mestre chinês ter migrado para o oeste, mas essa campanha – apesar de peculiar e intrigante – não resultou em sucesso (BUENO, 2013). Os sacerdotes daoístas tiveram que se contentar em repartir seu público com essa religiosidade.

Noutro sentido, os acadêmicos (ou, ‘Confucionistas’) criticaram o Budismo por seus discursos anticostumes, não pelas suas crenças. A renúncia à família, o desligamento do trabalho em prol do ascetismo, a preocupação com o espiritual em detrimento da existência humana, criaram uma zona de tensão complexa entre essas duas doutrinas, cujos embates foram esporádicos, mas profundos. Em 819, o proeminente sábio Hanyu 韓愈 (768-824) criticou

severamente a instalação de uma relíquia budista no país, em um memorial que se tornou famoso:

O servidor de Vossa Majestade sugeriria que o budismo não passa de um culto dos bárbaros e que sua propagação na China data apenas da dinastia Han posterior, nada sabendo os antigos a respeito dela. Se o imperador desse o mau exemplo de reverenciar Buda, jovens e velhos, tomados do mesmo entusiasmo, acabariam, pouco a pouco, por negligenciar totalmente os assuntos de suas vidas; e se Vossa Majestade não o proibir, vê-los-emos acudir em multidão aos templos, dispostos a cortar um braço ou tirar fatias do próprio corpo como oferenda ao deus. Desse modo, nossos costumes e tradições seriam gravemente afetados, e nós próprios nos tornaríamos alvo de zombarias na face da terra - na verdade, um grave problema! Pois o Buda foi um bárbaro. Sua língua não era a língua da China; suas roupas eram estrangeiras. Ele não proferiu as máximas de nossos antigos governantes, nem se pautou pelos costumes que eles nos transmitiram. Não apreciava o vínculo entre príncipe e ministro, nem o laço que une pai e filho. Supondo, na verdade, que esse Buda tivesse vindo à nossa capital em carne e osso, enviado oficialmente pelo seu próprio Estado, então Vossa Majestade poderia tê-lo recebido com algumas palavras de admoestação, oferecendo-lhe um banquete e um traje, antes de o pôr fora do país com uma escolta de soldados, e assim evitando qualquer influência perigosa na mente do povo. Mas quais são os fatos? O osso de um homem há muito morto e decomposto vai ser admitido, sem dúvida, nos recintos do Palácio Imperial! Disse Confúcio: 'Prestem todas as homenagens aos seres espirituais, mas mantenham-nos a boa distância' (MORTON, 1986, p. 112).

Como podemos notar, a crítica de Hanyu era etnocentrada, investindo na ideia da corrupção dos costumes. O culto às relíquias

era estranho aos chineses, tanto quanto o era no próprio Budismo original; contudo, os budistas gradualmente modelaram suas crenças e práticas segundo a realidade cultural chinesa, e aos poucos conquistaram espaços importantes dentro das cortes. As observações de Hanyu, de fato, iam contra o próprio espírito da época, de cosmopolitismo e diversidade; e talvez por isso ele não foi bem-sucedido, sendo condenado à morte por suas críticas virulentas. Graças à intervenção de seus pares, ele conseguiu que sua pena fosse convertida em um exílio dentro do império, suspenso alguns anos depois.

O episódio de Hanyu revela uma transformação importante no perfil do Budismo chinês, que levaria a um conflito importante nas décadas seguintes. Os budistas vinham conquistando, paulatinamente, uma série de concessões junto aos soberanos Tang. O monge Xuanzang 玄奘 (602-664) foi até a Índia, em busca de escrituras sagradas, com o beneplácito apoio da corte imperial (WRIGGINS, 1996). Os templos tornaram-se isentos de impostos, e, com o tempo, acabaram se tornando bancos locais. As doações monetárias se acumulavam, e uma grande reserva de capitais ficou à disposição desse grupo religioso, que, a princípio, não precisava prestar contas ao imperador (exceto se este o requisitasse). É possível que o surgimento da escola Chan tenha relação direta com esse fenômeno, tornando-se uma alternativa de recusa intelectual contrária a essa prática de acumulação de bens materiais, tão afastada da doutrina original de desapego proposta por Buda. De qualquer forma, a rede de templos budistas se tornou uma forte presença na paisagem chinesa, atuando nos mais diversos níveis, desde o sagrado até atividades mais mundanas como o comércio e as artes. A negligência das autoridades chinesas em acompanhar esse processo cobraria um preço pesado em breve.

Cristãos, Mazdeístas e Maniqueus

As perseguições religiosas promovidas tanto pelo império romano, convertido ao Cristianismo Ortodoxo, quanto pela ascensão do Islamismo, pressionaram diversas outras religiosidades para o mundo inclusivo da dinastia Tang. Seguindo pela Rota da Seda, elas se dirigiram para novas paragens, onde podiam continuar a exercer suas práticas proselitistas – e, nessa época, a China era o lugar perfeito para isso (FOLTZ, 2009, p. 59-84; LEWIS, 2009, p. 207-240; LIU, 1996, p. 113-129). Ao chegarem lá, e por virem do oeste distante, essas três religiões – Cristianismo, Mazdeísmo e Maniqueísmo – ficaram conhecidas como as ‘Três religiões estrangeiras’ (*San Yijiao* 三夷教).

O principal grupo cristão a marcar sua presença nesse palco foram os Nestorianos (*Jingjiao* 景教 ou *Daqinjiao* 大秦教) (KEN-PA, 2019), perseguidos como uma heresia pelas autoridades eclesiásticas romanas. Em 631, um monge siríaco chamado Aluoben 阿羅本 recebeu permissão direta do império para estabelecer igrejas e templos, inclusive na capital. O já citado édito de Taizong nos informa que:

O muito virtuoso Aluoben, do reino da Roma², trouxe seus livros sagrados e imagens daquela parte distante, e as apresentou em nossa capital principal. Tendo examinado os princípios desta religião, consideramos que são puramente excelentes e naturais; investigando sua fonte originária, descobrimos que surgiu a partir do estabelecimento de verdades importantes; seu ritual está livre de expressões perplexas, seus princípios sobreviverão quando a estrutura for esquecida; é benéfico para todas as criaturas; é vantajoso para a humanidade. Que seja publicado em todo o Império e que a

2 ‘Daqin’ 大秦 era o nome em chinês para o império romano. Os tradutores ocidentais começaram a usar a palavra ‘Síria’ para associá-la aos nestorianos siríacos, que formavam a maior parte dos cristãos presentes na China daquela época. Todavia, a tradução fica imprecisa, pois os chineses compreendiam o império romano como sinônimo de Ocidente, e não apenas da Síria.

autoridade competente construa uma igreja romana na capital em 1º de maio, que será governada por vinte e um sacerdotes (HORNE, 1917, p. 384).

Cumpre salientar que a apreciação imperial definia o critério de subordinação ao poder do Estado. Subjazia a ideia de controle, mesmo que ele não fosse exercido de maneira constante ou mais incisiva. Uma estela comemorativa, datada dessa época e redescoberta séculos depois pelos jesuítas (SAEKI, 1951; FORTE, 1996 e GODWIN, 2018), marcava a aurora de um importante movimento cristão na China, que conseguiu arrebanhar levas significativas de fiéis, além de produzir vários textos cristãos em chinês (PALMER, 2001; LI, 2003; BUENO, 2017 e DEEG, 2020). O discurso otimista do paraíso *post-mortem*, regulações simples para a vida cotidiana e uma visão altruísta tornaram o Cristianismo atraente ao povo, permitindo que os nestorianos obtivessem um sucesso razoável. Contudo, fosse por uma tendência da época, fosse por uma visão equivocada em longo prazo, os cristãos começaram a desenvolver práticas semelhantes à dos budistas, criando uma rede organizada de instituições religiosas, com aspectos financeiros pouco claros.

Algo parecido aconteceu aos Mazdeístas e Maniqueístas. Os Mazdeístas (*Xianjiao* 祆教) eram praticantes da religião dedicada a Zaratustra (em grego, Zoroastro), herdeira de tradições persas da época dos soberanos aquemênidas (TATSCH, 2009, p. 103-116), que defendiam um discurso dualista e apocalíptico da existência humana, cujas influências se fizeram notar nos movimentos cristãos e no Maniqueísmo. Fugindo da Pérsia dominada pelos islâmicos, os mazdeístas encontraram a acolhida esperada na China, onde puderam realizar uma pregação tranquila de suas crenças. Na esteira de seu sucesso, os maniqueístas (*Monijiao* 摩尼教) – doutrina surgida no século 3 E.C., que fundira elementos do Cristianismo e do Mazdeísmo – também conseguiu alcançar uma difusão razoável

dentro do país, criando vários templos e comunidades dedicadas à sua fé (LIEU, 1998; FORTE, 1999). Embora seja praticamente inviável precisar o número de convertidos por essas religiosidades, os vestígios de seus centros religiosos, espalhados por várias regiões da China, nos fornecem algum indício do alcance de seu prestígio. Ambas as doutrinas fizeram o mesmo que budistas e cristãos: procuraram se institucionalizar, o que os permitia angariar recursos para promover suas obras de conversão. Aos olhos de elementos da burocracia imperial, porém, se desenhava uma grave crise social, política e econômica, a ser causada por esse desvio maciço de recursos que deveria ser estancado.

Judeus e Islâmicos

Frutos da diáspora instaurada pela dominação romana de Israel, e continuada pelas pressões exercidas pela ascensão do Cristianismo, alguns grupos judaicos (*Yutaijiao* 猶太教) deslocaram-se ao longo do Oriente e da Ásia central, chegando até a China. Dedicando-se a atividades cotidianas como o comércio, conseguiram estabelecer pequenas e discretas comunidades, que foram capazes de sobreviver a séculos de história. Para termos uma ideia, a última sinagoga chinesa só seria fechada em 1912, o que demonstra uma capacidade de sobrevivência e assimilação impressionantes (SMITH, 1973, p. 220-3).

A China testemunharia também a chegada dos islâmicos (*Dashijiao* 大食教 ou *Yisilanjiao* 伊斯蘭教) de maneiras bastante distintas. Em 751, o califado abássida e a dinastia Tang se enfrentaram na épica batalha de Talas (*Daluosi zhanyi* 怛羅斯戰役), que resultou em derrota chinesa, mas breçou tanto o avanço islâmico em direção à China quanto dos chineses para a Ásia central. Isso poderia causar certa animosidade contra a religiosidade islâmica por parte dos Tang, mas o que aconteceu depois é bastante revelador sobre a política de tolerância e inclusão dessa dinastia. Milhares de conversos

ao islã das regiões mais próximas migraram para o país, e como se submeteram às leis do império, não sofreram qualquer tipo de atenção diferenciada ou preconceituosa. As comunidades islâmicas, assim como suas mesquitas, não pretenderam suporte imperial ou uma institucionalização que os aproximasse da corte, levando sua vida integrada aos códigos legais vigentes (MA, 1996; LEI, 2017).

Essa atitude, diferente daquela de budistas, cristãos e persas, foi crucial para a sobrevivência das comunidades judaicas e islâmicas na China, após a crise que iria abalar a dinastia em 842-845.

842-845: uma crise de paradigmas?

Em 841, assumia o poder o imperador Wuzong 武宗 (814-846), conhecido por ser um fervoroso devoto do Daoísmo, e convicto defensor do que entendia serem as ‘tradições chinesas’. Alertado pelos funcionários da burocracia (e instigado por seus auxiliares religiosos daoístas), Wuzong precisou rapidamente dirigir sua atenção aos problemas administrativos que começaram a tomar o império. O mais grave deles, aparentemente, era o grande acúmulo de reservas financeiras nas mãos dos templos budistas, que não eram obrigados a pagar impostos nem declarar seus bens, deixando a economia interna e o Estado à mercê de situações delicadas e complexas (CH’EN, 1956, p. 71-85). Como vimos, o imperador tinha o direito de intervir no funcionamento administrativo dessas denominações religiosas – mas até então os soberanos Tang tiveram que lidar com outros problemas, como a invasão abássida em 751 ou a terrível rebelião de An Lushan 安祿山 (Anshi Zhiluan 安史之乱 755-763), que quase derrubou o governo.³

3 Contrários à política integradora de Tang, os rebeldes atacaram a cidade portuária de Yangzhou 扬州 em 760, e perpetraram um massacre terrível contra os estrangeiros que residiam nela. Yangzhou era conhecida por abrigar diversas

Apesar de toda riqueza que fluía para a China, o Estado estava combalido, e Wuzong assumiu um governo fragilizado. Pareceu uma conclusão natural para si mesmo (e seus assessores) que, dentre as razões fundamentais para esse estado de crise, o poder econômico (e, conseqüentemente, político) dos grupos religiosos subtraía importantes recursos do país. Wuzong entendeu que era o momento de usar seu poder imperial e intervir nessas comunidades, retirando delas sua sustentação e força. Seu édito de 842 decretava o seguinte:

(O Budismo) se espalhou pelas colinas e planícies de todas as nove províncias e através das muralhas e torres de nossas duas capitais. A cada dia, seus monges e seguidores ficam mais numerosos e seus templos mais elevados. Esgotam as forças do povo com construções de terra e madeira, roubam suas riquezas em busca de ornamentos de ouro e objetos preciosos, fazem com que os homens abandonem seus senhores e pais pela companhia de professores, e separam marido e mulher com seus decretos monásticos.

