

Sacralidades Medievais

Textos e Temas



Renata Nascimento
(Organizadora)

Tempestiva

SACRALIDADES MEDIEVAIS
TEXTOS E TEMAS

TEMPESTIVA

© Editora Tempestiva, 2021
Todos os direitos reservados

Capa: Ivan Vieira Neto
Revisão: Renata Cristina de Sousa Nascimento
Edição/diagramação: Wemerson dos Santos Romualdo

Capa: Adoração dos Três Reis Magos. Andrea Mantegna (1431-1506).
J. Paul Getty Museum, Los Angeles (EUA).

Conselho Editorial

Profa. Dra. Cíntia Régia Rodrigues
Prof. Dr. Guilherme Queiroz de Souza
Profa. Dra. Iara Toscano Correia
Prof. Dra. Maria Cristina Nunes Ferreira Neto
Profa. Dra. Mônica Martins da Silva
Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira Reis

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N244

Sacralidades Medievais: textos e temas / Renata Cristina de Sousa Nascimento
(org.). - Goiânia: Tempestiva, 2021.

ISBN 978-65-992343-4-7

1. História. 2. Idade Média. 3. Divulgação histórica. I. Título. II. Nascimento,
Renata Cristina de Sousa.

CDU: 94(100)04/14”

ORGANIZADORA

Renata Cristina de Sousa Nascimento

SACRALIDADES MEDIEVAIS

TEXTOS E TEMAS



Tempestiva
Goiânia, 2021

SUMÁRIO

Apresentação15

Seção 1: Espaços Sagrados17

Sainte-Chapelle e seu tesouro de relíquias (Século XII)

Renata Cristina de Sousa Nascimento19

O Mosteiro da Batalha: o espaço sagrado de Avis

Hugo Rincon Azevedo23

Seção 2: Escrita da História e Literatura27

Diálogos entre História, Poética e Memória em Tempos Antigos

Rossana Pinheiro-Jones29

O Fin'amors Occitano e a sua não-idealização

Roberta Bentes33

A Poesia Trovadoresca Portuguesa

Alex Rogério Silva37

Casas Festivas

Marcella Lopes Guimarães43

Seção 3: Cruzadas e Peregrinações47

Os dilemas do convívio: templários, ayúbidas, mamelucos e a necessidade de se reconsiderar seus contatos sem o equívoco da Guerra Total

Bruno Tadeu Salles49

Entre relíquias e peregrinos: Chartres e sua Catedral

Elias Feitosa de Amorim Junior55

O Sefer Massa'ot de Benjamin ben Ioná de Tudela

Taís Nathanny Pereira da Silva59

Expedito Crucis: Cruzadas e peregrinos

Dirceu Marchini Neto65

Tomar o bastão de peregrino: a peregrinação no Medievo

Heverton Rodrigues de Oliveira69

Seção 4: Cidades Épicas73

Jerusalém: uma cidade épica

Paula Pinto Costa75

Constantinopla: cidade polissêmica

João Vicente de Medeiros Publio Dias79

Meca: a morada da Casa de Deus

Thiago Damasceno Pinto Milhomem83

Paris: uma cidades de circulações

Carolina Gual da Silva87

Seção 5: Arte Medieval91

Aspectos da medievalidade nos grupos escultóricos de Aleijadinho em Congonhas - MG

Karin Philippov93

As imagens esculpidas nos claustros românicos: os capitéis de Sant Pau del Camp em Barcelona

Aline Benvegnú dos Santos97

Arte e devoção: notas sobre as imagens cristãs

Tamara Quírico101

O visível e o oculto: os múltiplos significados nas virgens abrideiras

Flavia Galli Tatsch105

Seção 6: Vida Monástica109

Hagiografia e vida monástica

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva111

Amor à solidão: os eremitas medievais em busca dos desertos

Raimundo Carvalho Moura Filho115

O carisma monástico crítico: solidão e comunhão

Cláudia Regina Bovo119

Guiberto de Nogent e o *modus vivendi* monástico

Wemerson dos Santos Romualdo123

Os demônios etíopes na literatura monástica do começo da Idade Média

Bruno Uchoa Borgongino127

Seção 7: Usos do Passado131

Usos e abusos da Idade Média através dos *memes* da internet

Rodolpho Bastos133

Fábulas de Esopo no universo dos impressos

Leandro Alves Teodoro137

Memória e usos do passado: monumentos mortuários e festividades em Roma

Paulo Yoke Oliveira Arima141

Os usos do passado apostólico nos Sermões de Leão de Roma (440-461)

Paulo Duarte Silva145

Seção 8: Cultura Política151

As comunas medievais italianas: culturas políticas e religiões cívicas

Felipe Augusto Ribeiro153

Alfonso VI: o sonho imperial e a europeização do Reino de Leão e Castela

Renata Vereza159

A identificação dos milaneses com Ambrósio, Bispo de Milão (séc. IV d.C.)
Janira Feliciano Pohlmann163

Um caso de negligência? O rei português afastado do trono pelo Papa
Johnny Taliateli do Couto167

Seção 9: Entre Oriente e Ocidente173

Oriente e Ocidente na Encruzilhada da Magia
Aline Dias da Silveira175

Entre o rex e o basileus: a circulação no exercício do poder entre o
Ocidente e o Oriente tardo-antigos
Renato Viana Boy179

A cidade de Roma em fins do século VI: crises e reinvenção
Fabiano Fernandes183

Ocidente e Oriente: uma gênese iliádica?
Ivan Vieira Neto189

Alcançar os domínios do Oriente: um projeto da realeza portuguesa
Cleusa Teixeira de Souza193

Seção 10: História e Narrativa197

Por que narrar a violência na Idade Média?
Leandro Rust199

História e Narrativa

Néri de Barros Almeida201

A marginalidade na perspectiva eclesiástica: um chamado à contínua renovação de um objeto

Leila Rodrigues da Silva207

Historia y narrativa en la Baja Edad Media castellana

Martín F. Ríos Saloma211

Seção 11: Gênero e Idade Média215

Os gêneros, os poderes e as aporias binárias na Idade Média

Marcelo Lima Pereira217

Gênero e História Medieval: a história de uma amizade

Carolina Coelho Fortes223

Santa Joana D'Arc no Brasil: entre devoção patriótica e sincretismo religioso

Flávia Amaral227

Etéria: uma mulher à frente do seu tempo?

Millena Gabrielle da Costa231

Seção 12: Crônicas e Cronistas235

Os primórdios da crônica medieval em língua portuguesa

Filipe Alves Moreira237

O cronista Pedro Afonso de Barcelos e a *Crônica Geral de Espanha* de 1344

Adriana Mocelim241

O fim dos tempos de aproxima: as crônicas de Idácio de Aquae Flaviae

Geraldo Rosolen Junior245

***Historia de Rebus Hispaniae*: um exemplo castelhano da crônica da História ducentista**

Thaís Rosário249

Jean de Joinville, o Cronista de São Luís

João Victor Nunes Bernardes253

APRESENTAÇÃO

O site *Sacralidades Medievais* completa neste mês um ano de existência. Até aqui foram publicados 50 textos de diversos pesquisadores, que se dedicam ao estudo da Antiguidade Tardia, Idade Média e Moderna. Agradecemos as contribuições de qualidade e a disposição em participarem deste projeto. Este site pretende ser um lócus de divulgação de atividades, publicações e especialmente de textos (curtos) sobre este período histórico, englobando também suas aproximações e conexões com a contemporaneidade. Os artigos aqui publicados são direcionados a todos aqueles que gostam de história, tendo também o objetivo de auxiliar interessados, estudantes e pesquisadores em formação.

Neste livro de ensaios reunimos as publicações realizadas até o momento, facilitando sua consulta e divulgando mais uma vez o que foi produzido. Nossa intenção é (também) a de ocupar um espaço, para além da academia, disponibilizando ao público em geral o que tem sido pesquisado de modo comprometido e sério sobre o saber histórico, diminuindo as distâncias entre a academia e a sociedade. Obrigado a todos pela audiência e interesse demonstrado ao longo deste primeiro ano. A produção está toda disponível no nosso site: <https://sacralidadesmedievais.com/>

Sacralidades Medievais

SEÇÃO 1
ESPAÇOS SAGRADOS

SAINTE-CHAPELLE E SEU TESOURO DE RELÍQUIAS (SÉCULO XIII)

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Espaços especiais, símbolos e ritos são meios visíveis pelos quais o ser humano entra em contato com o sagrado. Após o século IV santuários sublimes foram sendo edificadas na Terra Santa. A nova fé concretizava-se com o apoio do império, rememorando seu espaço santo, demarcando territórios e lugares que envolviam as narrativas sobre a humanidade de Jesus, e sua crucificação. No cristianismo, a presença destes vestígios garantia ainda mais uma áurea de excepcionalidade. Jerusalém tornou-se então o modelo, que seria transposto para todos os espaços cristãos. Para uma melhor compreensão da dimensão que envolve a veneração às relíquias cristãs, é preciso fazer uma síntese da importância dos lugares santos da Palestina. Palco de exposições públicas fervorosas a cidade de Jerusalém possuía em seu interior diversas igrejas, repletas de relíquias. Estes objetos eram considerados testemunhos palpáveis, constituindo elos privilegiados entre vivos e mortos. Por este motivo tornou-se comum a distribuição, disputas, roubos e divisões destes despojos entre santuários, contribuindo para o aumento de peregrinos e devotos, que se dirigiam a uma região. Demarcando-se assim um território protegido pela ação destes

fragmentos santos- um espaço singular. Para tanto várias cidades e reinos desejavam possuir um patrimônio sacro relevante. Estes restos especiais poderiam garantir a superioridade espiritual e política frente aos demais.

A manifestação do poder real, para além de uma imposição militar, se fazia presente também através de elementos simbólicos. Em um contexto de ampliação da religião cristã a posse dos fragmentos atribuídos à figura de Cristo eram fatores de grande prestígio e status diferenciados. No século XIII a França sob a égide da Dinastia Capetíngia, à exemplo das dinastias anteriores, tentava firmar-se cada vez mais diante de seus concorrentes europeus, buscando consolidar sua posição política frente à cristandade ocidental. Nesta busca incessante por distinção política e religiosa era preciso construir modelos de perfeição. A emblemática figura de Luís IX- e seu profundo interesse por relíquias, reflete a complexa relação entre poder real e espiritual. O problema da sacralidade régia envolvia o desejo das dinastias reais em promover seus membros ao status de santidade.

Luís nasceu em Poissy, em 1214 e subiu ao trono em 1226, sendo a regência inicialmente confiada a sua mãe, Branca de Castela. A sacralidade monárquica ocidental tem no padrão franco- inglês baseado na taumaturgia e na cerimônia de sagração, um parâmetro que se aproxima deste personagem. Luís IX foi canonizado em julho de 1297, pelo papa Bonifácio VIII. Também participou ativamente de duas cruzadas; em concreto da Sétima (1248- 1254), pois na Oitava Cruzada (1270), faleceu logo após o desembarque. Considerado o cruzado perfeito, a memória deste personagem o ca-

racteriza por sua devoção especial às relíquias associadas à Paixão de Cristo. Neste sentido teria comprado dos venezianos, que haviam se apossado de Constantinopla, a Santa Coroa de Espinhos. Por estarem em dificuldade financeira, devido aos ataques dos bizantinos, na tentativa de reaverem sua cidade, os barões venderam a Coroa de Espinhos ao rei francês por grande soma (135.000 libras), tendo também este assumido dívidas, para se apossar da relíquia.

A chegada do objeto santíssimo a Paris foi motivo de grande comoção, e de diversas procissões. Para instalar a preciosidade foi construída a *Sainte-Chapelle*, no interior do *Château de la Cité*, residência real. A capela foi inaugurada com muita pompa em 1248, dividida em duas partes: Capela alta- consagrada à Coroa de Espinhos; Capela baixa-dedicada à Virgem Maria. A parte superior era reservada à corte e a família real. A parte inferior aos moradores/ servidores do palácio. O altar relicário possuía por volta de três metros de altura. Além da Coroa de Espinhos, outras relíquias insignes também lá estavam como o Véu de Nossa Senhora, pregos e partes consideradas da Verdadeira Cruz. Alguns cronistas chegam a citar um total de 22 relíquias, o que não se sabe ao certo. Grande parte deste tesouro espiritual se perdeu após a Revolução Francesa (1789- 1799). A Coroa ficou escondida, sendo no futuro transferida à Catedral de Notre-Dame de Paris. Mesmo após as pilhagens e vicissitudes climáticas, como diversas enchentes, os esplendorosos vitrais de *Sainte-Chapelle* conservam seu encanto e narram com beleza sublime a história bíblica.

Para saber mais

COSTA, Paula Pinto & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Visibilidade do Sagrado*. Relíquias Cristãs na Idade Média. Curitiba: Prismas, 2017.

LE GOFF, J. *São Luís - Biografia*. SP: Editora Record, 1999.

MERCURI, Chiara. *Saint Louis et la couronne d'épines*. Histoire d'une relique à la Sainte- Chapelle. Paris: Riveneuve Éditions, 2011.