Quebrando a lei e prejudicando a humanidade, na verdade, nada supera essa doutrina! Agora, se apenas um homem consegue trabalhar nos campos, alguém deve passar fome; se uma mulher não cuidar de seus bichos-da-seda, alguém sentirá frio. Atualmente, há um número incontável de monges e freiras no império, cada um deles esperando que os fazendeiros o alimentem e os bichos-da-seda para vesti-los, enquanto os templos públicos e capelas privadas alcançaram um número ilimitado, todos com torres altas e elegantes ornamentações, suficientes para ofuscar o próprio palácio imperial.

Os templos do império que foram destruídos somam mais de 4.600; 26.500 monges e freiras foram devolvidos à vida leiga e inscritos como sujeitos ao imposto duas vezes ao ano; mais de

comunidades árabes, persas e 'romanas' (i.e. vindas do mediterrâneo romano, como latinos, sírios, gregos, bizantinos etc.).

40.000 templos privados foram destruídos, liberando 30 a 40 milhões de qing⁴ de terras férteis de alto nível e 150.000 servos, homens e mulheres, que ficarão sujeitos ao imposto duas vezes ao ano. Monges e freiras foram colocados sob a jurisdição do Diretor de Estrangeiros para deixar perfeitamente claro que esta é uma religião estrangeira. Finalmente, ordenamos a mais de 2.000 homens das religiões Nestoriana e Mazdeísta que retornem à vida leiga e parem de poluir os costumes da China. Infelizmente, o que não foi realizado no passado parecia estar esperando por esta oportunidade. Se o budismo for completamente abolido agora, quem dirá que a ação não é oportuna? (BARY; BLOOM, 1999, p. 585-6, tradução nossa).

Como podemos perceber, o édito aborda os pontos fundamentais que entravam em choque com as leis imperiais: a não subordinação ao Estado, autonomia descontrolada e a acumulação de bens ilegal. Por trás do texto, há também o discurso ‘confucionista’, que compreendia que o abandono da vida comum constituía uma corrupção dos costumes, bem como a opulência dessas ordens contradizia seus ideais de desprendimento material (SMITH, 1993, p. 60-2). Embora o édito visasse prioritariamente os budistas, cristãos e mazdeístas (e maniqueus também) foram levados a reboque.

O monge budista japonês Ennin 圓仁 (793-864) morava nessa época na China, e pôde testemunhar a repressão cada vez mais violenta que se instaurou principalmente contra as comunidades budistas. Obviamente, Ennin pintou a perseguição promovida por Wuzong com as cores da crueldade e rapacidade; de fato, o imperador lançou mão de uma série de medidas duras contra os mosteiros, confiscando seus bens e enriquecendo o governo rapidamente com novos recursos (REISCHAUER, 1995; CAMPBELL, 1994, p. 347-356). Por outro lado, libertou os escravos dos mosteiros, exigiu que os grupos religiosos prestassem contas de suas atividades e tentou

4 Aproximadamente 2,5 km².

promover o Daoísmo como a ‘religiosidade chinesa’ – o que, na visão do autor japonês, assim como de muitos de seus colegas, era um absurdo completo.

A campanha de Wuzong não atingiu apenas os budistas, mas todas as igrejas e denominações que também acumularam suas reservas, como foi o caso dos cristãos, mazdeístas e maniqueístas. Parecia evidente que esses grupos religiosos haviam arrecadado enormes recursos financeiros, como também os negociavam em troca de poder e apoio político. Essa interferência no Estado tornara-se inaceitável e as atitudes de Wuzong buscavam restaurar a ordem, autoridade e o prestígio do poder imperial. Por outro lado, a dinastia Tang, cujo paradigma de respeito, tolerância e integração havia norteadado até então as políticas religiosas do Estado, parecia ter-se rompido de forma irrecuperável.

Essa concepção, porém, não é totalmente precisa, quando analisamos o caso do Judaísmo e do Islamismo no mesmo período. Essas comunidades, que até então não buscaram participar das disputas de poder, passaram incólumes às perseguições, não sendo incomodadas pelas autoridades. A ideia de subordinação ao poder, cumprida devidamente por esses grupos, atendia às exigências da lei básica chinesa, e, por isso, mantiveram-nas seguras e protegidas.

As perseguições, marcadas pela violência, duraram entre 842 e 845, quando o poder das comunidades budistas parecia completamente solapado, e seus monastérios, submetidos às regras imperiais. Wuzong conseguiu alcançar uma rápida recuperação econômica do Estado (o que parece confirmar, até certo ponto, sua desconfiança sobre as riquezas guardadas nos templos e mosteiros), mas também legou uma inequívoca impressão de que as ideias de tolerância e inclusão dos Tang poderiam ser mais frágeis do que se imaginava (SMITH, 1993, p. 75-76). Após sua morte em 846, houve um relaxamento dessas pressões, e o novo imperador, Xuanzong 宣宗 (846-859), decretou anistia geral. Os grupos budistas conseguiram

retomar parte da sua força, mas aparentemente nunca recuperaram o mesmo poder e influência que desfrutaram antes. Para cristãos, maniqueus e mazdeístas, todavia, a situação ficou irreversível; com suas igrejas fechadas ou destruídas, e desprovidos de meios, muitos tiveram que sair do país, e algumas poucas comunidades acabaram novamente se instalando ao longo da Rota da Seda, quedando ao sabor das guerras e tensões que permearam sua existência ao longo dos milênios. A presença dessas religiosidades na China, porém, terminaria eclipsada ao longo da história.

Reflexões finais

O episódio de perseguição promovido por Wuzong coloca em questão o papel da relação entre Religião e Estado; quais são seus limites? Qual é a linha que define o que é repressão religiosa? Até onde o governo pode ou deve interferir nas questões internas das religiosidades?

Uma leitura superficial e generalizada, usualmente presente nas mídias ocidentais, entende que acontecimentos como esse revelam uma longa tradição milenar de perseguição religiosa por parte do Estado chinês, que culminou na forma como o governo contemporâneo trata esse tipo de problema. Para aceitar esse tipo de ponto de vista, é preciso deliberadamente ignorar todos os outros longos períodos de tolerância e inclusão que a sociedade chinesa vivenciou. É preciso questionar, também, se essa conceituação sobre ‘repressão’ não significa, de certa forma, colocar as crenças pessoais acima da lei estabelecida. Alguns governos ocidentais – e seu sinólogos –, em geral, se pretendem ‘laicos’, mas são incapazes de aceitar a interferência do Estado chinês sobre questões religiosas. Há uma reprodução insistente do expediente orientalista em sujeitar as leituras sobre a China a uma figuração estereotipada de coerção e controle sobre a liberdade religiosa.

Se retomarmos uma leitura mais atenta do contexto Tang, percebemos que o problema da influência religiosa sobre o governo já fora discutido há milênios, ocorrendo tanto no Ocidente quanto no Oriente, e com resultados diversos. Em muitos casos, a formação de um Estado Teocrático unificador pareceu, inclusive, a solução mais adequada – afinal não havia uma preocupação em conceituar questões como exclusão, preconceito ou racismo, que se constituíam em práticas culturais comuns. No caso chinês, características próprias de sua sociedade e cultura contribuíram para a formação de um Estado religioso, mas não necessariamente excludente. A experiência da dinastia Tang revelou que a convivência e a diversidade religiosa não eram problemas, mas entendeu-se que era necessário supervisioná-las. A lei pretendia basear-se em princípios de cunho universalista – ou seja, que podiam atender a todas as denominações religiosas no plano social e político – garantido assim um grau amplo de liberdade, mas limitando suas ingerências sobre o Estado, a política e a economia. O problema da subordinação religiosa ao Estado, analisado de maneira precisa por Zhang Jian (2012) e Lai Pan Chiu (2019), revela os desafios que temos para compreender como essa mentalidade desenvolveu-se e manteve-se firmemente conectada à ideia de formação do poder na China.

Por essas razões, cremos que uma leitura sobre a diversidade religiosa vivenciada pela dinastia Tang proporciona para nós um quadro de experiências bastante significativo. Se um Estado monoi-deológico torna-se quase naturalmente excludente, um Estado que se proponha inclusivo e diverso parece requisitar, do mesmo modo, algum mecanismo de supervisão pautado no Direito e em estratégias de governança que estipulem os espaços, limites e meios pelos quais as religiosidades (e demais grupos sociais) possam operar. Se, por um lado, o Estado pode criar mecanismos de controle que descambam para práticas violentas e autoritárias, por outro, a displicência com esses critérios de convivência e tolerância pode levar a

contextos de profunda crise social e política, redundando em conflitos graves e estados de exceção, que pouco contribuem para a construção de uma real experiência de pluriversidade.

Referências

BARY, William T.; BLOOM, Irene. *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1. New York: Columbia University Press, 1999.

BUENO, André. A Religião dos espíritos na China Antiga. In: Carolina Kesser Barcellos Dias; Semíramis Corsi Silva; Carlos Eduardo da Costa Campos. (org.). *Experiências religiosas no mundo antigo*. Curitiba: Prismas, 2017, v. 1, p. 31-49.

BUENO, André. Buda, discípulo de Laozi: a controvérsia da ‘conversão dos bárbaros’ e a recepção do budismo na China. *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 6, p. 53-73, 2013.

BUENO, André. Yungang: um Buda Chinês para os Romanos. *Mirabilia Ars*, n. 2, p. 36-57, 2015.

BUENO, André. O Evangelho Chinês de Jesus. *Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção*, v. 10, n.18, p. 60-80, 2017.

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus*, vol. 2: mitologia oriental. São Paulo: Palas Atena, 1994.

CH’EN, Kenneth. The Economic Background of The Hui-ch’ang Suppression of Buddhism. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, v. 19, n.1-2, p. 67-105, 1956.

CHENG, Anne. *Etude sur le confucianisme Han*. L’élaboration d’une tradition exégétique sur les classiques. Mémoires de l’Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol. xxvi. Paris, Institut des Hautes Études Chinoises, Collège de France, 1985.

CHENG, Anne. História do Pensamento Chinês. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHING, Julia. O senso religioso chinês. In: BOFF, Leonardo *et al.* (org.). *China e Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 1979.

CSIKSZENTMIHALYI, Mark. *Readings in Han Chinese thought*. Indianapolis: Hackett, 2006.

DEEG, Max. The 'Brilliant Teaching': Iranian Christians in Tang China and Their Identity. *Entangled Religions*, v. 11, n. 6, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.46586/er.11.2020.8674>. Acesso em 11 dez. 2020.

FOLTZ, Richard. *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*. Nova Iorque: Pallgrave, 2009.

FORTE, Antonino. Iranians in China: Buddhism, Zoroastrianism, and the Bureaus of Commerce. *Cahiers d'Extrême-Asie*, n.11, p. 277-90, 1999.

FORTE, Antonino. The Edict of 638 Allowing the Diffusion of Christianity in China. In: PELLIOU, Paul; FORTE, Antonino (ed.). *L'inscription Nestorienne de Si-Ngan-Fou*, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1996, p.349-73.

GODWIN, Todd R. *Persian Christians at the Chinese Court: The Xi'an Stele and the Early Medieval Church of the East*. London: I.B. Tauris, 2018.

HO, Peng Yoke. *Explorations in Daoism*. London: Routledge, 2007.

HORNE, Charles (ed.). *The Sacred Books and Early Literature of the East: Vol. XII, Medieval China*. New York: Parke, Austin, & Lipscomb, 1917.

JANSEN, Thomas. New Tendencies, Religious and Philosophical, in the Chinese World of the Third through Sixth Centuries. In: MITTAG, Achim; MUTSCHLER, Fritz-Heiner (ed.). *Conceiving the Empire China and Rome Compared*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p.397-420

KEN-PA, Chen. Jingjiao under the Lenses of Chinese Political Theology. *Religions*, v.10, n.551. p.1-22, 2019.

KOHN, Livia. *Daoist mystical philosophy*. New York: State University of New York, 2008.

LAI, Pan-Chiu. Subordination, separation, and autonomy: Chinese protestant approaches to the relationship between Religion and State. *Journal of Law and Religion*, v. 35, n. 1, p.149-164, 2020.

LEGGE, James. *A Record of Buddhist Kingdoms*. Oxford: Clarendon press, 1886.

LEI, Wan. The earliest Muslim communities in China. *Qiraat*, n. 8, p. 6-22, 2017.

LEWIS, Mark E. *China's cosmopolitan empire: the Tang dynasty*. London: Belknap Press, 2009.

LI, Rongxi. *The Great Tang dynasty record of the western regions*. Moranga: BKD-America, 1996.

LI, Tang. *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*. Frankfurt: Peter Lang, 2003.

LIEU, Samuel. *Manichaeism in Central Asia and China*. Leiden: Brill, 1998.

LIU, Xinru. *Silk and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

LIU, Xinru. *The Silk Road in World History*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

MA, Jian Zhao. The role of Islam in the formation of the culture and economy of the Hui community in Guangzhou. *Journal of Muslim Minority Affairs*, v.16, n. 1, p.31-39, 1996.

O'DALY, Gerad. New Tendencies, Religious and Philosophical, in the Roman Empire of the Third to Early Fifth Centuries. In: MITTAG,

Achim; MUTSCHLER, Fritz-Heiner (ed.). *Conceiving the Empire China and Rome Compared*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 373-396

PALMER, Martin. *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*. Califórnia: Ballantine, 2001.

PREGADIO, Fabrizio. Daoist Canon. In: Tim Wright (ed.). *Oxford Bibliographies in Chinese Studies*. New York: Oxford University Press, 2019.

REISCHAUER, Edwin. *Ennin's Travels in T'ang China*. Nova Iorque: The Ronald Press Company, 1955.

SAEKI, Yoshio. *The Nestorian Documents and Relics in China*. Tóquio: Maruzen, 1951.

SCHAFER, Edward H. *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*. Berkeley: University of California Press, 1963.

SMITH, D. *Religiões Chinesas*. Lisboa: Arcádia, 1973.

SMITH, Richard. Buddhism and the 'Great Persecution' in China. In: KEULMAN, Kenneth (ed.). *Critical Moments in Religious History*. Macon: Mercer University Press, 1993, p.59-76.

TATSCH, Flávia. Os Persas. In: FUNARI, Pedro Paulo (org.) *As religiões que o mundo esqueceu*. São Paulo: Contexto, 2009.

WRIGGINS, Sally. *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*. Boulder: Westview Press, 1996.

YATSENKO, Sergey. The Costume of Foreign Embassies and Inhabitants of Samarkand on Wall Painting of the 7th c. in the 'Hall of Ambassadors' from Afrasiab as a Historical Source. *Transoxiana*, n.8, 2004. Disponível em: http://www.transoxiana.com.ar/0108/yatsenko-afrasiab_costume.html. Acesso em 18 dez. 2020.

YU, Anthony. *State and religion in China*. Estados Unidos: Carus, 2005.

ZHANG, Jian. *Zhongguo gu dai zheng jiao guan xi shi* 中国古代政教关系史 [História da relação estado-religião na China antiga] Beijing: Zhongguo she hui ke xue chu ban she, 2012.

ZURCHER, Erik. *The Buddhist conquest of China*. Leiden: Brill, 2007 (original: 1958).

CAPÍTULO XIII

O Império das Águas: origens e ascensão do Império Khmer no Sudeste Asiático

Emiliano Unzer

Há uma antiga lenda cambojana que nos conta que, certo dia, um estrangeiro advindo das terras indianas, um brâmane chamado Kaundinya ou Preah Thaong, veio a barco para a costa do que hoje referimos como o Camboja. Certo dia, uma princesa local, Nagi Soma, foi falar com o viajante e foi atingida por uma flecha mágica que a fez se apaixonar por ele. Tomada pela paixão, a princesa foi logo pedir a aprovação de seu pai, o rei de linhagem dos Nagas,¹ que, como dote, deu ao novo casal todas as terras que tinha emergido depois que as águas foram engolidas pelo rei. A essas novas terras deu-se o nome de ‘Kambuja’. A lenda nos revela um pouco das origens míticas dos cambojanos, advindos por parte de seres ligados à natureza e, por outra parte, de povos estrangeiros aculturados no universo indiano.

1 Raça mítica de seres reptilianos que possuíam amplos territórios e impérios em tempos recuados.

Em termos históricos, a presença humana no Camboja remete a povos da etnia khmer-mon que migraram do norte e se instalaram na região entre o Mianmar e o Mar da China Meridional antes do terceiro milênio a. C. Esses habitantes eram caçadores e coletores, que percorreram as florestas e pântanos em busca de alimentos.

Os achados mais remotos foram descobertos na caverna de Laang Spean, na região de Battambang, atual região ocidental cambojana. As datas científicas indicam de que os povos nessa região a habitaram há pelo menos 70 mil anos, com uso atestado de ferramentas e lascas de pedra possivelmente pertencentes à cultura neolítica de Hoabinhiano.² Por volta de 3000 a. C., particularmente ao leste do rio Mekong na região de Snuol, já foram encontradas evidências de vida sedentária e agricultura e algum tipo de roça ou coivara, a desembaraçar o terreno e adubá-lo com as cinzas produzidas. Essas sociedades sedentarizadas apresentaram sustentado uso de ferramentas de cobre e bronze por volta de 1500 a. C., e, ao longo do tempo, passaram a habitar comunidades estratificadas possibilitadas por uma agricultura e pecuária eficientes. É improvável que tenha havido à época um estado unificado, pois eram mais povoados organizados chefiados por líderes e clãs locais.

Nos primeiros séculos de nossa era, certa organização política foi notada por fontes chinesas do século 2º d. C. entre povos que floresceram no território cambojano, conhecido como o reino de Funan (Figura 1). Essa entidade política não se concretizou num estado centralizado, mas foi uma aliança de cidades que prosperaram com o comércio entre indianos, chineses e ilhas do Sudeste Asiático a partir do delta do rio Mekong. A presença de grandes obras realizadas, como canais de irrigação, sugere um poder organizado e forte, capaz de planejar e gerenciar grande número de mão-de-obra, necessário

2 Cultura pré-histórica no Sudeste Asiático que floresceu até cerca de 2000 a. C. O termo advém de uma região no norte do Vietnã, Hoa Binh, onde foram encontradas as primeiras evidências dessa cultura lítica.

para tais projetos. E tais realizações dependeram de suprimentos alimentares regulares, resultado de uma agricultura eficiente e de um sistema de cobrança de impostos.



Figura 1: mapa do reino de Funan.
Fonte: Funan... ([201-]). Disponível em:

[Wikipédia](#)

As fontes chinesas afirmam que o primeiro regente de Funan foi um homem chamado de Fan Shih Man, mas não temos como saber de sua existência histórica. O termo 'Fan' é de origem chinesa, que poderia ser uma corrupção do sânscrito *varman*, que significa protetor, e foi usado nos nomes de reis posteriores no Camboja. Ainda é desconhecida a etnia e língua falada entre os funaneses e talvez possamos considerá-los como proto-khmers. Embora a cultura de Funan revele uma influência da cultura indiana, todos os vestígios de sua escrita desapareceram no calor e excessiva umidade e todas as suas inscrições em pedra antes do século 7º aparecem em sânscrito. A bem da verdade, nem mesmo sabemos como esses

povos se referiam a si mesmos, pois o termo ‘Funan’ advém do chinês que possivelmente poderia ser uma corruptela da língua khmer, ‘Phnom’. Até que novas evidências apareçam, permanecemos mais no terreno da especulação neste ponto.

Foram os funaneses que construíram uma cidade impressionante e próspera no delta do rio Mekong, no atual distrito cambodiano de Angkor Borei. Talvez essa tenha sido a capital, mas outros estudiosos apontam para a cidade de Vyadhapura, Banteay Prei Nokor e Prey Veng, todos no delta do Mekong ou nas proximidades. Talvez nem tenha sido um estado unitário, mas uma confederação de cidades. Outra cidade importante foi a de Oc Eo, na península de Camau. Os vestígios encontrados nessa cidade portuária apontam para construções de tijolos, mas raramente de pedra. As construções devem ter sido de madeira e bambu, perecíveis diante da passagem do tempo, da umidade e calor. As construções de tijolos possivelmente são de templos ou mausoléus, e não apresentam baixos-relevos como nos templos posteriores de Angkor dos khmers.

A água era um elemento abundante para Funan e, a fim de evitar as inundações, grandes canais e reservatórios foram construídos para a generosa precipitação pluvial e dos afluentes do Mekong. Alguns autores sugerem que isso possa ter depois influenciado as grandiosas obras hidráulicas de Angkor do século 12. As baixas altitudes do delta do Mekong contribuíram para a maior disposição desses reservatórios e canais, que além do uso para irrigação foram usados como meio de transporte, comunicação e comércio.

No geral, os vestígios materiais encontrados de Funan são escassos, e boa parte da informação legada vem de fontes chinesas. O primeiro relato do reino foi escrito por chineses da dinastia Jin (265-419 d. C.), na obra ‘Shu Chin’. Nessa crônica, os chineses descrevem os funaneses como seminus em público com a pele escura e cabelo crespo, demonstrando o senso etnocêntrico chinês da época

em retratá-los como bárbaros e não civilizados. Curiosamente, no entanto, também são considerados pacíficos, honestos e astutos.

Outro livro chinês, o Livro de Liang, aponta a fundação de Funan por um estrangeiro, Huntian, que veio do país de Jiao, talvez na península malaia ou arquipélago indonésio, depois de ter sonhado com um espírito que lhe entregou um arco divino e mandou-o embarcar para a terra em Funan. No caminho naval, foi atacado por forças de uma rainha, Liuye, que fora derrotada pelo arco divino e depois tornou-se sua esposa. E do casal nasceu o futuro rei de Funan e fundador de sete cidades da região. A lenda contada aponta para as origens marítimas de Funan, e a evidente estreita ligação com regiões malaias, indonésias e chinesas.

Os chineses ainda relataram coisas fascinantes dos costumes do povo de Funan. Habitavam em casas de madeira ou bambu, com telhados de sapé e elevados sobre palafitas. Comiam peixes e arroz, sendo este abundantemente plantado na região. Cultivavam também frutas como laranjas, romãs e cana-de-açúcar, assim como criaram galináceos e suínos. Na metalurgia, dominavam bronze e ferro. A escravidão era parte integrante da sociedade, que apresentava alguma ordem estratificada.

O comércio de Funan era próspero, alcançando regiões como a Pérsia, Europa, Índia e China. De acordo com os chineses, os funaneses tinham uma marinha considerável. Escavações de sítios funaneses revelam moedas romanas apresentando o amplo alcance de sua rede comercial. Para reger as relações sociais, religiosas e comerciais dessa vibrante sociedade, elaboraram um código legal com nítida influência indiana advinda de comerciantes a partir do primeiro século de nossa era. Os funaneses adotaram o sânscrito para fins litúrgicos e intelectuais. Os chineses viram, no século 3º d. C., grandes bibliotecas e coleções de livros em sânscrito entre eles, que pouco sobreviveram a insetos e umidade, mas que podem ter

sido aos livros em forma de palmeiras costurados ou colados, tal como ainda ocorria no Camboja no século 19.

Os indianos certamente trouxeram a cultura religiosa com eles, no culto a Xiva, Brahma e Vixnu, além da pletora de divindades do panteão hindu. Também apresentaram a ideia cosmológica do centro do mundo em torno do mítico Monte Meru, cercado por oceanos cósmicos, a ser replicado em modelo na construção de templos em cume com águas no entorno. Elementos budistas também foram trazidos dos navios, e é provável que esse caudal cultural indiano tenha se misturado e miscigenado com crenças religiosas populares dos funaneses.

O declínio de Funan, de acordo com as crônicas chinesas, adveio sob um rei chamado Rudravarman (r. 514-550), que tinha oferecido um rinoceronte ao imperador chinês em Pequim em 539. Depois disso, os chineses raramente tiveram registro dos funaneses, acreditando que deveriam ter desaparecidos ou dominados pela ascensão de um outro poderio local mais ao norte do delta do Mekong, chamado de Chenla ou Zhenla.

Fontes posteriores chinesas do século 13 narram a ascensão de um rei chamado Bhavavarman I (r. 550 – 590) que viveu em fins do século 6º, que, possivelmente, foi descendente da aristocracia funanesa e que se casou com uma mulher de família khmer mais do interior. Mas o fato é que Bhavavarman se tornou o primeiro grande estadista de Chenla que se estenderia por toda a região cambojana e delta do Mekong, incorporando os domínios anteriores de Funan.

Ainda não está claro se Chenla foi um conjunto de entidades políticas confederadas ou um estado centralizado. Nem mesmo há consenso sobre os seus limites políticos, mas a maioria dos autores da área apontam para a região sul do Laos, Camboja e Vietnã em torno do delta do Mekong, durante os séculos 6º ao 8º.

A ascensão de Chenla se deu, portanto, nas terras interioranas cambojanas, provavelmente em torno do lago Tonle Sap ou na

província laosiana de Champasak, que depois passou a expandir-se ao norte e sul-sudeste sobre o declínio de Funan. Os funaneses que eram em grande parte da etnia mon, naturalmente, não desapareceram, mas passaram a ser aliados submetidos a novas dinastias de outras regiões. Os de Chenla, que eram khmers, passaram a promover a sua língua e cultura sobre o seu reino ascendente, a incorporar hábitos e costumes herdados e conquistados, o que não representou nenhuma ameaça à vida da maioria dos funaneses. Mas houve, a partir do século 7º, relativo declínio da atividade comercial marítima de suas cidades portuárias, conforme atestam os sinais encontrados em Oc Eo. Nesse esteio, as rotas marítimas da costa vietnamita começaram a ser dominadas por outros povos mais do norte, os chams.