O MOSTEIRO DA BATALHA: O ESPAÇO SAGRADO DE AVIS

Hugo Rincon de Azevedo

Na Baixa Idade Média, os principais guardiões da memória monárquica eram os chamados Panteões Régios. Esses monumentos sepulcrais da realeza consistiam essencialmente em capelas reais no interior de catedrais e mosteiros, geralmente de fundação régia. Também manifestavam-se como Espaços Sagrados: locais onde ocorriam a sua manifestação, pois ali estão sepultados membros da realeza, inseridos “tesouros espirituais” como as relíquias, e, em alguns casos, restos mortais de santos e mártires que amplificavam a sacralidade do monumento. Ao escolher essas necrópoles régias, os reis desejavam manifestar poder, revelando práticas políticas pessoais, com o intuito de deixar um legado simbólico em um local em que a memória era intensamente trabalhada. É nesse contexto que abordaremos um dos principais espaços sagrados do reino português no medievo, o Mosteiro da Batalha.

Como legado da Batalha de Aljubarrota (1385), da “vitória maravilhosa” e independência perante o reino de Castela, o rei D. João I (1357 - 1433) mandou erguer nas cercanias de seu grande triunfo o Mosteiro de Santa Maria da Vitória, que representava uma espécie de “certidão de nascimento” da dinastia que iniciara. A princípio era uma

forma de agradecimento a Virgem pela “ajuda divina” aos portugueses durante a batalha, o que no imaginário da época, lhes deu a vitória e lhe assegurou o trono, como ressaltou o soberano em seu testamento. Posteriormente, o monumento foi convertido a um instrumento físico e simbólico do poder da nova dinastia, manifestando-se como um mecanismo de propaganda e legitimação dinástica.

No século XV, o Mosteiro da Batalha se inseriu no contexto dos panteões dinásticos que se alastraram pela Europa. O marco inicial da transformação do cenóbio em Panteão de Avis foi a transladação do corpo da rainha D. Filipa de Lencastre (1360 - 1415) do mosteiro de Odivelas para a Batalha no ano de 1416. Falecida em julho de 1415, os restos mortais da monarca foram levados para o convento no ano seguinte a mando do rei. Uma majestosa cerimônia fúnebre em que se inaugurava a sua função enquanto panteão real. Esse evento também celebrava a conquista da cidade de Ceuta em agosto de 1415, antiga praça islâmica no atual Marrocos, que concedeu ao monarca as bases ideológicas para poder confirmar o mosteiro como seu monumento sepulcral. Mais tarde, em 1434, D. João I se juntou a sua rainha em uma arca tumular com características conjugais na Capela do Fundador, com um grande cerimonial presidido pelo rei D. Duarte (1391 - 1438). Uma das várias manifestações de culto à realeza que ocorriam no espaço, como celebrações de missas e aniversários pela morte dos reis.

Apenas na década seguinte a morte da rainha, no ano de 1426, o rei D. João I oficializou essa escolha, quando ordenou em seu testamento: ser sepultado junto a sua esposa naquele mosteiro, a hierarquia dos sepultamentos na Capela Real, como também o desejo de que seus sucessores elegessem o monumento para o seu descanso eterno.

As recomendações do monarca seriam seguidas por seus filhos e pelos futuros reis de Portugal. No convento encontram-se os túmulos dos reis D. Duarte, D. Afonso V (1432 - 1481) e D. João II (1455 - 1495), além de consortes régias e membros da família real. Na Capela do Fundador, os filhos acompanham o casal real D. João I e D. Filipa, os infantes da Ínclita Geração, D. Pedro (1392 - 1449), D. Henrique (1394 - 1460), D. João (1400 - 1442) e D. Fernando (1402 - 1443). Esses fatores contribuíram para a afirmação do Mosteiro da Batalha enquanto panteão dinástico e, em termos de continuidade de sepultamentos régios, no maior mausoléu real erguido em Portugal na Idade Média.

Desde o início do século XV, a Batalha se tornara um importante templo de peregrinação e culto para os portugueses. Essa questão se intensificou a partir do ano de 1401, quando o imperador bizantino Manuel, o Paleólogo (1350 - 1425), doou ao rei D. João I algumas relíquias. O monarca escolheu o convento para guardá-las. Iniciou-se no local o culto das santas relíquias, um dos mecanismos responsáveis pelo aumento do prestígio internacional do mosteiro e conseqüentemente da Casa de Avis. Entre as relíquias, podemos citar uma pequena porção das vestes de Cristo, uma cruz de ouro na qual se encontravam pretensas relíquias de São Paulo, São Pedro e São Brás, além de um pedaço da esponja que teria sido utilizada no momento da crucificação para Lhe dar de beber.

Já em meados de quatrocentos, a sacralização do mosteiro se completaria com o sepultamento dos restos mortais do infante D. Fernando. Ele morrera em cativeiro no norte da África em 1443, após ficar como refém dos islâmicos de Tânger, por causa do fracasso do ataque lusitano à praça marroquina em 1437. Seus restos mortais

foram cultuados como relíquias de mártir, consistindo nas vísceras (em 1451) e nas ossadas do Infante Santo (em 1471). Essas relíquias marcaram o culto a um “santo dinástico” no convento, um projeto de sacralização da dinastia que foi intensamente exaltado e patrocinado pelo rei D. Afonso V e o Infante D. Henrique. A presença das relíquias trazia prestígio e principalmente doações ao mosteiro, garantindo a manutenção e uma importante fonte de financiamento para o panteão, graças às esmolas, e também representavam o fluxo de peregrinos na região. Desse modo, edificado em memória de Aljubarrota, o Mosteiro da Batalha se converteu ao longo do século XV em uma espécie de “templo de Avis”, espaço sagrado, de culto e de sacralização a uma dinastia que se afirmava santa, e que utilizara intensamente de seu panteão régio como símbolo de poder e propaganda.

Para saber mais

AZEVEDO, H. R. *Entre a batalha e o mosteiro: memórias legitimadoras da Dinastia de Avis (séc. XV)*. 190 p. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/6922?mode=full>.

GOMES, Saul António (Org.). *Fontes históricas e artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha: Séculos XIV- XVI*. Batalha: IPPAR. 2002. (Volumes I - IV).
NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. As exéquias fúnebres no Mosteiro da Batalha. *Mirabilia*, Revista de História da UFES, p. 248 - 259, 2013.

SEÇÃO 2
ESCRITA DA HISTÓRIA E
LITERATURA

DIÁLOGOS ENTRE HISTÓRIA, POÉTICA E MEMÓRIA EM TEMPOS ANTIGOS

Rossana Pinheiro-Jones

Desde que o orador romano Cícero atribuiu a Heródoto o epíteto de “pai da História”, ele não deixou de ser assim referido, e isso, talvez, por ter sido o primeiro, no século V a.C, a ter formulado um método de investigação historiográfico. Com *Histórias*, Heródoto procurou dar aos homens e suas ações a imortalidade garantida aos heróis da poesia épica homérica. A *Odisséia* de Homero já foi interpretada como uma ode à memória e alerta ao perigo do esquecimento. Da mesma forma, as *Histórias* teriam surgido com o intuito de registrar para a posteridade os feitos de helenos e bárbaros em guerra. E assim, a História nasceria inspirada na Poesia, naquilo que ambas tinham de desejo de imortalidade e de preservação da memória. Se a marca da condição humana era a mortalidade, e as ações passíveis de serem esquecidas, a escrita da história tornava-se a forma de salvaguardá-las para que o tempo não apagasse sua memória e existência.

Alguns séculos mais tarde, Aristóteles definiu a Poética em oposição à História, em uma primeira tentativa de separar os dois campos. Em *A poética* (350 a.C), o filósofo grego argumentou que ações particulares eram próprias ao universo histórico, enquanto a Poética buscava a universalidade daquilo que dizia respeito a todos os homens.

Ademais, enquanto a Poética tinha como função apresentar o que poderia ter sido, ao historiador cabia relatar o que havia acontecido. Desta forma, a escrita da história nasceu em estreita relação com a memória e o esquecimento, perpassada pela consciência da mortalidade humana e de um tempo que tudo destrói. E embora tenha sido influenciada pela Poética em seu nascedouro, com o passar do tempo, separou-se daquela que a inspirara.

Com a ascensão do cristianismo, o estatuto da História como registro de eventos dignos de serem imortalizados não desapareceu. Tampouco se distanciou da memória, constituindo-se como uma forma de proteger homens e ações do esquecimento. Foi assim, por exemplo, que Idácio de Chaves, cronista do século V d.C, apresentou seu empenho em relatar as invasões bárbaras e o colapso da administração imperial romana na Península Ibérica. Para Idácio, dar uma memória aos acontecimentos justificava a escrita de sua *Crônica* (c.469), perceptível na tarefa de continuar a obra cronística de Jerônimo, um de seus predecessores mais eminentes. Por outro lado, a tradição lançava a memória rumo ao futuro, quando Idácio convidava seus sucessores a completarem sua crônica.

Algo semelhante pode ser visto em uma obra considerada o modelo de escrita da história para autores medievais e renascentistas como Otto de Freising e Maquiavel. Em *História apologética*, Paulo Orósio argumentou que o saque de Roma de 410 não poderia ser atribuído à cristianização do Império Romano, como se os deuses, irados com a conversão do Império, tivessem permitido a destruição da Cidade Eterna. Orósio retomou a história das guerras, mas atribuiu-lhe um elemento novo ao considerar que seu fundamento

poderia ser encontrado no pecado original. Desta forma, um evento particular e único como o saque de Roma encontrava sua razão de ser em algo universal. Ainda assim, para Orósio, seriam o esquecimento e a ignorância do fundamento da história o que levaria seus contemporâneos ao erro de atribuírem um passado glorioso a Roma em contraposição a um presente de miséria. Um erro, diria, oriundo da leitura de poetas gregos e latinos. Mais uma vez, o estudo da história ganhava importância na relação que mantinha com a memória, uma vez que sua escrita surgiria da necessidade de lembrar de um passado esquecido ou ignorado no presente, o que permitiria um futuro de salvação.

Embora existam elementos comuns entre a escrita de história antiga e medieval, nos primeiros séculos cristãos houve uma mudança importante: a entrada da universalidade no âmbito da história humana. Ainda que estes historiadores continuassem a escrever sobre guerras, uma história sagrada ganharia espaço e uma perspectiva salvacionista e universal transformaria a especificidade atribuída por Aristóteles à História. A história era não só revelada e relatada, mas interpretada para além de seu sentido literal. Assim, historiadores medievais retomaram elementos importantes da escrita da história antiga como o uso da retórica, e atribuíram novas camadas para a relação que a escrita da história mantinha com a preservação da memória e a imortalização dos feitos humanos. Finalmente, várias formas de escrita da história foram praticadas, tais quais a cronística, a história e a hagiografia, para destacar três delas.

Com isso, os medievais forneceram instrumentos importantes para a constituição da historiografia contemporânea muito mais do que estamos acostumados a admitir.

Para saber mais

KEMPSHALL, Matthew. *Rhetoric and the writing of history. 400-1500*. Manchester University Press, 2011.

PINHEIRO-JONES, Rossana. *Escrever a história e cultivar a memória cristã: sobre a cristianização da Península Ibérica nos séculos V e VI*. Editora Appris, 2019.

WARD, O. “*Chronicle*’ and ‘*History*’: the medieval origins of postmodern historiographical practice?”. In: *Parergon*, 14, 2, 1997, p. 101-128.

O *FIN'AMORS* OCCITANO E A SUA NÃO IDEALIZAÇÃO

Roberta Bentes

Com apoio do professor Jacques Le Goff, tanto Christine Marchello-Nizia (apud LE GOFF, 2009, p. 275) e Danielle Régnier-Bohler (SCHMITT; LE GOFF, 2017, p. 57) apontam para o caminho da representação do *fin'amors* como um instrumento da sociedade feudal. De acordo com Marchello-Nizia, a ética cortês da relação entre o cavaleiro e a sua dama teria “uma função civilizadora de integrar o cavaleiro na sociedade feudal, compartilhando e apresentando seus valores” (BENTES, 2020, no prelo); enquanto Régnier-Bohler apresenta a triangulação amorosa presente nas narrativas das cansós como uma interpretação da “feudalização” da sociedade e seu contexto. Ainda que sejam pontos interessantes, tais hipóteses carregam consigo um discurso historiográfico que flui para a linguagem, em que a “a realidade tende a tornar-se textual, e não mais material” (DOSSE, 2017, p. 266), que como Roland Barthes afirma: “não passa de um ‘efeito real’, artifício do discurso historiador para introduzir um sentido na construção de uma ficção. No plano dos estudos históricos concretos o resultado disso são análises redutoras.” (BARTHES apud DOSSE, 2017, p. 266)

Com o Renascimento medieval (século XII), autores como Platão e os neoplatônicos ganharam espaço nas áreas do saber medieval, este tópico acabou sendo relacionado com a concepção do *fin'amors* por alguns teóricos românticos do século XIX - como Eduard Wechsler (apud D'ASSUNÇÃO BARROS, 2011, p. 213) – de que o *fin'amors* seria um amor idealizado. Ainda que saibamos que é durante século XIX que a busca incessante pelo medieval se intensifica, também é nesse momento que encontramos a emersão do amor idealizado que se inicia com Rousseau e desemboca no amor platônico e trágico de Schopenhauer. Tais conhecimentos se entrelaçaram e espraíram pelo tempo, caindo na classificação de um novo “mito” medieval.