Os reis de Chenla demonstraram profunda influência da cultura indiana, pois reivindicaram serem descendentes de um dos sete sábios, Bhrigu (Figura 1), e filho do deus Brahma. A capital de Chenla permanece um mistério geográfico. De acordo com os registros chineses, a capital localizava-se perto de uma montanha, em cujo cume havia um templo guardado por mil soldados. Nessa cidade, a cada ano, o rei de Chenla vinha para realizar sacrifício humano como oferta ao deus Xiva cuja popularidade talvez possa ser explicada por ser associado a divindades populares locais. Xiva passou a ser gradativamente associado ao rei de Chenla, e as inscrições religiosas e cerimoniais mais importantes a partir do século 7º foram feitas em sânscrito. A língua khmer, por sua vez, permaneceu como a língua do cotidiano, da administração e do comércio. O budismo também era notável em Chenla, possivelmente originada dos povos funaneses, mas essa religião não predominou em terras cambojanas até os anos de decadência de Angkor no século 15.

A estrutura política de Chenla parece ter sido mais complicada do que é narrado tradicionalmente. Ao invés de um ou dois estados centralizados, como consideraram os antigos narradores chineses,

Chenla foi mais um conjunto de principados aliados sob um regente cuja corte pode ter se localizado perto do lago cambojano de Tonle Sap. No início do século 7º, o rei de Chenla, Isanavarman (r. 616-637), consolidou o reino que se estendia desde a costa e o rio Mekong, e foi o primeiro soberano khmer a enviar uma embaixada aos chineses em 616.



Figura 1: Maharishi Bhriguji, ou Bhrigu.

Fonte: Bhrigu... ((201-)). Disponível em:

[Wikipédia](#)

Ao final do século, outro rei de Chenla, Jayavarman I (r. c. 657-c. 690), tornou mais rígido o controle sobre aliados locais e líderes vassallos, fortaleceu o código legal e supervisionou os fundamentos religiosos do reino. De seu empenho e reformas, foram deixadas

nas inscrições a seu respeito que foi uma ‘encarnação da vitória e flagelos dos inimigos, senhor das terras que herdou de seus antepassados e conquistador de novas terras’ (HIGHAM, 2003, p. 40). Era, pois, o senhor incontestado de todos os povos khmers e mons. Depois de algumas décadas, ao final do século 7º, um de seus descendentes, Jayavarman II (r. 802-835), decidiu mudar a capital mais para o norte, em Angkor.

Jayavarman II tinha sido governador desde 790 das regiões mais orientais do Camboja antes de ter sido consagrado rei. Por essa razão, quando chegou ao trono imperial, decidiu realocar a capital do reino mais para o interior, visando melhor controlar as regiões distantes e interioranas. Ademais, havia sido uma política de distanciamento dos mares do mundo, dominado por potências marítimas do século 7º, às quais se refere como ‘Java’, mas que na verdade era o reino de Srivijaya da ilha de Sumatra.

A sua nova capital localizava-se mais ao norte do vale do rio Mekong, nas colinas de Kulem, próximos da atual cidade cambojana de Siem Reap. Apesar de seu protagonismo, não há quase evidência hoje de seu período de governança na região. Um de seus maiores legados, no entanto, parece ter sido algo menos tangível, pois estabeleceu uma estrutura política centralizada a controlar os pequenos reinos e potentados locais, ao que seria chamado em sânscrito de Kambuja-desa, a ‘Terra de Kambuja’. Jayavarman II, portanto, tornou-se o primeiro soberano com amplos poderes na região, indo muito além de seus antepassados.

Apesar dos termos pretensiosos, houve muitas rebeliões e forças opositoras ao que consideraríamos como um estado centralizado. Os sucessores de Jayavarman II encontraram-se com frequência com pouco poder para reprimir revoltas locais e invasores estrangeiros no século 9º. A sorte maior coube àqueles regentes que governaram em períodos de paz ou de relativa calma, dando oportunidade para programas de construção e ampliação de obras públicas,

templos e santuários religiosos. Os reis de Khmer eram considerados sagrados pela sua posição regencial, essencial para assegurar a fertilidade do solo e bem-estar do reino. Deveria o regente portar-se como tal a atender os rituais esperados. Em troca de sua proteção e ordem, a população submetia-se a diversos serviços militares e deveres laborais para o reino e instituições budistas e hindus.

Ao final do século 9º, após a morte de Jayavarman II, a capital cambojana mudou-se novamente para mais próximo das margens norte do lago Tonle Sap. O rei Indravarman I (r. 877-889) mandou construir no local um amplo reservatório e diversos templos, incluindo uma estrutura piramidal, chamada de Bakong (Fig. 2), um dos primeiros templos a serem construídos de pedra (CHANDLER, 2009, p. 43). Esse templo depois se tornaria um modelo para edificações posteriores em Angkor.



Figura 2: Templo de Bakong, que serviu de modelo para posteriores construções khmer.

Fonte: Bhikkhu (2010). Disponível em:

[Wikipédia](#)

O filho e sucessor de Indravarman, Yasovarman I (r. 889-c. 910), mudou de novo a localidade da capital, para mais próximo de Siem Reap, para o local que se chamaria de Angkor, termo derivado do sânscrito com o significado de ‘cidade’ e que se tornaria o nome popular dessa grande civilização cambojana. A cidade que Yasovarman fundou se chamaria à época de Yasodharapura e permaneceu como capital cambojana até o século 16. Os templos foram construídos sobre uma colina natural que dominava o horizonte plano da cidade, afastado e imponente sobre as planícies dos campos de arroz e do lago Tonle Sap. Os templos foram construídos evocando a montanha sagrada, o Monte Meru, abrigo mítico dos deuses hindus e centro do universo. Nas proximidades, Yasovarman construiu amplos reservatórios (*barays*) e uma muralha com cerca de 4 km cada lado. O sistema de águas garantiu ao reino anos de fertilidade e condições para generosas safras, possibilitando ao rei khmer o comando e mobilização de uma numerosa mão-de-obra.

Nas próximas décadas, conflitos e guerras dominaram a região e Yasodharapura fora abandonada até as restaurações do rei Rajendravarman II (r. 944-968), que governou num período de paz e prosperidade de quase cem anos desde meados do século 10 ao 11. Seu sucessor, Jayavarman V (r. 968-c. 1000), mandou construir um dos mais belos templos em Angkor, o Banteai Srei (Fig. 3), nos arredores da capital, tendo como patronos uma família de sacerdotes e professores do rei.

Outro templo construído foi o imponente Ta Keo, que fora depois completado pelo seu sucessor, Suryavarman I (r. 1004-c. 1050). Suryavarman foi um soberano inovador, e sua ascensão envolveu intrigas e supressão de muitos líderes e opositores revoltosos. Como resultado, uma vez no poder, o reino khmer se tornou um império que subjugou vários potentados que antes tinham vivido com relativa autonomia. Esse rei estendeu, além disso, o império para regiões na atual Tailândia, onde construiu um grande templo

chamado de Preah Viherar. Durante seu reinado, o número de cidades liderada pela capital, Yasodharapura, cresceu para mais de 50, o comércio floresceu, assim como o controle burocrático. Seu sucessor no poder aproveitou-se da nova ordem e prosperidade e mandou construir o templo de Baphuon (Fig. 4).



Figura 3: O magnífico templo de Banteai Srei, Angkor.

Fonte: Tausch (2015). Disponível em:

[Wikipedia](#)

Nos anos finais do século II, houve período de confusão e fragmentação novamente. Em certas ocasiões, houve diversos soberanos khmers, cada um a reivindicar o título de *chakravartin*, termo que remete a um governante universal ideal, prerrogativa do imperador khmer. Uma nova dinastia começou a despontar, que perduraria por mais de um século em Angkor após esse tempo de incertezas. Seu soberano mais poderoso tomou o nome de Suryavarman II (r. 1113-c. 1150). Como seu antecessor de nome, foi um formidável líder militar,

e vingou as invasões feitas pelo reino de Champa, da costa vietnamita ao leste, e organizou campanhas contra as regiões tailandesas.



Figura 4: Templo de Baphuon, Angkor.

Fonte: Konsek (2016). Disponível em:

[Wikipedia](#)

O maior legado desse regente foi o complexo de templos de Angkor Wat (Fig. 5), permanecendo como uma das maiores estruturas religiosas construídas no mundo. O templo que também se tornaria seu túmulo foi dedicado a Vixnu. Seus baixos-relevos mostram com vivacidade eventos descritos nos épicos hindus, Maabárata e Ramaiana, com centenas de graciosas entidades femininas, *apsaras*. As águas dos reservatórios (*barays*) e fossos construídos ao redor do templo refletem ainda hoje a grandiosidade e simetria da construção do século 12.

Yasovarman II (r. 1160-1166) reinou após certo período de incertezas políticas do império de Khmer. Foi no seu período de governo que muitas construções iniciadas por Suryavarman II foram concluídas. Yasovarman foi tirado do poder por um golpe dado por um de

seus oficiais militares quando retornou de campanhas nas regiões tailandesas. Após o golpe, outro príncipe, Jayavarman VII (r. 1181-c. 1220), voltou a ocupar o trono imperial, mas passou anos antes a enfrentar invasões dos chams do reino Champa. Em 1177, à frente de seu exército, conseguiu expulsar os invasores chams, conforme ilustra vividamente o baixo-relevo num de seus mais icônicos templos em Angkor, o de Bayon. Visando conter de vez a onda cham, Jayavarman invadiu e anexou a capital do reino Champa, Vijaya. Mas seus problemas não estavam resolvidos. No âmbito interno, Jayavarman enfrentou contestações de líderes de poderios locais.

Em 1191, Jayavarman, aparentemente, depois de décadas de campanhas de conquista e subjugação contra rebeldes, passou a construir obras públicas e edificações grandiosas. Numerosos templos, estátuas, pontes e inscrições em Angkor são testemunhas do vigor do reinado de Jayavarman VII. A capital e arredores foram reformados e fortificados. O rei era um fervoroso budista da escola maaiana,³ e assim deu vazão a esculturas diversas de Buda por Angkor, como a que testemunhados em Bayon (Fig. 6). Como seus antepassados, o soberano khmer tolerou e apoiou os cultos hindus e de entidades locais.

Depois da morte de Jayavarman por volta de 1220, as construções de pedra quase cessaram, e poucas inscrições foram achadas. Por dedução, o império Khmer parece ter entrado num período de declínio. As vitoriosas campanhas de Jayavarman pareceram memórias passadas, pois no século 13 vários reinos da região norte da atual

3 Um dos principais ramos do budismo. Os ensinamentos maaianos referem-se às tradições deixadas por seres iluminados, *bodisatvas*, que buscam conduzir todos os seres vivos para a plena iluminação (*nirvana*). Os maaianos, nesse sentido, acreditam que a iluminação, a ruptura com o ciclo de sofrimento e renascimentos (*samsara*), pode ser alcançada numa única vida, mesmo por um leigo. Ao contrário dos teravadistas, que acreditam num processo mais demorado e retido em busca da iluminação espiritual.



Figura 5: O imponente templo de Angkor Wat, construído a mando de Suryavarman II. As torres remetem à mítica morada dos deuses, Monte Meru.
Fonte: Tørrissen (2005). Disponível em:

Wikipedia

Tailândia, centrada na cidade de Sukhotai, tornaram-se fortes o suficiente para se livrarem da dominação de Khmer. Em meados do século, esses exércitos dos tais invadiram Angkor e todo o império começou a desagregar-se.⁴

O brilho e fascínio da capital khmer ainda impressionaria os viajantes nos próximos séculos. Em fins do século 13, especificamente em 1296, um detalhado relato de um enviado chinês, Zhou Daguan, descreve a cidade como espalhafatosa e vibrante. O chinês se depa-rou com numerosas comunidades de monges budistas da vertente teravada, demonstrando que os maaianos começaram a perder popularidade entre os khmers. Mas os tempos eram outros, e a glória de Angkor agora defrontava-se com os tais nas suas fronteiras.

4 Conta-se que a dominação tai sobre os khmers foi tão evidente que alguns antigos vassallos do Império Khmer pensaram em se converter ao cristianismo para contar com o apoio militar espanhol no século 16 (COTTERELL, 2014, p. 66).

Ataques desses povos foram registrados em 1369, 1389 e em 1431, além de outros não registrados com precisão. Em contrapartida, a influência khmer foi tamanha que a nova capital dos tais, Ayutthaya, no vale do rio Chao Phraya, fundada em 1351 (não muito distante da atual megalópole Bangkok), foi modelada conforme Angkor.



Figura 6: Representações de bodisatvas do budismo maaiano no templo de Bayon, Angkor.

Fonte: Wilmot (2005). Disponível em:

[Wikipedia](#)

Referências

BAKONG. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 201-]. Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Bakong#/media/File:Roulos_Group_-_005_Bakong_\(8587796725\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Bakong#/media/File:Roulos_Group_-_005_Bakong_(8587796725).jpg). Acesso em: 16 out. 2022.

BHIKKHU, Anandajoti. Roulos Group - 005 Bakong (8587796725).jpg. 2010. Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Bakong#/media/File:Roulos_Group_-_005_Bakong_\(8587796725\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Bakong#/media/File:Roulos_Group_-_005_Bakong_(8587796725).jpg)

media/File:Roulos_Group_-_005_Bakong_(8587796725).jpg.
Acesso em: 16 out. 2022.

BHRIGU. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 201-]. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Bhrigu#/media/File:Maharishi_Bhrighuji.jpg. Acesso em: 16 out. 2022.

CHANDLER, David. *A History of Cambodia*. Nova York: Avalon, 2009.

COTTERELL, Arthur. *A History of Southeast Asia*. Cingapura: Marshall Cavendish, 2014.

FUNAN. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 201-]. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Funan#/media/File:FunanMap001.jpg>. Acesso em: 16 out. 2022.

HIGHAM, Charles. *The Civilization of Angkor*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2003.

KONSEK, Marcin. 2016 Angkor, Angkor Thom, Baphuon (17).jpg. 2016. 1 fotografia, color. Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Baphuon#/media/File:Baphuon_\(1\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Baphuon#/media/File:Baphuon_(1).jpg). Acesso em: 16 out. 2022.

TAUSCH, Olaf. Banteay Srei 33.jpg. 2015. 1 fotografia, color. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Banteay_Srei_33.jpg. Acesso em: 16 out. 2022.

TØRRISSEN, Bjørn Christian. Angkor Wat.jpg. 2005. 1 fotografia, color. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Angkor_Wat.jpg. Acesso em: 16 out. 2022.

WILMOT, David. Two Khmer Heads-Angkor Wat.jpg. 2005. 1 fotografia, color. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Two_Khmer_Heads-Angkor_Wat.jpg. Acesso em: 16 out. 2022.

CAPÍTULO XIV

A águia de pedra e o rinoceronte de ouro: história, cultura e arqueologia das sociedades do sudeste africano (séculos VI-XVI)

Otávio Luiz Vieira Pinto

A África foi Medieval?

Quando o medievalista Jacques Le Goff pergunta, retoricamente, se a ‘História deve ser dividida em pedaços’, ele inicia sua resposta pensando a necessidade humana de dominar o tempo. Este domínio, certamente, perpassa a vida cotidiana, mas também atinge a divisão e nomeação de intervalos temporais mais amplos: são as chamadas ‘Idades’ ou ‘Épocas’. Dentro destes grandes intervalos, a ‘Idade Média’ é o real interesse de discussão de Le Goff. Em sua defesa apologética da divisão da História – e da validade da ideia de ‘Idade Média’ –, Le Goff elenca alguns argumentos, dos quais dois merecem atenção especial: 1) as pessoas do passado possuíam a noção de que o aparecimento de Cristo marcava uma nova época (e, portanto, dividiriam a experiência histórica das sociedades em ‘anteriores’ e ‘posteriores’ a Cristo); e 2) o desejo por uma periodização oficial do passado surge entre séculos XIV e XV, quando se

inicia a gestação de uma ideia de uma época chamada de *Medieval*. Por que estes dois argumentos merecem atenção especial? Porque eles expõem uma lógica de pensamento que perpassa não apenas os trabalhos de Jacques Le Goff, mas também indicam a postura de uma parte majoritária da historiografia que lida com a Idade Média: a universalização da experiência europeia. Ao tomar o surgimento do cristianismo como uma experiência temporal *humana* (e não apenas cristã), se exclui as experiências temporais de sociedades com outras formas de religiosidade, como os budistas, os hindus e os zoroastristas – sociedades estas que não apenas possuíam suas próprias formas de encarar a passagem do tempo como também eram numericamente muito superiores àqueles que compunham a Cristandade Ocidental. De forma semelhante, discutir o surgimento do conceito de *Idade Média* a partir dos intelectuais dos séculos xiv e xv entendendo este processo como fundacional da historiografia contemporânea atrela uma visão de mundo específica – europeia e cristã – a um movimento totalizante. Em outras palavras, se toma a História da Cristandade Ocidental como o motor que define intervalos temporais, e as outras sociedades, tornadas automaticamente periféricas, devem se ‘encaixar’ nas janelas abertas pela Europa.¹

A universalização da experiência europeia como marco divisório de tempos históricos teve (e tem) efeitos fortemente enraizados não apenas na historiografia acadêmica como também na consciência histórica mais popular. Isso significa, por exemplo, que a utilização dos termos *Medieval* ou *Idade Média* carrega, em si, símbolos e significados subjacentes. Castelos, cavaleiros, justas, reis, feudos... tudo isso se encapsula no entendimento geral do *Medieval*. Não apenas

1 Ainda que, em linhas gerais, a defesa e a constante definição (e redefinição) do conceito de *Idade Média* atravessasse quase toda a produção historiográfica de Jacques Le Goff (e tantos outros medievalistas de renome, na França e no resto do mundo), os pontos apresentados aqui podem ser encontrados no pequeno ensaio *A História deve ser dividida em Pedacos?* (LE GOFF, 2015).

objetos e apreensões estéticas moldam o que se entende por *Idade Média*, mas também categorias de análise: rei, imperador, reino, império, igreja... tais categorias estão intimamente relacionadas ao que entendemos por *Medieval* (e, igualmente, o que entendemos por *Medieval* é intimamente definido pela forma com que estudamos e vislumbramos estas categorias). Assim, a aplicação acrítica desta temporalidade para a compreensão de sociedades não-europeias esbarra em uma inevitável *europização* da compreensão histórica – justamente porque *Idade Média* não é apenas uma janela temporal, mas é também uma categoria histórica carregada de conceitos, moldes, expectativas e predisposições epistemológicas.

Um exemplo desta *europização* do Medieval se aplica ao estudo de sociedades africanas ao sul do Saara entre os séculos v e xv, isto é, o período da Idade Média canônica. A busca por uma ‘Idade Média Africana’ surgiu na Academia ocidental dos anos 1950 e 1960 e, mais recentemente, sob influência de um conjunto de ideias, posições e discursos historiográficos heterofônicos conhecidos, de maneira geral, como *História Medieval Global*; espaços que tradicionalmente seriam considerados periféricos (em especial Ásia e África) passam a integrar o rol de assuntos passíveis de serem investigados por medievalistas.² Na esteira da História Medieval Global, portanto, o Islã, a Europa setentrional e oriental, a Ásia Central, a Rota da Seda e vários outros tópicos que dificilmente seriam tidos como ‘medievais’ ganham certa popularidade. No que diz respeito à África, a ‘Virada Medieval Global’ se estende especialmente aos chamados ‘Reinos Sudaneses’: estruturas políticas mais ou menos hegemônicas que se formaram na África Saheliana (ao sul do Saara e ao norte das florestas tropicais da Bacia do Congo) entre os séculos

2 Há uma larga produção acadêmica sobre as possibilidades globais e pós-coloniais dos Estudos Medievais. Toda esta produção aponta para caminhos variados e levanta uma série de pontos relevantes. Uma sumarização destes debates pode ser encontrada em ALTSCHUL, 2008; REZAKHANI *et al.*, 2020; SILVEIRA, 2019.

ix e xvi e que são popularmente conhecidas como Império do Gana, Império do Mali e Império Songhai (cf. GOMEZ, 2019).

Por que os ‘Reinos Sudaneses’ são de especial interesse dos plurais movimentos de História Medieval Global? Porque, além de estarem presentes em relatos escritos de autores e viajantes muçulmanos, como al-Bakrī, al-’Umarī e ibn Baṭṭūṭa,³ apresentam estruturas políticas, sociais e culturais familiares aos medievalistas ocidentais: governantes com poderes monárquicos; territorialidade mais ou menos delimitada; classes aristocráticas responsáveis pela administração e pela jurisdição; e religião monoteísta (Islã). Em outras palavras, os ‘Reinos Sudaneses’ se encaixam em um tipo de análise possível dadas as ferramentas analíticas e expectativas historiográficas da Medievalística: isto é, suas bases sociopolíticas não são exóticas o suficiente para serem consideradas alienígenas e, acima de tudo, figuram em documentação escrita (cf. LEVTZION; SPAULDING, 2003). Desta forma, essa é uma África ‘acessível’, com características reconhecíveis e que podem ser integradas àquilo que se espera e que se entende como *Medieval*.

É possível argumentar, assim, que mesmo que a História Medieval Global abra espaço para o estudo de sociedades não-ocidentais, as ferramentas analíticas empregadas e as expectativas na seleção dos temas de pesquisa *ainda são* guiadas pela *europaização* imanente ao campo da História Medieval. Este movimento faz com que os ‘Reinos Sudaneses’ sejam mais populares do que todas as outras sociedades sul-saarianas que se estruturam com bases distintas e com formas diferentes de produção de registros históricos nesta mesma janela temporal que reconhecemos como *Medieval*, isto é, entre os séculos v e xv. Duas destas ‘sociedades medievais

3 Hopkins e Levtzion compilaram um grande número de relatos sobre a África feitos por autores muçulmanos. A compilação está traduzida para o inglês e é de auxílio inestimável para estudantes interessados (HOPKINS; LEVTZION, 2006).

africanas’ que são pouquíssimo integradas à História Medieval Global são a suaíli e a shona. Isto não significa, obviamente, que o estudo dos ‘Reinos Sudaneses’ seja questionável, mas sim que, para efetivamente incluir o continente africano numa perspectiva global e deseurocentralizadora de Idade Média, é preciso levar em consideração também as sociedades que não se enquadram nas expectativas e ferramentas usuais da Medievalística ocidental. Assim, meu objetivo nas próximas páginas é apresentar, de forma geral e introdutória, alguns elementos das sociedades suaíli e shona a partir das Cidades-Estado da costa leste africana e dos centros urbanos do Vale do Zambeze, respectivamente. Uma análise das formações sociopolíticas dos suaíli e dos shona pode nos permitir, assim, pensar as propostas dos Estudos Medievais Globais para além de seu persistente eurocentrismo.

Uma Idade Média Bantu?

Durante os séculos que compõem este período que conhecemos por Idade Média, boa parte da África ao Sul do Saara passava por um longo e paulatino processo de migrações internas conhecido popularmente como ‘Movimentações Bantu’. Estes movimentos populacionais, estudados especialmente pela arqueologia e pela linguística histórica, seriam a evidência de que uma grande parte dos idiomas falados na África advém de uma ‘língua-mãe’ chamada de proto-nígero-congolês, falada em eras remotas por populações que provavelmente habitavam a região dos atuais Camarões e Nigéria. Ao longo de milênios, sociedades foram se destacando do centro nígero-congolês e diversificando sua cultura e seus idiomas, dando assim origem a uma família linguística subsequente, o bantu. O bantu, por sua vez, se divide em centenas de outros idiomas derivados, o que – aliado à homogeneidade dos achados arqueológicos ao longo

da África Equatorial, da África Oriental e da África Austral – provaria um processo migratório de povos falantes do bantu (DE FILIPPO *et al.*, 2012, p. 3256–3263).