Para materializar o *fin'amors*, devemos acessar os seus registros nos diversos Cancioneiros Occitanos que se encontram espalhados pelas Bibliotecas da Europa. René Neli (2009) introduz o *fin'amors* occitano como uma “evolução” do que pode ser interpretado como um “amor cavaleiresco”. Neste último, é disseminado que os favores das damas são conquistados através de façanhas guerreiras, trazendo uma valorização heroica à devoção às mulheres. A feminilidade idealizada aqui não traz em nenhum momento a pureza (castitaz) como uma virtude, diferente do que veremos a seguir. Essa Senhora teria a capacidade de proteger “magicamente” o seu cavaleiro, inspirando-o de coragem e valor. Assim, ele poderia se atirar na *melêe* e ter uma “boa morte”, ou seja, uma morte heroica, tornando-o um guerreiro que teria “morrido por amar”. E se ainda assim vivo, sua recompensa seria a própria dama para si. (NELI apud HOUGARD, 2009, p. 17-18.) O amor cortês seria então, a submissão do poeta/cavaleiro à Senhora, mantendo-se em um papel humilde e subserviente, em que a “magia” que sua dama o cobriria, traria

valor moral e cortesia perfeita, se distanciando em parte de um jogo de favores e lascívia e, sendo tomado pela pureza. A mistificação cortesã toma como objetivo final a melancolia amorosa, como a “verdadeira” morte por amor que os antigos cavaleiros buscavam em suas batalhas e agora envolvem os humildes trovadores. Deste modo, recompensa do poeta estaria direcionada para um breve beijo, alguns outros favores suaves ou lembranças de amizade.

A transição desse amor cavaleiresco para o amor cortês, segue o caminho de um afastamento do que seria a cultura não-cristã que prezava pela moral guerreira, seguindo para um mergulho em suas próprias contradições, que posteriormente se cercaria de uma maior presença dos ideais e morais cristãos nesses registros culturais. Mas antes mesmo de se estabelecer, em 1277 o Bispo de Paris condenou o *Tratado de André le Chapelain* (1150-1220), deixando impossibilitado aos poetas versarem sobre o “amor pelas Damas”, devendo se manter na linha de celebrar as virtudes daquelas jovens que fossem desposar. Isto resultou no nascimento da veneração à Santíssima Virgem (NELI apud HOUGARD, 2009, p. 24).

Segismundo Spina (1991, p. 18) introduz que “mais do que organização política e o argumento romântico do clima, [as cansós] militam outras causas, como as condições de existência e a concepção da vida”. Assolados pela tentativa de assegurar a liberdade individual, a Occitania tentou manter suas terras livres (*alleux*) isentas da servidão do regime feudal no Norte, com auxílio dos condes de Toulouse mostrando que a realidade social do sul da França não era correspondente a essa tentativa de dominação. Com isso pensamos que o *fin’amors* presentes nos cancioneros occitanos seria uma valorização e defesa de um modo de viver, sua memória e valores

socioculturais (BENTES, 2019, p. 110) da região. Não seguindo um padrão e idealização única do amor, seria, assim, uma manifestação plural da narrativa sobre a mistificação presente na região, desvalorizando o mito de que o catolicismo teria dominado este contexto; incentivando uma leitura e escrita subjetiva e pessoal do que seria a doutrina do amor, para chegar ao objeto final que seria a admiração da dama e legitimação das virtudes cortesias do poeta e sua senhora.

Percorrendo o mesmo caminho que a professora Marcella Lopes Guimarães (2012) defendemos a não demarcação de fronteiras inimigas entre as áreas de Literatura e História, e sim que nós, historiadores, a utilizemos como uma fonte para perceber outras dimensões de homens e mulheres na História.

Para saber mais

BENTES, Roberta. *Texto e imagem nos cancioneros occitanos*. Mss. BnF, Fr. 854 e 12.473. Dissertação. (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2019. Acesso em : < <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/63383/R - D - ROBERTA MACEDO DA GAMA BENTES.pdf?sequence=1&isAllowed=y> >

GUIMARÃES, Marcella Lopes. “A Literatura medieval: entre a prosa e a poesia”. In: SILVA, Paulo Duarte; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. (Orgs.). *Ensaio de História Medieval: temas que se renovam*. 1ed. Curitiba: CRV, 2019, v. 1, p. 125-139.

ZINK, Michel. *Les Troubadours*. Une histoire poétique. Paris: Éd. Perrin, 2013.

A POESIA TROVADORESCA PORTUGUESA

Alex Rogério Silva

A poesia trovadoresca medieval é um fato de ampla ocorrência. O modelo provençal, tido como primeiro estilo estético específico, adentrou ao reino português através do contato com a região de Provença, na atual França, localidade na qual as práticas líricas, produzidas em latim vulgar mescladas com os dialetos locais, pautadas no “*fin’amour*”, ou também chamado “amor cortês”, e as práticas pautadas nas relações da cavalaria e vassalagem foram incentivadas por Guilherme IX da Aquitânia (COHEN, 1997, p. 23-53).

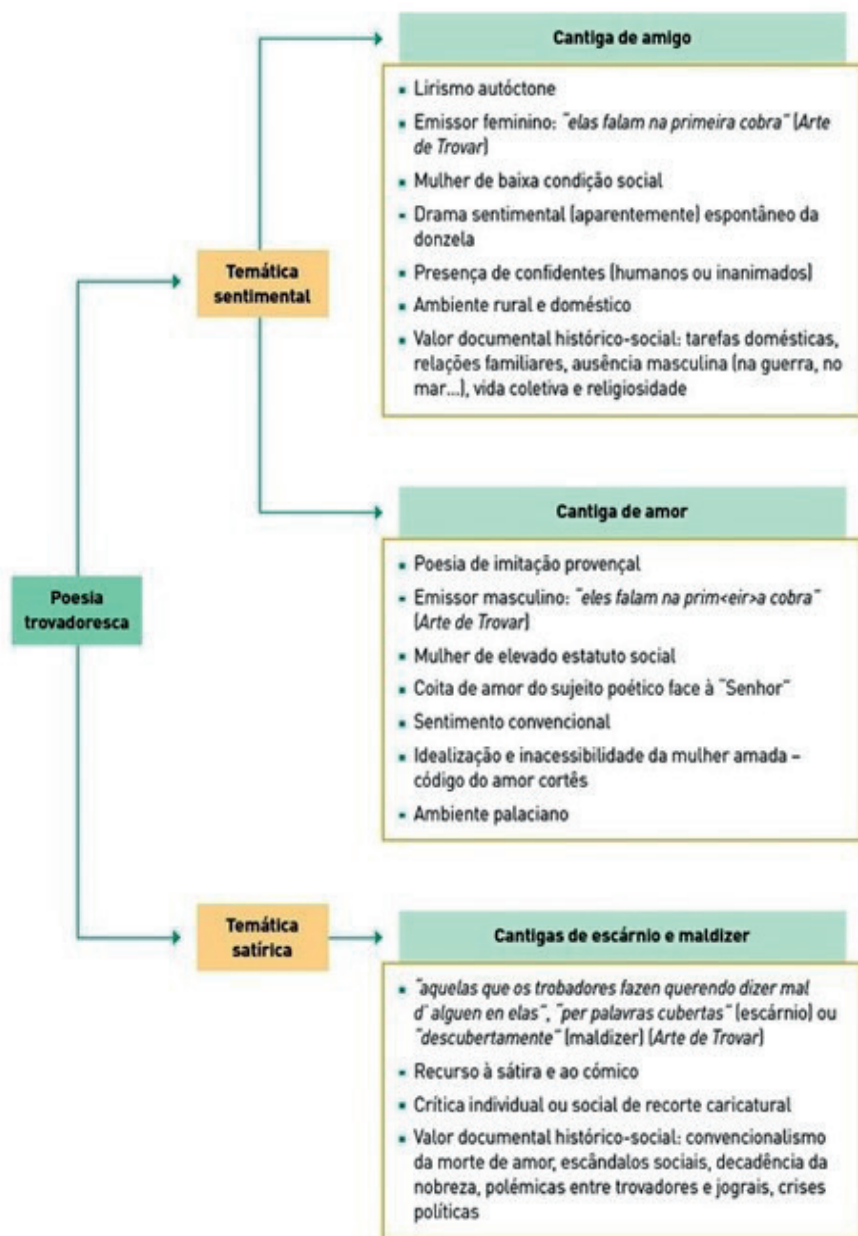
A poesia provençal, transportada às demais regiões da Europa, envolve erotismo, valorização da mulher, jogos e práticas amorosas sofisticadas, apresentando o amante cortês superior ao homem vulgar. Do ponto de vista formal, é uma poesia refinada com relação ao ritmo, as rimas e a métrica. Os “trovadores”, assim chamados os criadores e cultivadores dessa poesia, com a ajuda de instrumentos musicais, “cantavam” sua arte nas cortes, bem como nas praças durante as festividades, daí o caráter oral e de improviso observado nessas produções.

Essa poesia privilegia um apelo pelos dialetos populares, pois o trovador tinha o desejo de uma linguagem específica, livre de modelos religiosos, e a centralidade no elemento subjetivo, definindo a sua poesia e suas motivações pessoais. Nesse sentido, é compreensível

que na Península Ibérica os poemas trovadorescos tenham florescido no dialeto galego-português. A mistura da poesia provençal com as culturas locais, fizeram surgir vertentes específicas da poesia trovadoresca. Nesse sentido, podemos citar Portugal, com o nascimento das “cantigas de amigo” e a Itália com as “*dolce stil nuovo*”.

O primeiro texto trovadoresco galego-português, intitulado “*Cantiga de Guarvaia*”, ou “*A Ribeirinha*”, de Paio Soares de Taveirós, que dedicou o poema a D. Maria Paes Ribeiro, é datado, aproximadamente, entre os anos de 1189 e 1198, visto que, didaticamente, esta foi a data, estabelecida por alguns especialistas, como do início da escola literária trovadoresca em Portugal e que está presente em diversos manuais de estudos literários. Todavia, outros pesquisadores apontam que esse “primeiro” registro é representativo, visto que a prática trovadoresca estaria bastante desenvolvida na sociedade lusitana. Foi, contudo, no reinado de D. Afonso III e D. Dinis que o Trovadorismo ganhou aspectos remetentes a lusitanidade (MENDES, 2018, p. 134-189).

Com relação aos tipos de poemas existentes, sabemos que foram divididas em duas temáticas: os poemas lírico-amorosos, categoria na qual estão inclusas as cantigas de amor e cantigas de amigo e os poemas com temática satírica, na qual estão as cantigas de escárnio e maldizer. Cada tipo de poema possui características próprias que podem ser sintetizadas no quadro a seguir:



Os cancioneiros trovadorescos, sob a forma de manuscritos ou “pergaminhos”, mais importantes são: O *Cancioneiro da Ajuda*, o *Cancioneiro da Vaticana*, o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional* (conhecido também como “Colocci-Brancutti”) e as cantigas produzidas pelo Rei Afonso X, “O Sábio”, intituladas *Cantigas de Santa Maria* (TAVANI, 1988, p. 58-62). O *Cancioneiro da Ajuda* é a coleção de poemas trovadorescos profanos mais antiga que se tem notícia. O manuscrito é datado do final do século XIII ou início do XIV e reúne textos de diversos trovadores galego-portugueses. O mesmo ocorre com o *Cancioneiro da Vaticana*, que também reúne obras de vários trovadores galaico-portugueses. Datado do século XIV, trata-se de uma cópia realizada por Angelo Colocci, secretário do Papa Leão X, que passou a integrar a Biblioteca Apostólica Vaticana e reúne 1.200 composições.

O *Cancioneiro da Biblioteca Nacional* (Colocci-Brancuti) também é datado do século XIV e também foi produzido a partir da contribuição de Angelo Colocci, que mandou copiar manuscritos e reúne 1.560 cantigas. Além disso, apresenta um estudo teórico sobre a arte de trovar e uma possível divisão dos gêneros dessa poesia em Portugal. Por fim, mas não menos importante, as *Cantigas de Santa Maria* reúnem mais de 420 composições religiosas ou “empenhadas” (SPINA, 2007, p. 21). Datados do século XIII, os poemas foram divididos em dois grupos, as “cantigas de milagre”, que contam narrativas de milagres ocorridos pela intervenção da Virgem Maria, e as “cantigas de louvor”, que se constituem orações de valor místico e devocional (LEÃO, 2007, p. 24-29). Em suma, a cultura trovadoresca é riquíssima na Península Ibérica, e em especial em Portugal. Com a importação do estilo provençal, a poesia trovadoresca portu-

guesa se sofisticou e passou a ser bem mais elaborada, através dos jograis, levando em consideração questões sociais locais, para além das ideias do amor e idealização. A relação entre a cultura oral e a execução na corte e junto à comunidade contribuiu para a difusão das cantigas trovadorescas, bem como o seu registro, que hoje podemos desfrutar devido aos cancioneiros.

Para saber mais

LEÃO, Ângela Vaz. *Cantigas de Santa Maria de Afonso X, o Sábio: aspectos culturais e literários*. São Paulo: Linear B; Belo Horizonte: Verdades & Cenários, 2007.

MENDES, Ana Luiza. *O Trovar Coroado de Dom Dinis: modelo de Racionalidade Artística e Identitária do Trovadorismo Galego-Português*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná, 2018. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/57941>. Acesso em: 13/11/2020.

Site “*Cantigas Medievais Galego-Portuguesas*” – Projeto Littera da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa – Portugal. Disponível em: <https://cantigas.fcsh.unl.pt/>. Acesso em 14/11/2020.

CASAS FESTIVAS

Marcella Lopes Guimarães

Em uma vintena de cancioneros occitanos muito especiais, compilados em boa parte na Itália entre os séculos XIII e XVI, podemos encontrar além da poesia dos trovadores e das trovadoras (*troubadours* e *tobairitz*) e das iluminuras que nos encantam, as biografias dos poetas e explicações de sua poesia, ou seja, suas vidas e razos. Esses textos de tamanhos variados foram escritos na mesma língua dos trovadores, o occitano, língua batizada por Dante Alighieri (1265-1321) a partir de um critério bem objetivo: a maneira de afirmar, ou seja, de dizer sim. Nós conhecemos dois autores dessas biografias e explicações: um deles o também trovador Ugo de Saint Circ (...1217-1257...), biógrafo do trovador Bernart de Ventadorn e autor de uma raso da poesia de *Savaric de Mauléon*, e o outro biógrafo, o escrivão Michel de la Tour (século XIII), do trovador Peire Cardenal (1205-1272). Eles podem ter escrito outras biografias, mas reivindicam mesmo a autoria dessas que menciono. É possível reconhecer elementos que se repetem em boa parte das vidas, o que apontaria para a responsabilidade de um grupo pequeno de autores, elementos como: a inscrição do trovador em uma realidade geográfica, a menção aos senhores e cortes que protegeram o poeta, as damas cantadas, o vínculo entre o amor e o canto e o deslocamento. Mas ainda que a gente possa reco-

nhecer esses elementos, eu me recuso a ver a repetição de um modelo, tal a forma como encontramos enredos mirabolantes e personagens fora do comum, desde um trovador necrófilo até um que sonhou ser imperador de Bizâncio!

É na menção às cortes de proteção e acolhimento dos trovadores que encontramos as casas mais festivas do Midi e os senhores mais generosos e divertidos. Antes, uma lembrança, segundo a narrativa das vidas, a poesia foi um agente de “mistura social”, ou seja, por ela, algumas relações foram embaralhadas e foi possível ler a rivalidade entre reis e pobres cavaleiros (ou até jograis) pelo amor de uma mulher, caso do trovador Raimundo de Miraval (...1191-1229...) e do rei Pedro II de Aragão (1178-1213)! O rei Pedro de Aragão foi o senhor mais acolhedor da poesia occitana, segundo as vidas e razos; no Livro dos feitos do rei Jaime I, o conquistador, filho do rei Pedro, ele afirmou que o pai era homem de mulheres e que foi o mais generoso dos reis, até o exagero... Imagino que sua casa era uma festa. Pedro de Aragão deu a vida pela defesa dos seus vassalos do Midi, na Batalha de Muret (1213).

A casa de um rei dispunha de recursos para a proteção dos poetas, é claro, mas as vidas e razos mencionam outras casas tão ou mais acolhedoras, onde trovadores foram recebidos, alimentados, vestidos, presenteados, honrados e onde cantaram as altas damas, roubaram-lhes beijos, espiaram-lhes a intimidade pelo buraco de fechaduras, reivindicaram o bem em direito de amor, em que o obtiveram ou não..., casas em que os biógrafos afirmaram que eles, os poetas, é que foram os verdadeiros senhores! Entre as casas tão acolhedoras quanto os palácios reais, figuram as dos grandes senhores que foram

também trovadores. Uma das mais divertidas parece ter sido a de Delfim de Auvergne (1160-1235), um senhor muito mencionado no conjunto das vidas e razos. Sobre ele, o biógrafo anônimo afirma (em tradução minha, direto do occitano):

Delfim de Auvergne foi conde de Auvergne, um dos mais sábios cavaleiros, e um dos mais cortesês do mundo; largo, o melhor nas armas, e o que mais soube do amor, do galanteio e da guerra e de todos os feitos graciosos; o que mais conheceu e o que mais compreendeu, e o que melhor compôs sirventeses e coblas e tensós, e o homem que melhor falou, tanto a sério quanto divertidamente. E por causa de sua largueza, perdeu mais da metade de todo o seu condado, mas com avareza e inteligência, ele soube recuperar e mesmo ganhar mais do que ele perdera.

Delfim, que é nome próprio¹, como as Reginas que conhecemos e os dois Princes, filhos de Michael Jackson, chegou a exigir que uma de suas irmãs frequentasse a sua corte apenas para ser cantada pelo trovador Peirol (...1188-1222...). Quando Delfim desconfiou que essa inspiração tinha virado amor recíproco, enciumou-se a ponto de colocar o trovador para correr. Mas ele protegeu um outro trovador roubador de dama casada (o trovador Peire de Maensac), fez de um pobre jogral um cavaleiro (trovador Perdigo) e acolheu o trovador-biógrafo Saint Circ e o poeta Ugo Brunet. Pode ter protegido muitos outros. Os biógrafos do cancionero occitano têm Delfim em alta conta e a sua

¹ Confira a elucidação da questão em: FOURNIER, Pierre. “*Le nom du troubadour Dauphin d’Auvergne et l’évolution du mot dauphin en Auvergne au Moyen Age*”. In: *Bibliothèque de l’école des chartes*. 1930, tome 91. pp. 66-99. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1930_num_91_1_448896> acesso em 14 de setembro de 2020.

biografia entrega tudo aquilo que se podia esperar de um grande senhor do Midi: sabedoria, cortesia, generosidade, conhecimento do amor, das armas e das formas da poesia. O biógrafo menciona que Delfim era um homem eloquente e que sua largueza quase o levou à ruína.

Para os biógrafos do cancionero occitano, há dois critérios para se compreender uma casa festiva: a possibilidade de ela abrigar a poesia e o modo de viver que a poesia convida. Junto a Delfim de Auvergne, mas também junto à casa dos Baux, à casa do rico barão da Provença Blacatz, todos trovadores! Bem como junto a outras casas do Midi, foi possível entregar-se ao cultivo da poesia, dos jogos, das conversações, dos banquetes, da música... Junto a esses senhores, homens e mulheres puderam entrever alternativas poéticas aos limites reais que os constriam, puderam sonhar ultrapassá-los. Ler essas casas festivas me faz pensar que, por um breve momento, também podemos suspender as dores do mundo para comemorar um Natal que este ano vai receber menos damas, altos senhores e jograis. Quem sabe ano que vem não possamos ser tão acolhedores quanto Delfim? É uma esperança.

Para saber mais

BOUTIÈRE, Jean, SCHUTZ, A.-H. *Biographies des troubadours*. Textes provençaux des XIIIe et XIVe siècles. Édition refondue, augmentée d'une traduction française, d'un appendice, d'un lexique, d'un glossaire et d'un index des termes concernant le 'trobar' par Jean Boutière avec la collaboration de I.-M. CLUZEL. A.-G. Nizet: Paris, 1964.

CAMPOS, Augusto. *Verso. Reverso. Controverso*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

RIQUER, Martín de. *Los Trovadores*. Historia literaria y textos. Barcelona: Editorial Ariel (Planeta): 2012 (2ª impressão: 2019).

SEÇÃO 3
CRUZADAS E PEREGRINAÇÕES

OS DILEMAS DO CONVÍVIO: TEMPLÁRIOS, AYÚBIDAS, MAMELUCOS E A NECESSIDADE DE SE RECONSIDERAR SEUS CONTATOS SEM O EQUÍVOCO DA GUERRA TOTAL

Bruno Tadeu Salles

Há uma diferença importante entre as seguintes perguntas: O que foram as Cruzadas? Como foram os contatos entre latinos, fatímidas, seljúcidas, ayúbidas e mamelucos no Mediterrâneo Oriental entre os séculos XII e XIII? Se a primeira situa o foco na ideia de formação das Cruzadas no Ocidente e seus desdobramentos no Levante, a segunda, por sua abrangência, tende a expor certa complexidade cuja ressonância incide não apenas na escolha dos temas, mas também, das abordagens. Diante disso, podemos acrescentar um terceiro problema: em nossas pesquisas, sobretudo no Brasil, o quanto a primeira pergunta não relega a segunda a um lugar de quase esquecimento? Em suma, trata-se de reivindicar, a partir de um diálogo cada vez mais estreito entre os estudos medievais e as propostas da História Global e das Histórias Conectadas, outras formas de se falar sobre contatos e interações. Não é possível discutir conexões sem pensar, de forma equitativa, em todas as partes nelas envolvidas ou reduzir seu exame à componente estritamente conflituosa.

Tendo em vista os usos políticos das Cruzadas no mundo contemporâneo, seja para justificar uma visão xenófoba e reducionista do Islã ou para mobilizar extremismos diversos, é preciso se preocupar como combater a xenofobia em sua componente cruzadística. Um caminho interessante, tal como apontou Jochen Burgtorf (2018, p.8) é lembrar que as relações entre cristãos e muçulmanos foram orientadas por considerações ideológicas, pessoais e pragmáticas. Esse pragmatismo pode ser visto através das Ordens Militares, como templários e hospitalários. Dedicados ao combate contra os muçulmanos, se ocuparam em tréguas e compromissos com inimigos tão acirrados quanto o Sultão Baybars (1223-1277). Além disso, mesmo posturas tão hostis quanto a execução dos templários após a batalha de Hattin, em julho de 1187, indicam não o mero temor de um inimigo determinado, mas a oposição quanto a um possível ponto de intercessão ou de sincretismo. Os eruditos muçulmanos conheciam o propósito templário e hospitalário de formarem Ordens Militares e Religiosas (LEWIS, 2017: 20-28) que constituíam, não apenas uma ameaça militar, mas um perigo aos fundamentos islâmicos. A existência de um santuário dedicado à Maria, em Saydnāyā, na Síria, sob os cuidados dos Templários, onde cristãos e muçulmanos rezavam juntos, é nosso ponto de partida. No tempo de Nūr-al-Dīn (1118-1174), era costume o sultão de Damasco entregar um volume de óleo, para Saydnāyā iluminar a igreja. Portanto, os templários, em Saydnāyā, personificavam a intercessão e o sincretismo. Este lugar propiciava uma devoção partilhada entre cristãos e muçulmanos que não deveria ser simpática a certos meios islâmicos de uma observância sunita estrita ou rigorosa, tal como o círculo de Saladino

(1138-1193). Este último, como podemos perceber, ainda no que tange à diversidade islâmica do século XII, não era uma figura consensual. Em meios xiitas e junto aos apoiadores da linhagem de Nūr-al-Dīn, de quem se apresentara como sucessor, Saladino poderia ser visto como um aventureiro ou usurpador que, por interesses familiares, combateu contra muçulmanos (IRWIN, 1995, p. 233). Além disso, ele concedera tréguas aos latinos, após a conquista de Jerusalém, que não seriam bem vistas.

Considerando que Lewis esteja correto e que os eruditos muçulmanos conheciam e diferenciavam templários e hospitalários dos outros latinos, em sua condição de guerreiros e religiosos, o tema do contato e da proximidade se destaca. Proximidade e contato proporcionados por missões diplomáticas e pela conclusão de tratados e tréguas que tinham a participação dos membros das Ordens Militares. Se os cronistas latinos e árabes do século XII apontam a participação dos templários na conclusão de acordos entre o Reino de Jerusalém e o Califado Fatímida da Cidade do Cairo, os do XIII também sugerem esses intercâmbios. Não obstante, é justo levar a sério as evidências apontadas pelo processo, movido contra os templários no início do século XIV, que culminaria na extinção da Ordem em 1312. Segundo certos depoimentos, de pessoas que conviveram com os templários no Levante, alguns deles gozavam de certa estima junto ao Sultão e aos emires mamelucos, dentre os quais Guilherme de Beaujeu (1230-1291), Mestre da Ordem morto no cerco da cidade de Acre, em 1291, e o oficial Mateus Sauvage. Mesmo que esses depoimentos possam ser explicados pelo esforço do rei francês em conseguir um amplo apoio contra a Ordem, as crônicas latinas e árabes do período

fazem referência a possível amizade entre aqueles templários e os mamelucos, mesmo em um momento, como no final dos anos sessenta e início dos setenta do século XII, quando as relações entre o Sultão e a Ordem alcançaram um ponto crítico (BURGTORF, 2018, p. 9-10).