Apesar do aparente consenso acadêmico formado ao redor das ‘Movimentações Bantu’ ao longo do século xx, há intensas críticas a esse modelo explicativo. John Robertson e Rebecca Bradley, por exemplo, argumentam que a ideia de migrações continentais ignora importantes elementos da realidade africana, como a geografia, e que, em verdade, entre o iv milênio A.E.C e o i milênio E.C., o continente havia passado por um natural processo de sedentarização, crescimento populacional e contatos internos mais indiretos – e não por ondas migratórias (ROBERTSON; BRADLEY, 2000, p. 287-323). Contudo, tanto os proponentes quanto os críticos das migrações bantu concordam que, por volta do século iv ou v E.C., a África ao Sul da Saara testemunha o surgimento (ou crescimento) de sociedades complexas bastante urbanizadas, de estruturas políticas mais ou menos hegemônicas e um florescimento de diversidade cultural perceptível pela arqueologia, pelas tradições orais locais e por relatos externos. Desta explosão cultural e populacional dos séculos iv e v surgem as sementes dos ‘Reinos Sudaneses’ na África Saheliana e as estruturas das sociedades suaíli e shona (entre outras). Este amplo processo de crescimento e complexificação social segue até o século xvi, quando a presença europeia nas costas ocidentais e orientais da África, bem como no Oceano Índico e no Oceano Atlântico, traz impactos estruturais irreversíveis na sociedade, na economia e na política das Áfricas.⁴ Temos, assim, um período vibrante na

4 A presença europeia nos espaços que eram, tradicionalmente, de influência afro-asiática opera uma transformação basilar no sistema-mundo (DUSSEL, 2005, p. 25-34). Na África, a estrutura política e social de todas as sociedades que sofrem com o tráfico de escravizados se altera intensamente em resposta às demandas e agressões europeias (cf. BENNETT, 2019). Portanto, se tomarmos essa expansão europeia como um dos elementos da Modernidade (que envolve em especial

História da África que vai do século iv/v ao século xvi: uma ‘Idade Média Bantu’.⁵

Um Baazar Africano: a Costa Suaíli

Dentro desta ‘Idade Média Bantu’, uma das sociedades mais chamativas é a suaíli. O termo suaíli (ou *Swahili*) vem do termo árabe ‘costas’, *sawāḥil* (سواحيل), e designa um conjunto étnico bantu que habita, desde o século vi E.C., a região costeira do oriente africano – mais precisamente o extremo-sul da Somália, o Quênia, a Tanzânia e o norte do Moçambique, incluindo as ilhas e arquipélagos próximos, como Mafia, Pemba e Zanzibar (cf. MAGANDA, 2014). Os *Waswahili*, isto é, o povo suaíli, estavam organizados em ‘Cidades-Estado’, centros urbanos independentes e portuários, fortemente baseados no comércio marítimo com as diversas culturas do Oceano Índico e no comércio terrestre de médio alcance com os mineradores shona do Grande Zimbabwe, como veremos mais à frente (LAVIOLETTE, 2008, p. 24-49). Assim, os suaíli estavam na encruzilhada de dois mundos: o continental e o oceânico – este último, marcado pelo cosmopolitanismo nascido dos contatos entre somalis, árabes, persas, indianos, javaneses, chineses e tantos outros grupos que formavam o grande ‘Mercado das Monções’ (CAMPBELL, 2016, p. 1-24). Este cosmopolitanismo marcou intensamente a sociedade suaíli, que passou a ser designada externamente como *Zanj*, termo que vem do persa *zangi* (زنگنی), ‘negro’. Este amplo etnônimo é adotado também pelos falantes do árabe e é incorporado pelos próprios africanos da

a Colonialidade), veremos que seu impacto é global e duradouro (MIGNOLO, 2017, p. 1-18).

- 5 O termo ‘Idade Média Bantu’, aqui, funciona como ferramenta didática para uma exposição de elementos de História da África na pré-Modernidade. É preciso lembrar, contudo, que quando se fala de História da África, a própria aplicação do termo ‘Idade Média’ pode ser problematizada (PINTO, 2020, p. 181-206).

costa, como pode ser visto na etimologia de Zanzibar – do persa, *zangibār*, رابگنز, ‘costa negra’ (TOLMACHEVA, 1986, p. 105-113).

Em virtude da geografia costeira – e consequentemente das rotas índicas que passavam também pela Península Arábica –, as sociedades Suaíli tiveram contato precoce com o Islã. A primeira mesquita conhecida na região está na ilha de Shanga, no arquipélago de Lamu, e data de 780-850 E.C. (POUWELS, 2000, p. 252). Entre os séculos X e XI, o Islã se espalha também por outras cidades, como Pemba, Zanzibar e Ras Mkumbuu, e entre os séculos XII e XV, ganha proeminência por toda a costa a partir da cidade de Kilwa Kisiwani, que se torna um polo econômico local – contando, inclusive, com cunhagem de moedas próprias (WYNNE-JONES; FLEISHER, 2012, p. 19-36). Isso quer dizer que, para além do comércio, os suaíli estavam conectados ao ‘mundo medieval’ asiático também através dos aspectos culturais e religiosos do Islã, que se demonstravam na cultura material, no vestuário e nas tradições artísticas e literárias (cf. WYNNE-JONES, 2016). Este Islã, moldado por mercadores e espalhado pelo Oceano Índico através dos bazares sul-asiáticos, estava distante dos espaços institucionais dos sultões e califas de Damasco, de Bagdá ou do Cairo; portanto, não era baseado no poder político, mas na materialidade, na simbologia e na distinção social. Chamado por Sebastian Prange de ‘Islã de Monções’, é esta vertente menos política e mais cultural que se assenta na Costa Suaíli entre os séculos VIII e XVI (PRANGE, 2018, p. 2-6). Por isso, era importante para os mercadores e aristocratas suaíli estarem sempre adornados com tecidos persas, com perfumes indianos ou com porcelana chinesa: porque essa visualidade materializava a filiação africana ao amplo e cosmopolita mundo do Islã índico, a essa comunidade econômica que era tão fundamental para a identidade suaíli.

A luxuriosa materialidade dos mercadores suaíli não se demonstrava apenas através dos produtos importados e da fé islâmica de monções, mas também através da *arquitetura*. A organização social,

política e econômica das principais cidades da Costa Suaíli permitiu que ali nascesse uma cultura eminentemente urbana, e essa urbanidade é perceptível nas ruínas e sítios arqueológicos da região.⁶ Desde pelo menos o século XII, a paisagem citadina suaíli era marcada por imponentes construções de pedra coral branca: casas altas para os mercadores mais ricos, mesquitas, palácios e tumbas brilhavam sob o sol do Oceano Índico. Como indica Prita Meier, a arquitetura urbana suaíli era, em si, ‘a arquitetura da mobilidade mercantil cujo estilo refletia a forma material dos empórios além-mar, especialmente aqueles do mar da Arábia’ (MEIER, 2016, p. 1, tradução nossa). As construções suaíli não eram apenas mais um símbolo de filiação a uma identidade cosmopolita ou uma expressão de poder e pujança dos mercadores, já que servia também como forma de organização e controle do comércio regional. No século XIV, por exemplo, Kilwa Kisiwani controlava as redes de contato entre o interior africano e o Oceano Índico através do grande complexo palaciano de Husuni Kubwa, que funcionava como centro estruturante da ‘troca de ideias, bens e pessoas através de vastas distâncias’ (MEIER, 2016, p. 1).

O protagonismo suaíli nesta conectividade afro-asiática – através do comércio, do Islã e da urbanidade de suas ‘Cidades-Estado’ – segue em franco desenvolvimento até o século XVI, quando novas forças políticas transoceânicas irrompem nas rotas índicas. O agressivo avanço português na região trouxe uma matriz colonial para a costa africana que afetou, de maneira fundamental, a interface suaíli com o Oceano Índico.⁷ Assim, o novo balanço geopolítico

6 A arquitetura suaíli não se restringe ao período pré-Moderno e pode ser vista, até hoje, nas principais cidades costeiras, como Zanzibar e Lamu.

7 A presença portuguesa trouxe impactos para as sociedades suaíli não apenas pela submissão, mas também porque as aristocracias locais precisaram desenvolver novas estratégias para lidar com a realidade que se impunha (PRESTHOLDT, 2018, p. 517-520).

inaugurado no século xvi funciona como uma espécie de baliza cronológica para a marcação da ‘Era Suaíli’, isto é, os mil anos em que as sociedades da costa oriental da África se desenvolveram como forças cosmopolitas. Esta ‘Era Suaíli’, que pedagogicamente abarca o intervalo entre os séculos vi e xvi, não apenas designa um período em que as raízes da cultura suaíli desabrocharam, como também coincide com a ‘Idade Média’ mais tradicional. Coincidentemente, o apogeu da Era Suaíli, representado na força econômica e cultural de Kilwa Kisiwani, coincide também com o apogeu dos ‘Reinos Sudaneses’; em outras palavras, se formos assumir, aqui, os postulados da ‘Virada Medieval Global’, seria possível dizer que um dos momentos mais impactantes da ‘Idade Média’ na África se deu no século xiv: enquanto, nas bordas do Saara, o Império do Mali atingia sua máxima pujança sob o governo do Mansá Musā I, Kilwa Kisiwani, a mais esplendorosa cidade suaíli do período, atingia seu ápice sob o governo do sultão Abū al-Muẓaffar Ḥasan ibn Sulāymān – contemporâneo do Mansá do Mali (IBN BATUTA; GIBB, 2010, p. 380-385).

Neste mesmo contexto de uma ‘África Medieval’ em que as organizações políticas do Mali se espalham pelo noroeste africano e os suaíli constroem uma comunidade política transoceânica, um outro grupo bantu desponta no sul africano, mais especificamente entre os rios Zambeze e Limpopo: os shona da cultura do Zimbabwe.

A Águia de Pedra e o Rinoceronte de Ouro: um Império no Zambeze

João de Barros, cronista português do século xvi, descreveu, em seus ‘Décadas de Ásia’, as desventuras portuguesas no sudeste africano. Neste escrito, ele oferece um relato relativamente detalhado de aspectos históricos e consuetudinários dos suaíli e das regiões mais interioranas, incluindo o Vale do Zambeze. Neste interior, ele identifica uma terra antiga, repleta de edifícios de pedra laureada

e grandes fortalezas que, segundo ele, era localmente conhecida como *Symbáoe*. O cronista afirma, ainda, que não há registros sobre os construtores de *Symbáoe*, mas que esta terra fica a 170 ligas de distância de Sofala – um dos entrepostos suaíli mais ao sul, no atual Moçambique (BARROS, 1778, p. 378-379).

João de Barros certamente se referia ao *Dzimba dze Mabwe*, que na língua da etnia bantu dos shona (*chiShona*) significa ‘Casa de Pedra’, ou *Zimbabwe*. Esta terra, que hoje está nas cercanias de Masvingo, no Zimbábue, é conhecida pela historiografia e pela arqueologia como *Grande Zimbabwe* (HALL; STEFOFF, 2006, p. 18-40). Entre os séculos XIII e XV, este era o polo que controlava o comércio entre os assentamentos do interior africano e a Costa Suaíli. Dali, saía o ouro, o marfim, as peles de leopardos e outros materiais que seguiam para Chibuene, Sofala e Kilwa Kisiwani. O Grande Zimbabwe, por sua vez, apesar da importância, não era o único centro da região do Vale do Zambeze: há centenas de ruínas espalhadas pelo que hoje é o Zimbábue, partes de Botsuana, da África do Sul, do Moçambique e da Zâmbia com datação variada, indo do século XII ou XIII até os séculos XVI e XVII ou além (HUFFMAN, 1972, p. 353). É possível argumentar, portanto, que havia uma sociedade (ou uma confederação de sociedades, ou mesmo um ‘império’) complexa que ocupava o sul e o sudeste da África, configurando mais uma civilização da ‘Idade Média bantu’ ou, de forma mais geral, o ‘Medievo africano’. Quando afirmamos que as cidades suaíli (em especial as do sul) tinham contato com o ‘interior’, é provável que estejamos nos referindo justamente a essa civilização do qual o Grande Zimbabwe faz parte.

Em termos históricos, o Grande Zimbabwe, especificamente, parece ter sido uma espécie de capital cujo assentamento se iniciou por volta do século VII ou VIII, mas seu real crescimento enquanto polo regional começou na segunda metade do século XIII e seguiu, pelo menos, até o século XV – ainda que seja possível argumentar

que o local ainda era habitado no século XVI, apesar da afirmação de João de Barros de que o Symbáoe não possuía moradores (HUFFMAN; VOGEL, 1991, p. 51-60). A cultura que floresce no Grande Zimbábue a partir do século XIII é similar àquela encontrada em sítios próximos (e mais antigos): Bambandyanalo e Mapungubwe. Estes dois sítios são pequenos assentamentos encontrados no topo de morros que ficam na fronteira tríplice entre Zimbábue, Botsuana e África do Sul e são popularmente conhecidos como *Kopje*, ou ‘cabeça’, em africâner. Os primeiros vestígios arqueológicos dessas sociedades são dos séculos IV e V, mas elas parecem ter atingido um grau maior de complexidade, possivelmente por conta das ligações comerciais com a costa, entre os séculos XI e XIII – ou seja, imediatamente à ascensão do Grande Zimbábue (HUFFMAN, 2000, p. 16).