O trânsito de Mateus Sauvage, como mediador e negociador junto a Baybars, constitui um exemplo do que a historiografia tem chamado de *realpolitik* dos reinos latinos e dos poderes que governaram o Cairo ou o jogo pragmático que deveria estar no horizonte de sujeitos históricos como Saladino, Baybars e os templários. O primeiro, após 1174, encontrava concorrentes muçulmanos ativos em Alepo, Mosul e no círculo califal de Bagdá. Já o segundo, ocupado com o avanço do Khan Mongol Hülegü (1217-1265) e com os possíveis problemas que poderiam surgir após tomar o poder das mãos ayúbidas, em 1250, estabeleceu compromissos com os latinos no Levante. Ambos se mostravam, portanto, práticos ao tomar suas iniciativas e concluir seus compromissos com os latinos. As preocupações de Saladino com as oposições de Mosul e Alepo e as trocas diplomáticas e amistosas entre Baybars e o Khan Mongol Berke (1209-1266) – ambos eram opositores de Hülegü – enfatizam o lugar relativo dos reinos latinos no que poderíamos chamar de agenda ayúbida, no século XII, e mameluca no XIII. Esse lugar relativo, pensado em conjunto com diversos outros tipos de contato não-belicosos, os quais têm ganhado cada vez mais atenção da historiografia, tal como pudemos observar, nos ajuda a considerar o jogo complexo de frágeis equilíbrios, de tênues compromissos, de amizades flexíveis e de oposições concretas, mas não exclusivas. Assim como no Ocidente, as Ordens Militares participaram desse intrincado jogo de consequências, naquele momento, incertas.

Para saber mais

BURGTORF, Jochen. “Blood-Brothers” in the Thirteenth-Century Latin East? The Mamluk Sultan Baybars and the Templar Matthew Sauvage. In: SHAGRIR, Iris (ed.); KEDAR, Benjamin (ed.); BALARD, Michel (ed.). *Crusades – Subsidia 11. Communicating The Middle Ages: essays in honour of Sophia Menache*. London: Routledge, 2018: 03-14.

IRWIN, Robert. *Islam and The Crusades (1096-1699)*. In: RILEY-SMITH, Jonathan (Ed.). *The Oxford Illustrated of Crusades*. Oxford: Oxford University Press, 1995: 217-259.

LEWIS, Kevin James. Friend or Foe: Islamic views of the military orders in the Latin East as drawn from Arabic sources. In: SCHENK, Jochen (ed.); CARR, Mike (ed.). *The Military Orders. Volume 6.1. Culture and Conflict in the Mediterranean World*. London: Routledge, 2017: 20-29.

ENTRE RELÍQUIAS E PEREGRINOS: CHARTRES E SUA CATEDRAL

Elias Feitosa de Amorim Junior

A catedral de Chartres foi construída sobre uma antiga fonte sagrada, a qual era dedicada a uma divindade celta. Tratava-se de um lugar de culto à Mãe-Terra, ou a outra deusa, da qual inexistia uma identificação precisa. Nessa fonte, a população local buscava a cura de doenças.

Dessa forma, várias narrativas bem posteriores a esse período reivindicam a existência de um culto na cidade de Autricum, a partir de uma imagem que teria “miraculosamente” aparecido ali e motivado seu culto pelos povos da região, *Pays des Carnutes*, nome derivado de *Civitas Carnotum* e posteriormente, se chamaria Chartres.

A imagem ficou conhecida como *Virgini Pariturae*, a “Virgem que parirá”, datada do século I a.C., segundo a tradição, adorada pelos druidas desde então. Com a evangelização do povo e a edificação de uma igreja no local, passou a ser conhecida como Notre-Dame de Sous-Terre: Nossa Senhora Subterrânea, nome derivado da cripta onde teria sido “encontrada” junto à fonte sagrada. Gradativamente notícias sobre seus prodígios como milagres e curas, tornando-se um ponto de atração para peregrinações em

louvor a Virgem. Era naquele contexto uma igreja menor e mais simples, todavia dotada de uma imagem tida por “milagrosa” e dessa forma, ajudou a enraizar os ensinamentos cristãos a partir de seu culto.

Apesar da piedade cristã cada vez maior, provavelmente ainda havia a presença de resquícios do politeísmo (superstições, encantamentos e sortilégios), os quais posteriormente deram margem às promessas, benção de amuletos, ex-votos e outras tantas práticas que constituem a devoção popular.

A vida religiosa de Chartres também esteve relacionada diretamente com a formação do reino dos Francos, principalmente após a conversão do rei Clóvis em 508. A cidade de Chartres esteve sob a tutela da diocese de Orléans, vinculada às disputas políticas e territoriais entre os descendentes de Clóvis ou mesmo sob o constante ataque e pilhagem dos vikings que assediavam a região constantemente naquela época.

Chartres em 743 foi atacada e incendiada por Hunaud, duque da Aquitânia, evento que atingiu a igreja também e motivou sua reconstrução e reconhecimento como uma diocese autônoma.

A catedral ganhou uma importância e um destaque muito maior quando Carlos, o Calvo doou a Sancta Camisia, o “a túnica” que a Virgem usara no nascimento de Jesus, em 876, uma relíquia que ampliou as peregrinações para Chartres. No entanto, não livrou a cidade de novos ataques como em 858 quando foi incendiada por vikings e em 952 durante as guerras feudais entre o conde Thibaut e o Duque Ricardo da Normandia, que incendiou mais uma vez a cidade e a catedral.

Reconstruída novamente e ainda tendo suas relíquias, o ano de 1024 ficou marcado por mais um incêndio na catedral e na cidade, ocasião em que Fulbert era o bispo de Chartres (1006-1028) e ordenou sua nova reconstrução, projetada pelo construtor laico Bérenger, num tamanho maior que a anterior.

A consagração da nova catedral ocorreu em 1037, nove anos depois da morte de Fulbert, sendo que foi vítima de outro incêndio em 1134 e mais uma vez, refeita segundo os traços de Bérenger. Mas, o fogo se tornou uma constante, porque outros incêndios a atingiram (1178, 1188 e 1194) e novamente foi reconstruída, fatos trágicos que acabaram sendo entendidos pela devoção popular como uma “exigência” de Nossa Senhora em ter um templo digno e grandioso.

Além do caráter religioso relacionado ao prestígio catedral, a arquitetura monumental erguida em finais do século XII, e ainda hoje em pé pode ser relacionado à chamada “escola de Chartres”: a concentração de estudiosos que se projetaram pela Cristandade ocidental em virtude dos estudos nas chamadas Artes Liberais, Filosofia e Teologia.

Nas regiões central e norte da cidade (claustro catedralesco), concentraram-se as habitações dos clérigos e do bispo, dirigentes do clero secular, que também possuíam bastante influência junto ao clero regular da diocese. Era um ponto estratégico, porque dali eram visíveis as amplas áreas de plantio que circundavam toda a cidade: os trigais, o castelo condal, bem como, os distritos ligados à tecelagem e atividades comerciais, as quais foram importantes doadoras para a construção da catedral, fato registrado nas bases de diversas baías doadas por estas corporações de ofícios.

Para saber mais

BRACONS, José. *A Arte Gótica*. Coleção Saber Ver. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1992.

PRACHE, Anne. *Notre-Dame de Chartres: Image de la Jérusalem Céleste*. Paris: CNRS Éditions, 2008.

SIMSON, Otto von. *A catedral gótica: origens da arquitetura gótica e o conceito medieval de ordem*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

O SEFER MASSA'OT DE BENJAMIN BEN IONÁ DE TUDELA

Taís Nathanny Pereira da Silva

Nascido no Reino de Navarra, o judeu Benjamin ben Ioná de Tudela (*Binyamin ben Yonah mi-Tudelah*, c. 1130 -1173 E.C.), ou simplesmente rabi Benjamin, empreendeu suas viagens por volta de 1160, dentro de um dos períodos cruciais da história medieval, entre a Segunda Cruzada, que deu início à reconquista da Península Ibérica, e a Terceira Cruzada, quando Saladino tomou Jerusalém. Seu *sefer massa'ot* (itinerário), que expõe de forma recorrente a erudição de seu povo, compreende grande parte do mundo então conhecido. Ao analisarmos sua obra com atenção, somos levados a admitir que ele poderia ter sido mercador e que estaria induzido a notar, com precisão, o estado dos negócios nas cidades e nos reinos que foram por ele visitados.

As mudanças geopolíticas ocorridas na Península Ibérica no século XII contribuíram para a ampliação da representação de mundo em termos espaciais. Neste cenário, há coincidência com o aumento do fluxo de peregrinações judaicas e com o florescimento da literatura de viagem judaica. Assim como outros peregrinos maometanos e cristãos da Idade Média, o sefardita visitou Jerusalém, a cidade, e Bagdá, o assento dos últimos príncipes de sua nação, e valeu-se dessa

peregrinação para coligir informações que pudessem ser agradáveis e úteis aos seus irmãos de fé. Existe em sua escrita o apego a esses sítios e monumentos, que supostamente atestam a antiga grandeza de seu povo, e para os quais eles olhavam com certa melancolia.

O *sefer massa'ot* de Benjamin de Tudela impulsiona um dos mais interessantes estágios do desenvolvimento das viagens. Marcus N. Adler resume a história do mundo conhecido, desde a queda do Império Romano até o momento de sua tradução do Itinerário para o inglês em 1907, como a luta entre a Cruz e o Crescente. Um persistente fluxo e refluxo caracteriza esse encontro.

Benjamin teria supostamente chegado ao Egito cerca de três anos após deixar sua cidade natal – Tudela, no norte da Espanha, junto ao Ebro. Para Le Goff, o interesse em viajar e se pôr em contato com o Além, com o sobrenatural, por meio de maravilhas e fenômenos acima da ordem habitual do mundo, era para o homem medieval uma forma de satisfazer sua curiosidade e desejos (LE GOFF, 2002, p. 104). A cidade que deveria ser o auge de sua peregrinação, não ganha tanto destaque, mesmo assim Jerusalém é vista como centro do mundo e berço dos antepassados de Benjamin. Sobre ela o sefardita descreveu monumentos sagrados, túmulos e fenômenos fora do habitual como o pilar de Edith – o Pilar de Sal em que a mulher de Lot foi convertida. Segundo o relato, as ovelhas lambem-no continuamente, mas ele torna ao seu formato original.

Quando chega em Jerusalém, Benjamin menciona dois edifícios sagrados para sua cultura que estariam sob domínio cristão – o Hospital e o Templo de Salomão – marcando neste trecho a presença dos Cavaleiros Templários e Hospitalários na Terra Santa.

A descrição de Jerusalém, mesmo sendo o auge da viagem de Benjamin, é breve. Não chegaremos ao ponto de afirmar que Itinerário construa um relato hagiográfico, tão pouco afirmar categoricamente que se trata de um relato de peregrinação, visto que não temos como saber definitivamente as principais motivações da viagem. No entanto, contamos os elementos presentes no texto que demonstram uma lista longa de lugares cheios de significado religioso. Alguns deles surgem com foco nas práticas devocionais que eram tidas como heréticas, uma vez que não eram estimuladas pelas autoridades rabínicas, como as visitas aos túmulos dos patriarcas.

Sobre o sentido peregrinatório, cabe salientar que ele é atestado por não ocorrer apenas em torno das tumbas dos santos do judaísmo. Cabe ainda ressaltar que essa é uma peregrinação diferente daquela da Antiguidade, antes da queda do Segundo Templo, quando tinha caráter obrigatório – com a queda do Templo a peregrinação deixa de ser obrigatória. Assim, observamos no judaísmo medieval uma intensificação das peregrinações à Terra Santa. Estas se darão não apenas em torno das tumbas, mas também das sinagogas, pois estas passam a ocupar o centro do culto, após a queda do Templo.

A sinagoga acaba se constituindo no centro das peregrinações. Vemos isso claramente em Benjamin – a sinagoga de Ezra, que é atribuída a Daniel e a sinagoga onde estariam os restos mortais de Ezequiel. A peregrinação aparece atestada como se dirigindo aos lugares considerados de santidade, sendo sinagogas, sepulcros ou lugares de memória do judaísmo.

Em seus relatos, percebemos oscilações de posturas com relação ao sagrado e ao culto dos santos que vão da simples menção de lugares de sepultamento, ao mapeamento de práticas que seriam mesmo consideradas condenáveis pelas autoridades rabínicas, como o túmulo de Raquel. Em outras passagens, ele relata a tensão entre o que era considerado ortodoxo e as práticas devocionais. Acerca da Casa de Davi, o autor relata aquilo que ouviu dizer – dois trabalhadores envolvidos no restauro da Igreja de Monte Sião acabam descobrindo uma entrada na caverna. Acreditando na hipótese de encontrar algo de valor, encontram nela uma voz que os expulsa daquele lugar.

A referência aos lugares de sepultamento de figuras importantes na identidade e na memória judaica é recorrente no relato, principalmente no que se refere a regiões de florescimento e afirmação do judaísmo na antiguidade, como Jerusalém.

O autor menciona diversos lugares de sepultamento, mas também a presença de sinagogas, casas, construções e ruínas. Benjamin cria uma geografia do sagrado que possibilitaria a seus leitores refazerem seu percurso e encontrar os lugares importantes para a memória do povo judeu. Indica lugares referidos na Torá e menciona práticas que demonstram a postura que o judaísmo tinha com relação aos seus mortos especiais.