Para além dessas datações aproximadas e dos vestígios arqueológicos, pouco sabemos sobre a cultura do Zambeze para elaborar argumentos mais precisos. A narrativa mais aceita, portanto, postula que grupos bantu (talvez de origem étnica shona) tenham se assentado entre os rios Zambeze e Limpopo por volta do século IV e, talvez como consequência de uma estratificação social mais complexa, começaram a ocupar o terreno alto dos *Kopje* por volta do século X ou XI. Entre os séculos XI e XIII, a sociedade de Mapungubwe passa a se desenvolver para além de seus limites, reforçando as rotas comerciais com a Costa Suaíli. A partir do século XIII, há uma alteração no balanço de poder e o controle regional passa a ser exercido pelo Grande Zimbábue, que o mantém até o século XV ou XVI.⁸ A

8 A cronologia e as características históricas das civilizações do Zambeze são alvo de intensa polêmica acadêmica. A dificuldade em postular informações que tragam consenso historiográfico podem ser vistas nas disputas entre os argumentos de Thomas Huffman e Shadreck Chirikure. Suas discordâncias se dão no campo da datação de carbono e da extensão da influência cultural dos assentamentos do Zambeze. Em termos gerais, porém, a narrativa apresentada acima está majoritariamente de acordo com a proposição geral de ambos arqueólogos (PIKIRAYI; CHIRIKURE, 2011, p. 221-231).

influência do Grande Zimbabwe se encerra no século xvi, tal qual ocorre com a Costa Suaíli, porque outras cidades (mais ao norte, como Khami e Butwa) passam a exercer pressão comercial e militar (cf. FONTEIN, 2016).⁹

Apesar da carência de informações, dois artefatos arqueológicos se destacam pela sua importância: o Rinoceronte de Ouro de Mapungubwe e a Águia de Pedra do Zimbabwe. A Águia de Pedra é um símbolo esculpido em pedra sabão que foi encontrado nas ruínas do Grande Zimbabwe quando os primeiros europeus as exploraram, no século xix: um conjunto de cinco aves foi encontrado e imediatamente espoliado (quatro delas foram retornadas ao Zimbábue entre 1981 e 2003) (HUFFMAN, 1985, p. 68-70). Já o Rinoceronte de Ouro é uma pequena figura folheada a ouro que foi encontrada numa escavação amadora no começo do século xx. O Rinoceronte, que mede aproximadamente um palmo, era um adoro de uma bacia cerimonial de ouro e vinha acompanhado de ouros animais, como um boi, um elefante e um grande felino (DUFFEY, 2012, p. 175-187).

A Águia de Pedra e o Rinoceronte de Ouro falam muito sobre a História e o passado das civilizações do Zambeze. Apesar de serem achados únicos, são eloquentes enquanto símbolos, pois demonstram a capacidade técnica e o senso estético das sociedades de Mapungubwe e Zimbabwe, além de abrirem espaço para argumentos de cunho sociocultural: estes animais podem ser evidência de hierarquia política, de formas de poder, de concepções religiosas ou de heranças étnicas. Não à toa, durante boa parte do século xx estes dois símbolos ficaram esquecidos e afastados do escrutínio

9 O grande sucessor político do Grande Zimbabwe é Mutapa, uma força política hegemônica baseada em capitais no norte do Zimbábue, como Zvongombe e Ruanga. Mutapa, geralmente referido como 'Império do Monomotapa' (ou *Mwéné we Mutapa*), foi a força política que entrou em contato com os portugueses no século xvi e, por isso, é muito mais familiar à historiografia geral (CHIRIKURE; MANYANGA; POLLARD, 2012, p. 356-379).

acadêmico porque representavam uma tradição e um passado distante que não podia ser admitido pelo regime de Apartheid – regime este que se ancorava na perspectiva de que os holandeses foram os primeiros ocupantes do sul da África e que os bantu chegaram séculos depois. Estes dois achados arqueológicos se tornavam, assim, o símbolo material de um passado disputado.¹⁰ Por essa razão, o Rinoceronte de Ouro se torna um símbolo da África do Sul no final do século xx e, desde 1968, a Águia de Pedra adorna a bandeira do Zimbábue (chamado de Rodésia até 1980).

Um Horizonte para a Idade Média Africana

O objetivo deste capítulo foi apresentar algumas possibilidades de estudo e de pesquisa, a saber, o de duas sociedades bantu: os suaíli da costa oriental da África e os shona do Vale do Zambeze. Em outras palavras, isso significa pensar uma ‘Idade Média africana’ que vai além dos califados árabe-africanos da região norte e dos ‘Reinos Sudaneses’ da região oeste-saheliana. É possível, portanto, adicionar o sudeste africano – da Costa Suaíli ao Zambeze – ao rol de temas disponíveis aos medievalistas. Certamente, a África ao Sul do Saara contém outras sociedades que poderiam, de uma forma ou de outra, ser adicionadas aos Estudos Medievais, como o ‘Império de Kitara’ na Bacia do Congo e os domínios do Manikongo, na atual Angola. Contudo, os suaíli e os shona são paradigmáticos no sentido em que nos permitem fazer uma ligação de uma porção sul-saariana da África com o mundo afro-eurasiático mais amplo.

10 Destaco estes dois objetos em específico porque, por muito tempo, a construção do Grande Zimbabue foi atribuída a povos não-africanos e os vestígios arqueológicos mais comuns, como a cerâmica, podia ser facilmente vista como prática tribal ou primitiva. Pela complexidade, simbologia e ‘africanidade’ da Águia de Pedra e do Rinoceronte de Ouro, estes achados eram mais óbvios no que diz respeito ao questionamento das ideologias históricas racialistas que surgem entre os séculos xix e xx (cf. MITCHELL, 2002).

Vistos em conjunto, os suaíli e os shona nos mostram formas específicas africanas de integração cosmopolita. A partir dos sistemas comerciais do Oceano Índico, os suaíli deixam de ser uma sociedade isolada (imagem muito comum quando se pensa em História da África) e passam a fazer parte integral de processos históricos afro-índicos. Sua filiação a esses processos pode ser vista através dos relatos exteriores, das tradições orais do leste africano e dos achados arqueológicos. De forma semelhante, sua contribuição para estes processos vem na forma de ouro, de marfim e de peles de animais. Estes produtos, como vimos acima, são originários do interior africano, mais especificamente da região do Zambeze. A partir daqui, temos uma conexão indireta entre o sistema afro-índico e as culturas de Mapungubwe e Zimbabwe. Por meio do comércio intrafricano com os suaíli, os shona passam também a se relacionar com este mundo mais amplo que se desenvolve nos entornos do Oceano Índico.

O que isso significa? Significa que, se nosso intuito é, de fato, abraçar uma perspectiva mais global e conectada, capaz de retirar a carga eurocêntrica da periodização medieval, é preciso levar em consideração um número maior de formas de integração, bem como se aventurar além das sociedades que apresentam categorias e formações sociopolíticas mais familiares. Assim, é evidente que o 'Mercado das Monções' é um motor histórico de dimensão 'mundial' (para os padrões pré-Modernos, ao menos), e seus impactos e consequências regionais e locais precisam ser constantemente levados em consideração. Ao fazê-lo, começamos a perceber a existência e a participação ativa, neste motor histórico, de sociedades, grupos, civilizações, cidades e reinos que usualmente não seriam lembrados pelos Estudos Medievais – como no caso do Grande Zimbabwe, cujos ouro e marfim eram fundamentais para a existência e para o funcionamento do 'Mercado das Monções'. Este olhar verdadeiramente 'global' nos permitira realizar uma virada nas noções de

Centro/Periferia (fazendo com que o eixo índico se tornasse um centro efetivo em relação à cristandade europeia) e, também, em nossas balizas cronológicas, permitindo que experiências afro-asiáticas tomassem a dianteira como marcação pedagógica da História. Assim, poderíamos pensar, por exemplo, que o ‘final’ da Idade Média não precisa ser compreendido somente pelo Renascimento ou pela queda de Constantinopla, mas também pela transformação ocorrida no ‘Mercado das Monções’ a partir do século XVI – transformação esta que afeta o mundo muçulmano, a Índia, a China, o Sudeste Asiático e, claro, a Costa Suaíli e o Grande Zimbábwe. Portanto, incluir, em nossas análises, espaços menos comuns (como estes da África Bantu) é um caminho ideal para a complexificação da historiografia e para a deseurocentralização dos Estudos Medievais.

Ademais, no que tange especificamente aos Estudos Africanos, perceber as formas de integração entre o sudeste da África e o Mundo Índico permite, também, repensar datações e conclusões prévias: agregar o estudo do ‘Mercado das Monções’ e da circulação de materiais ao estudo do Grande Zimbábwe, por exemplo, significa compreender melhor a dimensão da influência da cultura do Zambeze e os limites de seus contatos. Contas de vidro encontradas na fronteira do deserto do Kalahari (no atual Botswana), por exemplo, poderiam significar que as trocas realizadas no Índico alcançavam, indiretamente, até mesmo o sudoeste africano (CHIRIKURE *et al.*, 2014; DENBOW; KLEHM; DUSSUBIEUX, 2015, p. 361–377). Assim, auxiliados por uma *História Medieval Global*, podemos redesenhar as conclusões e os postulados tradicionais da História da África ao Sul do Saara.

Por fim, encerro este texto com uma breve reflexão sobre os Estudos Medievais Globais no Brasil. A Medievalística brasileira tem se mostrado cada vez mais preocupada com a deseurocentralização de suas pesquisas. Um número de acadêmicos e acadêmicas vem explorando temas variados, em especial dentro de uma realidade

islâmica – mas não só. Prova desta expansão temática está neste próprio volume, que conta com capítulos variados acerca de objetos que, tradicionalmente, poderiam ser considerados periféricos. Este tipo de esforço, manifestado na formação e transformação de diferentes grupos de pesquisa, como o LEOM – *Laboratório de Estudos de Outros Medievos*, indica que há uma preocupação, no Brasil, com os anseios epistemológicos que rondam nossa percepção do que é a Idade Média. Recentemente, dossiês de periódicos acadêmicos como o ‘História da Historiografia Medieval: Novas Abordagens’, publicado pela *História da Historiografia* (REZAKHANI *et al.*, 2020); o ‘A Historiografia Medieval em debate: da formação de um campo de estudos ao status questionis atual’, publicado pela revista *Roda da Fortuna* (BONALDO; PINTO; VIANNA, 2020); e o ‘Uma História Global antes da Globalização?’, publicado pela *Revista de História* (SILVA, 2020) são exemplos dessa preocupação. Acredito, portanto, que esta pequena amostragem faça justiça a um movimento historiográfico brasileiro mais amplo.

Em termos de Estudos Africanos, o Brasil ainda carece de ligações mais consistentes entre este campo e os Estudos Medievais – e essa ligação é necessária para a evolução de análises globais e menos eurocentradas. Isso não quer dizer, contudo, que não existam pesquisas sobre a África pré-Moderna: pesquisadores e pesquisadoras como José Rivair Macedo (LOPES; MACEDO, 2017; MACEDO, 2014a, 2014b), Vanicléia Silva Santos (SANTOS, 2017), Maria Bracks Fonseca (FONSECA, 2019), Thiago Henrique Mota (MOTA, 2020) e Priscila Maria Weber (WEBER, 2020) vêm produzindo trabalhos sobre a África pré-Moderna (ou, ao menos, na cúspide da Modernidade europeia). Conclui-se, então, que um caminho produtivo seria, justamente, o do diálogo maior entre os dois campos. Tal diálogo permitiria o surgimento de argumentos, críticas e reflexões mais problematizadoras tanto dentro da Medievalística quanto da Africanística (PINTO, 2020). Dessa forma, este texto buscou apontar alguns temas e espaços historiográficos que podem auxiliar na abertura destes caminhos.

Referências

Fontes primárias

BARROS, João de. *Décadas da Ásia de João de Barros: dos Feitos que os Portugueses fizeram no Descubrimento, e Conquista dos Mares, e Terras do Oriente*. Lisboa: Nova Edição, 1778. v. 2.

IBN BATUTA; GIBB, H. A. R. *The Travels of Ibn Battuta, AD 1325-1354*. Cambridge: Hakluyt Society, 2010. v. II.

HOPKINS, J. F. P.; LEVTZION, N. (org.). *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006.

Referências bibliográficas

ALTSCHUL, N. R. Postcolonialism and the Study of the Middle Ages. *History Compass*, v. 6, n. 2, p. 588–606, 2008.

BENNETT, H. L. *African Kings and Black Slaves: Sovereignty and Dispossession in the Early Modern Atlantic*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2019.

BONALDO, R. B.; PINTO, O. L. V.; VIANNA, L. J. Apresentação (2019/2). *Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, v. 8, n. 2, p. 5–8, 2020.

CAMPBELL, G. (org.). *Early Exchange Between Africa and the Wider Indian Ocean World*. Cham: Palgrave Macmillan, 2016.

CHIRIKURE, S. *et al.* Zimbabwe Culture Before Mapungubwe: New Evidence from Mapela Hill, South-Western Zimbabwe. *PLoS ONE*, v. 9, n. 10, 2014.

CHIRIKURE, S.; MANYANGA, M.; POLLARD, A. M. When Science Alone Is Not Enough: Radiocarbon Timescales, History, Ethnography and

Elite Settlements in Southern Africa. *Journal of Social Archaeology*, v. 12, n. 3, p. 356–379, 2012.

DE FILIPPO, C. *et al.* Bringing Together Linguistic and Genetic Evidence to Test the Bantu Expansion. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, v. 279, n. 1741, p. 3256–3263, 2012.

DENBOW, J.; KLEHM, C.; DUSSUBIEUX, L. The Glass Beads of Kaitshàa and Early Indian Ocean Trade into the Far Interior of Southern Africa. *Antiquity*, v. 89, n. 344, p. 361–377, 2015.

DUFFEY, A. Mapungubwe: Interpretation of the Gold Content of the Original Gold Burial M1, A620. *Journal of African Archaeology*, v. 10, n. 2, p. 175–187, 2012.