Por fim, no que se refere a memória e seu papel para a afirmação dessa identidade judaica no texto de Benjamin, observamos a construção de uma identidade que não anula a diversidade de práticas e cultos dentro do judaísmo, e a grande profusão de grupos que o viajante faz questão de pontuar em seu texto. Ainda assim, ao construir sua

narrativa, há um fio condutor que busca na memória de um passado judaico não apenas o elemento comum para esses grupos, capaz de dotar de certa coesão as diversidades, mas confere ainda referências a um passado em que os judeus não teriam que se ver submetidos a outros povos, algo que é muito valorizado em seu texto. A memória dos reis de Israel, ou ainda dos patriarcas e profetas, a menção aos sítios de peregrinação, a referência a um passado em que se governavam, tudo isso é costurado pelo viajante como parte de uma memória comum de um grupo. Perpetuar essa memória era importante e é isso que nosso viajante faz.

Para saber mais

DECTER, Jonatan P. *Iberian Jewish Literature: Between AL-Andalus and Christian Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 2007. p.188

GUINSBURG, J. (Org.). *O Itinerário de Benjamin de Tudela*. Tradução e notas de J. Guinsburg. SP: Perspectiva, 2017.

MAZZI, Maria Serena. *Los viajeros medievales*. Machado Grupo de Distribución, SL. Madrid, 2018.

EXPEDITIO CRUCIS: CRUZADAS E PEREGRINOS

“Cruzada foi a manifestação da Guerra Santa Cristã, pensada contra o infiel no Leste, na Península Ibérica e nas proximidades do Império Germânico. Ainda fora praticada contra os hereges, contra separatistas ortodoxos e contra os oponentes cristãos da Igreja Romana”.

Jonathan Riley-Smith (2009, p. 88-92).

Dirceu Marchini Neto

As cruzadas sempre fizeram parte do grupo das maiores guerras da nossa história. Esse movimento chamado “cruzada” introduziu novas forças políticas no leste do Mediterrâneo e implementou na região muitos elementos do Cristianismo Latino. O grande e principal objetivo das primeiras cruzadas foi: reconquistar Jerusalém e proteger as terras santas dos inimigos infiéis. O próprio termo “cruzada”, no século treze, possuía muitos sinônimos, como por exemplo, *croiserie*, *iter* ou *peregrinatio*, *bellum sacrum* ou *guerre sainte*, *passagium generale*, *expeditio crucis* ou *negotium Jhesu Christi* (RILEY-SMITH, 2009, p. 2). Durante muito tempo os cruzados foram citados por escritores como sendo os marcados pela Cruz, ou *Crucesignati*. E por séculos foram chamados de peregrinos (TYERMAN, 2019, p. 1-30).

Os historiadores modernos, muitas vezes generalizavam suas explicações e seus conceitos sobre cruzadas e cruzados, não detectando os sistemas políticos, econômicos e sociais, dentro das múltiplas variedades regionais. Na Idade Média, muitos cronistas, apologistas e cônegos escreveram textos sobre uma cruzada específica ou sobre cruzadas em geral. Nesses textos sempre é citado que os participantes das cruzadas, ou uma parte deles, eram chamados a “tomar a Cruz”, que significava aderir voluntariamente uma expedição militar com propósitos pré-definidos e em nome de Jesus Cristo. Para alguém “tomar a Cruz” era preciso fazer um juramento solene de lealdade aos objetivos iniciais. Esse juramento era geralmente feito em uma cerimônia formal, pomposa e pública, porém, variava muito de local para local, ou se os participantes fossem homens ou mulheres, se fossem ricos ou pobres, clérigos ou leigos (RILEY-SMITH, 2009, p. 3).

As cruzadas não eram compostas somente por cruzados, mas também por muitas outras pessoas que os acompanhavam, especialmente as cruzadas mais tardias. Em muitas expedições ao Oriente Médio, cruzados ocidentais contratavam mercenários para acompanhá-los. Nem todas as cruzadas foram organizadas e possuíram grandes contingentes humanos. Algumas foram muito pequenas e se formaram do encontro de várias pessoas de diferentes lugares. Na década de setenta do século doze, e muitas vezes no século treze, os cruzados se juntaram por acaso, no caminho para o Oriente ou no campo de batalha. No século treze, muitas pessoas que tomaram a Cruz jamais partiram em campanha. Elas enviaram outras pessoas em seus lugares ou contribuíram com muito dinheiro para não terem que ir e, assim, financiaram as expedições (RILEY-SMITH, 2008, p. 106-143).

Na Idade Média, “tomar a Cruz” era responder a um chamado feito pelo Papa, que era o representante de Deus na Terra. Isso incentivava as pessoas a se tornarem cruzados. Outro fator que atraía muita gente às cruzadas eram os privilégios que os participantes recebiam: reconhecimento público, proteção de seus lares, garantia dos bens que ficavam para trás e indulgências. As indulgências (maior privilégio espiritual) eram a remissão das penas dos pecados e somente poderiam ser concedidas pelo Sumo Pontífice ou por um determinado delegado papal, dentro do contexto de uma cruzada. Algumas indulgências também foram concedidas a pessoas que participaram das expedições contra os muçulmanos do sudoeste europeu e contra outros tipos de infiéis e hereges do Ocidente, nas muitas cruzadas ocidentais. E isso no centro de um grande debate sobre a validade e o reconhecimento das cruzadas que ocorriam dentro do território europeu, pois muitos clérigos consideravam que os cruzados que combatiam dentro da Europa ocidental não eram cruzados de verdade e não mereciam as indulgências. No início, muitos só consideravam cruzados os cavaleiros que partiam para o Oriente Médio. Depois, diante da necessidade de cristãos da Península Ibérica lutarem contra os muçulmanos, passou-se a considerar cruzados todos os que lutavam contra hereges, pagãos e infiéis, na Europa ou fora dela, desde que numa expedição convocada pelo Papa e após os devidos juramentos de lealdade (RILEY-SMITH, 2009, p. 5).

Os apelos para as cruzadas não visavam ou objetivavam grupos sociais definidos. Eram apelos gerais e universais ao mundo cristão. Podiam ser cruzados: pessoas leigas, clérigos, reis, senhores feudais, soberanos em geral, cavaleiros, mulheres, camponeses, artesãos,

mercadores, burgueses e até criminosos (caso um criminoso participasse da cruzada ou residisse no local conquistado, as penas dos seus crimes poderiam ser modificadas ou até perdoadas). As mulheres podiam estar sozinhas ou acompanhando seus maridos, pais, filhos ou irmãos. Esses cruzados, muitas vezes, eram organizados por regiões de origem, por língua, por capacidades militares (exemplo: cavaleiros, arqueiros, marinheiros...), por tipo de associação religiosa, por confrarias, e até mesmo por simpatias recíprocas. Muitas pessoas se tornavam cruzados apenas por interesses econômicos, principalmente depois que os reinos cristãos foram estabelecidos no Oriente. Esses aventureiros geralmente eram pobres que nada tinham a perder, ou burgueses e nobres interessados em aumentar fortuna. Diante dos altos gastos para se participar de uma expedição, na maioria das famílias europeias, poucas pessoas tomavam a Cruz, a não ser que possuíssem muitos bens e riquezas (RILEY-SMITH, 2009, p. 53-87).

Em 1798, aconteceu o fim do movimento, com a perda da Ilha de Malta dos Hospitalários para Napoleão Bonaparte. O movimento de cruzada na Época Moderna requer ainda um intensivo estudo por parte dos historiadores, pois, distintamente dos estudos sobre as cruzadas na Idade Média, ainda precisa ser melhor analisado e interpretado.

Para saber mais

RILEY-SMITH, Jonathan. *The First Crusaders: 1095-1131*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

RILEY-SMITH, Jonathan. *What Were The Crusades?* 4ª ed. Londres: Red Globe Press, 2009.

TYERMAN, Christopher. *The World of The Crusades*. Londres: Yale University Press, 2019.

TOMAR O BASTÃO DE PEREGRINO: A PEREGRINAÇÃO NO MEDIEVO

Heverton Rodrigues de Oliveira

O termo “peregrinação” tem por significado o ato de “percorrer”, de “ir longe” (*peragere*), termo este que deu origem à palavra peregrino, significando alguém que parte para outro território, depois passou a significar também “estrangeiro”. Em sentido etimológico, a palavra “peregrino” (*peregrinus*), significa expatriado ou exilado, a partir dos séculos XI e XII, assumiu o sentido que conhecemos hoje, de um viajante que se coloca a caminho de um santuário, um viajante religioso. Por outros nomes também foram conhecidos os peregrinos, tais como: *palmarii* ou *palmati* (palmeiros), utilizado para denominar os que peregrinavam à cidade de Jerusalém, *romei* ou *romeii* (romeiros), aqueles que percorriam longas distâncias para visitarem o túmulo dos santos apóstolos Pedro e Paulo em Roma. Segundo informa Mário Martins, as três maiores e mais solenes peregrinações do medievo eram à São Tiago de Compostela, à Roma e à Jerusalém (1957, p. 9).

Para que o peregrino fosse reconhecido e acolhido como tal, ele necessitava portar os distintivos próprios de sua condição, as insígnias do peregrino, que eram a sacola e o bordão, abençoados em um rito da liturgia cristã. Transformada em um ato litúrgico a partir do

século X, com um rito de benção ao peregrino e às suas insígnias, aparecem a partir de então os diversos formulários de benção inseridos nos livros de culto.

Há no cristianismo uma diversidade de modelos de peregrinação: a peregrinação de fé e devoção aos santuários, sejam eles marianos ou de algum santo, afim de pedir uma graça, um milagre para si mesmo ou outrem; a peregrinação votiva, que tinha por objetivo cumprir uma promessa, apresentar um ex-voto e a peregrinação de penitência, como uma forma de expiação de faltas graves.

O homem medieval é essencialmente um *homo viator*, ou um *homo peregrinus* como apresenta Martins (1957, p. 16). Seu imaginário é preenchido pela dimensão simbólica da viagem, sendo este *homo viator* um homem que anda sempre e vê sempre, vê o que lhe é possibilitado pelos olhos do corpo ou da alma religiosa, quer seja pelos caminhos físicos do espaço por ele percorrido ou pelos caminhos iniciáticos que proporcionam a salvação da sua alma. O homem medieval é um homem que segue seu caminho, podendo ser este caminho um caminho físico saindo de um lugar para outro, ou um caminho simbólico, de quem faz da sua vida uma busca da perfeição ou de desprendimento do mundo, compreendendo o mundo como um lugar de passagem em direção à morada definitiva, o céu.

A peregrinação ocupava o primeiro lugar na piedade dos fiéis no medievo, o que levou Bragança a afirmar que a Idade Média poderia chamar-se “Idade das Peregrinações”, pois segundo ele, “peregrinar é uma das expressões mais características e intensas da espiritualidade medieval” (2008, p. 524).

Cruzavam os caminhos e as cidades do medievo homens e mulheres com as mais diferentes necessidades, tais como: indigentes, pessoas em trânsito, aqueles que se dedicavam à guerra, clérigos a caminho de um concílio ou sínodo, bem como devotos que se dirigiam à santuários de peregrinação. Tentar compreender as peregrinações no medievo é abrir os horizontes e perceber o mundo medieval não como um mundo fechado, mas sim como um espaço percorrido incessantemente, seja internamente ou mesmo no âmbito externo ao Ocidente cristão.

Para saber mais

MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. 2a ed. Lisboa: Brotéria, 1957.

BRAGANÇA, Joaquim de Oliveira. *Liturgia e espiritualidade na Idade Média*. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 2008,

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

SEÇÃO 4
CIDADES ÉPICAS

JERUSALÉM: UMA CIDADE ÉPICA

Paula Pinto Costa

Jerusalém, vista por muitos como a cidade das cidades, tem incontestavelmente um percurso histórico notável. É uma cidade de antípodas, onde os testemunhos de união e de guerra, de encontros e de divisões são constantes ao longo dos tempos e onde os contrastes e a multiculturalidade imperam, hoje como no passado mais distante. Foi crescendo sobre múltiplas vivências humanas, religiosas e culturais, e também políticas, militares e económicas que radicam em tradições muito diversas. Pela sua localização geográfica, Jerusalém constitui um centro de rotas económicas e uma encruzilhada a que afluem outros mundos. Pelo seu estatuto religioso, é um centro de peregrinações que atrai muitos devotos e aventureiros. Foi, assim, adquirindo uma feição de marcada universalidade. Fruto de tudo isto, foi acumulando um património arquitetónico, urbanístico e simbólico muito rico e que se foi sucessivamente transformando em função das circunstâncias históricas que marcam esse território e que reforçou a sua atratividade.

Na primeira metade do século VII, Jerusalém foi conquistada pelos árabes, na sequência da expansão iniciada por Maomé. Em 1099, como resultado da primeira cruzada, proclamada quatro anos antes, a cidade foi conquistada por forças cristãs ocidentais,

integradas, na sua maioria, por pessoas classificadas como cruzados. Em 1187, foi reconquistada por Saladino. Em 1244, foi sitiada e saqueada pelos Tártaros. Entre 1250 e 1517, conheceu o domínio mameluco, após o qual se instalariam os Otomanos. Esta sucessão de momentos-chave revela a instabilidade do território em questão e a sua capacidade de recriação. Às guerras entre opositores, somavam-se rivalidades internas e disputas entre os que se enquadravam nas mesmas fações. Como sempre, as dualidades eram complexas. A sucessão de forças no terreno e a alteração do comando político-militar dessa área teve consequências enormes. O impacto destas mudanças foi deixando marcas profundas, tanto em termos demográficos, como em termos patrimoniais, domínio em que as destruições recorrentes e as sucessivas (re)construções, a par das muitas inovações que aí se ensaiaram e consolidaram, proporcionam indícios interessantíssimos da evolução histórica dessa zona no Mediterrâneo oriental.

Durante a dominação cristã, iniciada em 1099, intensificou-se a mobilização e a presença de pessoas ocidentais e desenvolveram-se estruturas e instituições, como os chamados Estados Latinos, as Cruzadas, as Ordens Religioso-Militares. No seu conjunto, constituíram conceitos e entidades icónicas que contribuíram para a articulação profunda entre o Mediterrâneo Oriental e o Ocidente europeu. Entre os mais ativos estiveram os Templários e os Hospitalários, que tiveram no território de Jerusalém a génese do seu aparecimento, a matriz da sua missão, os seus assentamentos primordiais e as suas casas conventuais centrais. No pulsar da vida da cidade, protagonizaram ações de natureza política e diplomática, programas socio-caritativos,

concretizados em apoios aos peregrinos, aos cruzados e aos homens de negócio que aí afluíam e também dinamizaram campanhas de guerra e, sobretudo, redutos de defesa que visavam a difícil sobrevivência face aos inimigos sempre presentes. O enorme prestígio que foram acumulando fez destas instituições elementos marcantes do horizonte do Medieval, tanto a Oriente como a Ocidente.

Um dos mais poderosos contributos de Jerusalém – cunhada com o epíteto de Cidade Santa – para o domínio das sacralidades medievais advém da sua capacidade de gerar e difundir memórias, de alimentar ideais religiosos e de cavalaria e de produzir relíquias. É, pois, ponto de origem de inúmeros destes objetos sagrados que se difundiram um pouco por todo o lado. Entre estas relíquias contam-se as mais emblemáticas, associadas à vida e morte de Cristo, e que conheceram usos devocionais de espectro muito alargado, indo do pessoal ao político, e que foram disseminando a aura de prestígio e de santidade de Jerusalém. Esta cidade tem uma excepcional capacidade de atração dentro e fora do seu espaço físico. Alimenta a reprodução mimética de traças arquitetónicas, visíveis em igrejas e castelos, e de topónimos que a evocam em destinos longínquos. Torna-se, de diversos modos, uma cidade próxima, assumida por muitos como um modelo e que tem uma excelente receção em meios geográficos muito distantes. É, assim, uma cidade que alimenta identidades e que proporciona um legado ativo e mobilizador.

Para saber mais

BERIOU, Nicole & JOSSERAND, Philippe (coord.). *Prier et combattre*. Dictionnaire Critique des Ordres Militaires Européens au Moyen Âge. Éditions Fayard, 2009.

COSTA, Paula Pinto & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Visibilidade do Sagrado*. Relíquias Cristãs na Idade Média. Curitiba: Prismas, 2017.

COSTA, Paula Pinto. Peregrinação e Cruzada no contexto da articulação Ocidente / Oriente (séculos XI-XIII). In SOUZA, Armênia Maria & NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (org.). *Cultura Política e Poder na Idade Média: estudos em homenagem ao Dr. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2018, p. 157-179.

CONSTANTINOPLA: CIDADE POLISSÊMICA

João Vicente de Medeiros Publio Dias

A longa história de Constantinopla como capital do Império Romano começa com sua fundação em 330 d. C e termina com a sua tomada pelos turcos otomanos em 1453, os quais a fazem, por sua vez, a capital do seu próprio império. Essa longevidade não significa, porém, imobilismo: houve diversas “Constantinoplas”, algumas delas simultaneamente.

Como é de conhecimento geral, o imperador Constantino I (306-337) fundou a nova capital do Império Romano na antiga colônia megarense de Bizâncio em 330 d.C depois de, supostamente, ter uma visão divinamente inspirada. Constantinopla, a “Cidade de Constantino”, um dos nomes pelo qual ela passa a ser chamada, foi reconstruída como uma réplica da Roma original, com Senado, Forae e Hipódromo. Como recentemente apontou Anthony Kaldellis (2020), a fundação de Constantinopla como “Nova Roma” não foi um ato *ex nihilo* de Constantino I, mas encontra precedentes em diversas “novas Romas” que existiram anteriormente. Desde o século III, os imperadores raramente pisavam na cidade de Roma, criando cortes e estruturas administrativas onde quer que se encontrassem, seja em

Trier na Germânia, seja em Nicomédia na Bitínia. Todos esses locais se tornavam, por meio dessa mobilidade imperial, “novas Romas” no momento em que eram transformadas em centros de poder.

Outro ponto importante é o quão cristã Constantinopla era em seu início. A fundação de Constantinopla passou por uma profunda releitura por autores bizantinos posteriores que projetaram seu presente – hegemonicamente cristão ortodoxo – em tempos em que nem o Cristianismo havia se firmado como religião majoritária e nem a Ortodoxia havia sido estabelecida. Sob o olhar desses autores, Constantinopla se torna uma *urbs christianissima* desde seus primeiros dias e Constantino I um santo. Essa não era a situação existente no século IV: as tradições pagãs eram ainda importantes no mundo romano, por isso foram trazidas para a Nova Roma de Constantino. Não somente ele abarrotou Constantinopla com imagens de divindades pagãs, mas se deixou retratar na forma de uma estátua de Deus-Sol erigida no topo de uma coluna no Fórum de Constantino, o ponto mais central da cidade.

Apesar de sua fundação como a nova capital do Império Romano, os imperadores não se estabeleceram lá imediatamente, mas continuaram a manter suas cortes itinerantes em acampamentos militares nas fronteiras. Somente a partir do século IV, eles finalmente se estabeleceram em Constantinopla (WARD-PERKINS, 2014, p. 116-117, 122-124). Simultaneamente, o Cristianismo em sua vertente niceno-calcedoniana foi adotado como religião hegemônica e oficial do Império. Ao se transformar no foco de um poder profundamente imbricado com a religião, Constantinopla se tornou num centro político e religioso, sendo impossível saber onde o político começava e

o religioso terminava. O exemplo disso é a Catedral de Santa Sofia. A palavra “igreja” ou “catedral” não bastam para descrever esse edifício e suas múltiplas funções. Ao contrário de outras igrejas importantes, a localização de Santa Sofia não é ligada a nenhuma passagem bíblica e tampouco foi palco de algum martírio; sua importância era inteiramente baseada na proximidade física do imperador e de seu palácio. Construída em sua versão atual pelo imperador Justiniano I (527-565), Santa Sofia era o palco no qual o imperador se projetava publicamente em cerimônias. Elas envolviam todos os estratos sociais da cidade, dos dignitários e senadores ao povo miúdo, para sinalizar que todos participavam de uma ordem divina – taxis – na qual cada um tinha seu papel e o imperador estava no topo. As cerimônias imperiais eram parte do cotidiano da cidade, pois, segundo o Livro de Cerimonias do imperador Constantino VII (913-959), muitas delas aconteciam semanalmente, o que exigia uma dedicação integral do imperador e dos dignitários, além de sua presença constante em Constantinopla (MCCORMICK, 1985).

Obviamente, a participação nas numerosas cerimônias por parte da elite e da plebe constantinopolitana não era motivada somente por lealdade à ordem imperial: em muitas delas recompensas e presentes eram distribuídos pelas mãos do imperador. Logo, a elite era recompensada suntuosamente e os plebeus esperavam que parte dessa munificência imperial lhe fosse repassado. Miguel Atalíates, historiador e cortesão do final do século XI, narra que, nessas ocasiões, os pobres e despossuídos iam à casa dos senadores e dignitários esperando receber esmolas, provavelmente em cerimônias domésticas que mimetizavam as que aconteciam no palácio (ATALIATES, 2002, p. 197-198). Tais eventos se

tornaram parte do cotidiano da cidade de tal forma que outros grupos como corporações de ofício, estudantes de direito e famílias batizando seus filhos também organizavam suas próprias cerimônias privadas (MCCORMICK, 1985, p. 14-15).

O episódio relatado por Ataliates sumariza de forma excelente a posição de Constantinopla na complexa engrenagem política, econômica, simbólica e religiosa que era Bizâncio: um centro que absorve seres humanos e recursos, os processa internamente e os transforma em poder simbólico e político, assim Constantinopla se legitima frente às províncias que a sustentam e internamente frente à sua população ao envolvê-la em todos os seus setores na projeção de sua glória e autoridade.

Para saber mais

KALDELLIS, Anthony. How Was a 'New Rome' Even Thinkable? Premonitions of Constantinople and the Portability of Rome. In: KIM, Y. R.; McLaughlin, A. E. T. (ed.). *Leadership and Community in Late Antiquity: Essays in Honour of Raymond Van Dam*. Turnhout: Brepols, 2020, p. 221-247.

MIGUEL ATALIATES, *Historia*. ed. PÉREZ MARTÍN, Inmaculada. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 2002.

MCCORMICK, Michael. *Eternal Victory*. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

WARD-PERKINS, Bryan. A Most Unusual Empire: Rome in the Fourth Century. In: RAPP, C.; DRAKE, H. (ed.). *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 109-129

MECA: A MORADA DA CASA DE DEUS

Thiago Damasceno Pinto Milhomem

Meca é o centro espiritual dos cerca de 1,8 bilhão de muçulmanos do mundo. Localizada no atual Reino da Arábia Saudita, Meca é a principal cidade sagrada do Islām, estando acima das outras duas urbes mais santas para a religião islâmica: Medina e Jerusalém. Por que Meca é tão relevante? Desde muito antes do nascimento do Islām (século VII), Meca desfrutava de sua posição geográfica privilegiada para o comércio, estando próxima da famosa Rota da Seda e sendo encruzilhada das duas principais rotas comerciais árabes em direção à Mesopotâmia e ao litoral do Mediterrâneo: a Rota do Hījāz e a Rota do Najd. Tal característica fazia de Meca uma cidade cultural e religiosamente muito rica, por onde transitavam árabes politeístas, árabes cristãos e judeus. A vida religiosa dessas comunidades girava, pelo menos até certo tempo, em torno do principal santuário da Península Arábia desde antes do Islām, a Caaba, também conhecida como “A Casa de Deus”.

A palavra aportuguesada “Caaba” vem do árabe “*Kaʿaba*”, que significa, literalmente, “Cubo”. A Caaba é um templo de granito em formato cúbico com quatro cantos, cada um direcionado para um ponto cardinal. Atualmente, ela tem 15 metros de altura e laterais de 10 metros e 12,5 metros e está coberta por um tecido preto com

alguns adornos, estando no centro da Mesquita Sagrada, em Meca. Os árabes politeístas adoravam a deuses como Ḥubal e às Filhas do Tempo ou do Destino: *Al Lāt* (A Deusa), *Al ʿUzzah* (A Poderosa) e *Manāt*. Também adoravam a *Allāh* (Deus), entendendo-o não como Deus Único, mas como o Deus do Céu ou Deus Criador. Árabes cristãos e judeus também adoravam a *Allāh*, mas como Deus Único, por isso essas duas comunidades peregrinavam até a, a Caaba, que era devotada a Deus. Contudo, tais peregrinações foram suspensas quando os politeístas consagraram a Caaba a *Ḥubal*, divindade importada do povo nabateu no século II d.C. Tal consagração também incomodou os *ḥunafāʾ*, árabes seguidores do chamado “monoteísmo puro” ou “monoteísmo ortodoxo”, “*ḥanīf*” em árabe. A espiritualidade desses crentes monoteístas remetia às memórias de Abraão e de seu filho primogênito Ismael, entendidos não só como profetas, mas também como os construtores da Caaba sob ordens de Deus.

Assim, quando *Muḥammad Ibn ʿAbdullāh* (570-632) - mais conhecido em língua portuguesa como “Maomé” - recebeu suas primeiras revelações divinas por meio do anjo Gabriel em 610 e começou suas primeiras pregações públicas em 612, reafirmando a sacralidade da Caaba, os árabes já conheciam as narrativas sacras acerca de Abraão e da Caaba, narrativas essas que passaram a fazer parte do credo islâmico. Por isso o *Alcorão*, principal livro sagrado dos muçulmanos, exorta em vários momentos a sacralidade da Casa de Deus, sua construção por Abraão e Ismael e a convocação à peregrinação a essa localidade santa.

Podemos encontrar essa narrativa nos versículos 26 e 27 do capítulo 22 do *Alcorão*, intitulado *A Sura da Peregrinação*, revelada/registrada em Medina e dirigida aos muçulmanos.

“E quando indicamos a Abraão o lugar da Casa, e ordenamos-lhe: “Nada associes a Mim, e purifica Minha Casa para os que a circundam e para os que, nela, oram de pé e para os que se curvam e para os que se prosternam. E notícia aos homens a peregrinação” [...] (ALCORÃO, 2005, p. 537).

Também está a seguinte exortação no versículo 125 do capítulo 2, *A Sura da Vaca*, também revelada/registrada em Medina para os muçulmanos:

“E lembrai-vos de quando fizemos da Casa lugar de visita e segurança para os homens e dissemos: “Tomai o *Maqām* de Abraão por lugar de oração”. E recomendamos a Abraão e a Ismael: “Purificai Minha Casa para os que a circundam e para os que estão em retiro e para os que se curvam e se prosternam” (ALCORÃO, 2005, p. 33).