DUSSEL, E. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. *In*: LANDER, E. (org.). *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 25–34.

FONSECA, M. B. Poder Feminino e Matriarcado na África Pré-Colonial. *Revista África e Africanidades*, v. 32, p. 10–16, 2019.

FONTEIN, J. *The Silence of Great Zimbabwe: Contested Landscapes and the Power of Heritage*. Abingdon: Routledge, 2016.

GOMEZ, M. A. *African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

HALL, M.; STEFOFF, R. *Great Zimbabwe*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006.

HUFFMAN, T. N. *Mapungubwe and the Origins of the Zimbabwe Culture*. Goodwin Series, v. 8, p. 14–19, 2000.

HUFFMAN, T. N. The Rise and Fall of Zimbabwe. *The Journal of African History*, v. 13, n. 3, p. 353–366, 1972.

HUFFMAN, T. N. The Soapstone Birds from Great Zimbabwe. *African Arts*, v. 18, n. 3, p. 68–100, 1985.

HUFFMAN, T. N.; VOGEL, J. The Chronology of Great Zimbabwe. *The South African Archaeological Bulletin*, v. 46, n. 154, p. 61–70, 1991.

LAVIOLETTE, A. Swahili Cosmopolitanism in Africa and the Indian Ocean World, A.D. 600–1500. *Archaeologies*, v. 4, n. 1, p. 24–49, 2008.

LE GOFF, J. *A História deve ser dividida em Pedacos?* São Paulo: Editora UNESP, 2015.

LEVZION, N.; SPAULDING, J. (org.). *Medieval West Africa: Views from Arab Scholars and Merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003.

LOPES, N.; MACEDO, J. R. *Dicionário de História da África: Séculos VII a XVI*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MACEDO, J. R. *História da África*. São Paulo: Editora Contexto, 2014a.

MACEDO, J. R. História Das Sociedades Africanas: Temas, Questões e Perspectivas de Estudo (apresentação). *Anos 90*, v. 21, p. 13–20, 2014b.

MAGANDA, D. *Swahili People and Their Language*. Londres; Asokoro: Adonis & Abbey Publishers, 2014.

MEIER, P. *Swahili Port Cities: The Architecture of Elsewhere*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o Lado mais Escuro da Modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1–18, 2017.

MITCHELL, P. *The Archaeology of Southern Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MOTA, T. H. Um Coração de Rei: Cultura Política Islâmica como Antecedente das Revoluções Muçulmanas na África Ocidental (senegâmbia, Séculos xvi e xvii). *Varia História*, v. 36, p. 295–328, 2020.

PIKIRAYI, I.; CHIRIKURE, S. Debating Great Zimbabwe. *Azania: Archaeological Research in Africa*, v. 46, n. 2, p. 221–231, 2011.

PINTO, O. L. V. Made in Medieval: a ‘Exportação’ do Medievalismo e a Compreensão da História da África. *Antíteses*, v. 13, n. 26, p. 181–206, 2020.

POUWELS, R. The East African Coast, c. 780 to 1900 C. E. In: LEVTZION, N.; POUWELS, R. *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000. p. 251–272.

PRANGE, S. *Monsoon Islam Trade and Faith on the Medieval Malabar Coast*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2018.

PRESTHOLDT, J. Navigating the Early Modern World: Swahili Polities and the Continental-Oceanic Interface. In: WYNNE-JONES, S.; LAVIOLETTE, A. *The Swahili World*. Nova Iorque: Routledge, 2018. p. 517–528.

REZAKHANI, K. *et al.* Decolonizar a historiografia medieval: Introdução à ‘História da Historiografia Medieval - Novas Abordagens’. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 13, n. 33, p. 19–37, 2020.

ROBERTSON, J. H.; BRADLEY, R. A New Paradigm: The African Early Iron Age without Bantu Migrations. *History in Africa*, v. 27, p. 287–323, 2000.

SANTOS, V. S. *O Marfim no Mundo Moderno: Comércio, Circulação, Fé e Status Social (Séculos XVI-XIX)*. Curitiba: Prismas, 2017.

SILVA, M. C. DA. Uma História Global antes da Globalização? Circulação Espaços Conectados na Idade Média. *Revista de História*, n. 179, p. 1–19, 2020.

SILVEIRA, A. D. História Global da Idade Média: Estudos e Propostas Epistemológicas. *Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, v. 8, n. 2, p. 210–236, 2019.

TOLMACHEVA, M. Toward a Definition of the Term Zanj. *Azania: Archaeological Research in Africa*, v. 21, n. 1, p. 105–113, 1986.

WEBER, P. M. Aos Bragança, Angola: a obra Manuscrita de Oliveira de Cadornega como Moeda de Troca para permanecer em Angola (século XVII). *Revista História: Debates e tendências*, v. 1, p. 104–118, 2020.

WYNNE-JONES, S. A. *Material Culture: Consumption and Materiality on the Coast of Precolonial East Africa*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

WYNNE-JONES, S. A.; FLEISHER, JEFFREY. Y. Coins in Context: Local Economy, Value and Practice on the East African Swahili Coast. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 22, n. 1, p. 19–36, 2012.

Autoras e autores

ALINDE G. KÜHNER é mestre em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutoranda pela mesma instituição. É vinculada ao Programa de Estudos Medievais (PEM) da UFRJ. Desenvolve pesquisa sobre as representações das relações entre muçulmanos e cristãos em obras medievais relacionadas a El Cid.

ANDRÉ BUENO é mestre em História pela Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF), doutor em Filosofia pela Universidade Gama Filho (UGF) e pós-doutor em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Atua como Professor Adjunto de História Oriental na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), como coordenador do Projeto Orientalismo e como docente no Programa de Pós-Graduação em História Política da UERJ. Desenvolve pesquisas principalmente nos campos da Sinologia, Filosofia Chinesa antiga, Confucionismo e diálogos interculturais.

CARLILE LANZIERI JÚNIOR é graduado em História pelas Faculdades Integradas de Cataguases (FIC), especialista em ‘História do Brasil – ensino e escrita’ pela mesma instituição (2003), mestre em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) é doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atua como Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), como docente no Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição, como membro do Vivarium – Laboratório de Estudos da Antiguidade e do Medieval e como membro dos grupos de pesquisa Estudos Filosóficos em História Antiga e Medieval, Arte, Filosofia e Literatura na Idade Média e Sociedade, Educação e Filosofia na Idade Média, este como coordenador. Desenvolve pesquisa sobre Historiografia, Metodologia de Pesquisa, História Antiga, História da Educação e História Cultural e Filosófica do Ocidente Medieval.

CECILIA CINTRA CAVALEIRO DE MACEDO é doutora em Ciências da Religiosa pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Atua como docente de Filosofia Medieval Judaica na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma instituição, como pesquisadora-líder do NUR – Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental, como editora responsável da Revista Brasileira de Filosofia da Religião e como coordenadora do GT Filosofia da Religião da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof). Desenvolve pesquisas sobre filosofias medievais não cristãs, metafísica medieval, com especial interesse em Neoplatonismo, e mística.

CELIA DANIELE MOREIRA DE SOUZA é mestra em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutoranda

em História Social pela mesma instituição. Desenvolve pesquisas sobre falsafa, Al-Andalus, literatura e sexualidade árabe-islâmica clássica e pós-clássica.

DANIEL DE FIGUEIREDO é mestre pela Universidade Estadual Paulista ‘Júlio de Mesquita Filho’ (Unesp/Campus Franca), doutor em História pela mesma instituição e com período sanduíche na École Pratique des Hautes Études (Ephé). Atua como membro dos grupos de pesquisas G.LEIR – Grupo do Laboratório de Estudos do Império Romano da Unesp/Franca; e GEMAM – Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrânico da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Desenvolve pesquisas sobre os conflitos político-religiosos e administrativos nos Impérios Romano do Oriente e Persa, na Antiguidade Tardia.

EMILIANO UNZER é graduado em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília (UnB), mestre em Postcolonial Politics pela Universidade de Gales – Aberystwyth, e doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Atua professor associado do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Desenvolve pesquisas principalmente na área de Ásia.

JOÃO VICENTE DE MEDEIROS PUBLIO DIAS é graduado em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), mestre em História pela mesma instituição e doutor em Estudos Bizantinos pela Universidade Johannes Gutenberg de Mainz. Atua como membro da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), do Comité Argentino de Estudios Bizantinos (CAEB) e da Deutsche Arbeitsgemeinschaft zur Förderung Byzantinischer Studien (DAFBs). Desenvolve pesquisas sobre representação, exercício, partilha e contestação de poder, ideologia e historiografia no período médio bizantino (863-1204).

JULIANA SALGADO RAFFAELI é mestra em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutora em História Comparada pela mesma instituição. Atua como professora mediadora pedagógica a distância de História Medieval da graduação em História do consórcio UNIRIO/CEDERJ/UAB, como especialista em educação da FIOTEC: Fundação de Apoio à Fiocruz, como pesquisadora colaboradora do PEM-UFRJ e como integrante da equipe técnica e da assistência editorial dos periódicos Revista de História e Signum: revista da ABREM. Desenvolve pesquisas sobre religião e religiosidade, Cristianismo e Igreja medieval, Monasticismo, Eremitismo, Hagiografia, regra monástica e concílio, Santidade, Relações de poder, Reinos romano-germânicos.

LARISSA BIANCA NOGUEIRA REDDITT é mestranda pelo International Master's Program in Japanese Humanities da Kyushu University (IMAP/Kōjinbungaku 広人文学), mestra em Arqueologia pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). Atua como coordenadora do Grupo de História e Arqueologia do Japão (GHAJ – LHER/UFRJ) e como pesquisadora colaboradora do Centro de Estudos Asiáticos (CEA-UFF). Desenvolve pesquisas sobre História do Japão.

LEANDRO CÉSAR SANTANA NEVES é mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e doutorando em História Social pela UFRJ. Atua como membro do LATHIMM – Laboratório de Teoria e História das Mídias Medievais e do PLURALITAS – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Históricos. Desenvolve pesquisas sobre a formação da autoridade e institucionalização da Igreja de Rus entre os séculos XI e XIII.

OTÁVIO LUIZ VIEIRA PINTO é doutor em Estudos Medievais pela University of Leeds. Atua como professor de História da África da

UFPR, como docente do Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição, como pesquisador do NEMED – Núcleo de Estudos Mediterrânicos, do MITHRA – Laboratório de História Antiga Global, e do LEOM – Laboratório de Estudos de Outros Medievos. Desenvolve pesquisa sobre as relações entre a Costa Suaíli e o Mundo Índico entre os séculos VI e XVI.

THOMAS BONNICI é doutor em Teoria da Literatura pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Atuou como professor titular (atualmente aposentado) em Literaturas de Língua Inglesa na Universidade Estadual de Maringá (UEM). Desenvolve pesquisas sobre o período árabe e muçulmano na Sicília e em Malta, além de estar traduzindo *De rebus gestis Rogerii*, de Godofredo Malaterra, e *L'Ystoire de li Normant*, de Amatus de Monte Cassino, escritos no final do século II EC.

VITOR BORGES DA CUNHA é licenciado em História pela Universidade Federal do Rio de Grande do Sul (UFRGS), mestre em História pela mesma instituição e doutorando em História na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Atua como membro do grupo de pesquisa POIEMA. Desenvolve pesquisa a respeito da aceitação da observância do duplo sabbath na Etiópia Cristã e temas relacionados, com recorte entre os séculos XIV e XVI.

Créditos das figuras

Capítulo VIII

APÊNDICE II Foto de Ingo Mehling (2003), sem alterações, disponível *online* sob licença Creative Commons (CC BY-SA 3.0).

APÊNDICE III Mapa produzido por Amonixinator e Hoodinski com base em J. F. Haldon e traduzido por Renato de Carvalho Ferreira; sem alterações, disponível *online* sob licença Creative Commons (CC BY-SA 3.0).

Capítulo XIII

FIGURA II Foto de Anandajoti Bhikkhu (2010), sem alterações, disponível *online* sob licença Creative Commons (CC BY 2.0).

FIGURA III Foto de Olaf Taush (2015), sem alterações, disponível *online* sob licença Creative Commons (CC BY 3.0).

FIGURA IV Foto de Marcin Konsek (2016), sem alterações, disponível *online* sob licença Creative Commons (CC BY-SA 4.0).

FIGURA V Foto de Bjørn Christian Tørrissen (2005), modificada em 2010 e disponível *online* sob licença Creative Commons (CC BY-SA 4.0).

FIGURA VI Foto de David Wilmot (2005), sem alterações, disponível *online* sob licença Creative Commons (CC BY 2.0).

Título Para Além do Ocidente Cristão
Organização Bruno Borgogino
Formato E-book (PDF)
Tipografia Scala Pro (texto) e Scala Sans Pro (títulos)
Desenvolvimento Editora UFPE



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20, Várzea, Recife-PE
CEP: 50740-530 | Fone: (81) 2126.8397
editora@ufpe.br | editora.ufpe.br