Desse modo, respondendo de forma direta à pergunta do início do texto, Meca é a maior cidade sagrada do Islâm porque foi palco das primeiras revelações e pregações do Profeta Muḥammad e, principalmente, porque sempre foi morada da Caaba, centro espiritual para onde convergem peregrinos desde tempos imemoriais.

Antes da pandemia do COVID-19, milhões de peregrinos muçulmanos iam à cidade todo ano para realizarem dois importantes rituais direcionados a Caaba: a Pequena Peregrinação (*ʿumra*) e a Grande

Peregrinação (*hajj*). Enquanto que a *umra* pode ser feita em qualquer época do ano, o *hajj* só pode ser realizado décimo segundo e último mês do calendário islâmico, *dūl hijja*, entre os dias 7 e 12 ou 13. Sendo um dos cinco pilares do Islām, o *hajj* é obrigatório para todos os muçulmanos com condições financeiras e de saúde para fazê-lo, pois o mesmo requer do fiel não somente esforços espirituais, mas também físicos.

A relevância religiosa de Meca a coloca, historicamente, junto com outras cidades épicas do Medievo, como Medina, Jerusalém e Roma. Esses centros espirituais são de suma importância para compreendermos partes consideráveis da história.

Para saber mais

ALCORÃO. Português-árabe. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. Tradução e notas explicativas: Doutor Helmi Nasr. Medina: Complexo do Rei Fahd, 2005. Disponível em: Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa (islambr.com.br)

ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Tradução: Anna Olga de Barros Barreto. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LINGS, Martin. *Muhammad: a vida do Profeta do Islām segundo as fontes mais antigas*. Tradução: Cléris Nogueira, Luiz Pontual, Sérgio Rizek. São Paulo: Attar, 2010.

PARIS: UMA CIDADE DE CIRCULAÇÕES

Carolina Gual da Silva

Na metade do século XIV, estima-se que a cidade de Paris tivesse cerca de duzentos mil habitantes, fazendo dela a cidade mais populosa da Europa. Os números, obtidos através de estimativas de documentos paroquiais de levantamentos de 1328 indicam a importância da cidade como força política e cultural enquanto capital da monarquia capetíngia, dinastia que governou a França entre 987 e 1328. Entretanto, Paris nem sempre foi essa cidade de grandes proporções. O que ela sempre foi, de fato, foi um local de intensa circulação de pessoas e culturas, além de apresentar diferentes formas de organização e conflitos em sua história.

O povo denominado de *Parisii* – que posteriormente daria nome à cidade – começou a se instalar na região no século III a.C.. O início do assentamento, baseado na agricultura, na caça e na pesca, já atestava a importância do comércio e da circulação de produtos pela presença significativa de moedas de ouro encontradas em escavações. O centro fortificado dos *Parisii*, que recebia o nome de Lutécia, seria alvo das empreitadas de conquista do exército romano sob o comando de Júlio César, segundo seus relatos no *De Bello Gallico*. Foi sob os cinco séculos de domínio romano que Lutécia se desenvolveu como uma cidade de construções simbólicas do poder imperial, como o palácio

do governo, a basílica, os banhos e termas e a arena. Mas Lutécia ainda guardava uma posição secundária e era administrativamente dependente de Sens, capital da província romana da Gália Lugdunense. Foi somente no século III que a cidade, enfim, se transformou em capital administrativa e recebeu o nome do povo que a fundou, *civitas Parisiensis*, a cidade de Paris.

Ao longo do século IV, Paris recebeu as ondas migratórias e também os ataques das populações do além-Reno, como os Alamanos e os Francos. Os vestígios de uma muralha aparentemente construída às pressas no final do século IV ainda podem ser vistos na cripta arqueológica da praça de Notre Dame. Após um declínio populacional e territorial, rapidamente a cidade ganhou nova importância como base de proteção militar contra as investidas tanto terrestres quanto marítimas via rio Sena. Naquele século IV, dois imperadores romanos ali residiram por um período: Juliano, nos anos de 359 e 360, e Valentiniano, entre 365 e 366.

Paris era também a cidade das circulações e cruzamentos religiosos. Evidências documentais e arqueológicas indicam que nos primeiros séculos de sua existência, as religiões célticas e romanas coexistiam, com divindades de ambos os cultos representadas em esculturas. Também há indícios de cultos introduzidos pelos comerciantes sírios e soldados vindos do mundo euroasiático. O cristianismo teria sido introduzido em Paris por São Dinis por volta de 250 e uma primeira comunidade cristã na cidade é mencionada em 346 pelo bispo Vitorino. Desde o século VI, nos relatos de Gregório de Tours, sabemos da presença dos judeus em números significativos e das campanhas de conversão forçada ao cristianismo em Paris.

Em 486, Clóvis, chefe dos Francos toma o controle da cidade e a transforma em centro de uma Gália unificada, com grande força militar e importância de atividade econômica. A presença de comerciantes de várias partes do mundo, com destaque para os judeus e os sírios, o desenvolvimento da ourivesaria e a construção de uma catedral de grandes dimensões – Saint-Étienne – são alguns dos indícios da importância da cidade. Com a morte de Clóvis e a consequente disputa pela coroa e pela divisão do reino, Paris perdeu sua centralidade e passou a ser a capital na qual o rei não mais residia.

Mesmo apagada pelos sucessores merovíngios, negligenciada pelos carolíngios e, posteriormente, atacada pelos normandos, Paris não perdeu sua capacidade de atrair pessoas de lugares diferentes entre os séculos VII-IX. Será com os capetíngios que, aos poucos, a cidade voltou a ganhar relevância na virada do século X para o XI. Em 1194, a realeza deixa de ser itinerante e os arquivos financeiros, documentais e fiscais são transferidos em definitivo a Paris, de onde nunca mais sairão. Naquele contexto, o rei Filipe Augusto (1180-1223) se instalou de forma definitiva na cidade, ordenou a construção de uma nova muralha e da torre de menagem do Louvre.

Se a monarquia teve papel importante na transformação de Paris, o seu grande florescimento como lugar das grandes circulações de pessoas e ideias se dará a partir do século XII com o surgimento de escolas e, em seguida, com o desenvolvimento da universidade de Paris, voltada para os estudos de teologia. Com os primeiros estatutos conservados datando dos anos 1200-1215, a universidade se estabeleceu como uma federação de mestres e uma comunidade de estudantes, atraindo gente de toda a Europa e além. Apesar de diversos conflitos

com as autoridades eclesiásticas, com as autoridades civis e até mesmo entre as autoridades intelectuais, a universidade participou da circulação de dinheiro e riquezas e também dos grandes debates intelectuais do período. A circulação de ideias e pessoas seguiu abrindo o caminho para que, no século XIV, Paris se tornasse a maior cidade da Europa.

Ao final da Idade Média, com a Guerra dos Cem Anos, a peste, e conflitos entre a burguesia crescente e a monarquia, Paris viu-se mais uma vez envolta em turbulência, entrando novamente em um período de retração econômica e urbana. Entretanto, como o lema do brasão da cidade introduzido no século XIV já indicava, *Fluctuat nec mergitur*, Paris poderia ser sacudida pelas ondas, mas não afundaria. A Paris medieval foi sempre a cidade das grandes circulações, com todos os benefícios e riscos que essa realidade incorria. Seguiria, então, o que parecia ser sua vocação inicial: ser uma verdadeira cidade épica.

Para saber mais

DESTEMBERG, Antoine et al. Paris Médiévale. In : *Ménéstrel*. Março 2018. Disponível em : <http://www.menestrel.fr/?-Paris-medieval>-
FIERRO, Alfred. *Histoire de Paris Illustrée*. Toulouse : Pérégrinateur, 2010.

VERGER, Jacques. L'Université de Paris au Moyen Âge. In : **Commentaire**. N. 36, 1986, p. 759-769. Disponível em : <https://www.cairn.info/revue-commentaire-1986-4-page-759.htm>

VERGER, Jacques. *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990.

SEÇÃO 5
ARTE MEDIEVAL

ASPECTOS DA MEDIEVALIDADE NOS GRUPOS ESCULTÓRICOS DE ALEIJADINHO EM CONGONHAS - MG

Karin Philippov

O artífice ouro-pretano Antonio Francisco Lisboa, conhecido como Aleijadinho, viveu entre 1738 e 1814. Produz com seu atelier uma imensa quantidade de esculturas em cedro e em pedra sabão, além de desenhar fachadas de igrejas, como a de São Francisco de Assis, em Ouro Preto e de executar peças de mobiliário. Suas obras podem ser vistas em várias cidades mineiras, como na já citada Ouro Preto, Mariana e em Congonhas do Campo, por exemplo. Dentro desse conjunto destacam-se suas 64 esculturas em tamanho natural feitas em cedro representando sete Passos da Paixão de Cristo, dispostos em seis capelinhas pertencentes ao Santuário de Bom Jesus de Matosinhos, localizado em Congonhas do Campo.

Embora o conjunto tenha sido tardiamente encomendado ao artífice no ano de 1796, o conjunto leva dois anos e meio para ser concluído em uma linguagem barroca, assim como toda sua obra. Entretanto, salienta-se em sua produção uma forte aproximação com os grupos escultóricos tardo-medievais, dentre os quais, os do holandês Claus Sluter, exemplificado pelo túmulo do Duque de Borgonha, 1390 e do bolonhês Niccolò dell'Arca e seu esplêndido grupo da

Lamentação da Igreja de Santa Maria della Vita, de 1483. A aproximação se evidencia a partir de dois pontos fundamentais: a iconografia da Lamentação, no caso do artista bolonhês e pela própria derivação aleijadiniana dos esquemas tardo-góticos observáveis na fatura escultórica de Sluter e de dell'Arca (BECK, 1965). Destacam-se os panejamentos de linhas muito geometrizadas e expressivas, bem como a intensa carga dramática das expressões das figuras sacras.

Myriam Andrade Ribeiro de Oliveira (JORGE, 2006, p. 220) já havia apontado para a matriz germânica na produção escultórica de Antonio Francisco de Lisboa, matriz essa advinda da circulação em Minas Gerais de gravuras germânicas procedentes de Portugal, no século XVIII. Porém, é preciso observar que existe uma matriz italiana setentrional na sensibilidade barroca do artista, matriz essa observável em Niccolò dell'Arca.

Assim, no conjunto dos sete Passos da Paixão de Cristo destacam-se três figuras emblemáticas dessa circulação de modelos tardo-medievais, sendo duas femininas e uma masculina. Tratam-se da Mulher de Jerusalém do Passo da Cruz às Costas, da Mulher Ajoelhada que poderia ser Maria Madalena, do Passo da Crucificação e do Cristo do Horto das Oliveiras. Além da evidente aproximação com os grupos escultóricos do Santuário de Bom Jesus de Matosinhos do Monte, em Braga, aqui se salienta um importante diálogo com a Lamentação de Niccolò dell'Arca, sobretudo, nas figuras femininas do grupo. Percebe-se nessa aproximação o gosto pelos elementos goticizantes da dor pungente refletida nos rostos, gestos e panejamento das figuras teatralmente dispostas e que visam estimular a piedade visual, tal qual David Morgan define (1998). Aqui, propõe-se a arte religiosa de cunho

devocional como forma de unir os fieis em torno das Igrejas, tal qual acontece no Santuário de Bom Jesus de Matosinhos em Congonhas do Campo e na Igreja de Santa Maria della Vita, em Bolonha, por exemplo.

Portanto, os grupos escultóricos dos Passos da Paixão de Cristo em Congonhas do Campo suscitam um padrão de circulação e de transferências culturais que abrem caminho não só para o entendimento do Barroco, tal qual se faz há décadas, quanto permitem uma abertura para os estudos do neomedievalismo que se firma no Brasil a partir do século XIX, pelo resgate das formas góticas aqui já presentes nas esculturas tardo-medievais de Claus Sluter e de Niccolò dell'Arca.

Para saber mais

BECK, James H. Niccolò dell'Arca: a reexamination. In: *The Art Bulletin*, vol. 47, nº 3 (sept.1965), p. 335-344. <http://www.jstor.org.br/stable/3048280>.

JORGE, Fernando. *O Aleijadinho: sua vida, sua obra, sua época, seu gênio*. SP: Martins Fontes, 2006.

MORGAN, David. *Visual Piety*. California: University of California Press, 1998.

AS IMAGENS ESCULPIDAS NOS CLAUSTROS ROMÂNICOS: OS CAPITÉIS DE SANT PAU DEL CAMP EM BARCELONA

Aline Benvegnú dos Santos

Os claustros românicos dos mosteiros medievais são conhecidos por possuírem imagens esculpidas em seus capitéis, formando conjuntos ricamente ornamentados, que podem apresentar de episódios bíblicos a cenas da vida cotidiana, além de uma diversidade de formas vegetais, geométricas e animais. Tais imagens faziam parte do cotidiano dos monges, visto que o claustro era a estrutura ao redor da qual a vida monástica se organizava.

O claustro é o coração do mosteiro. Os monges que ali vivem se isolam do mundo, escolhidos para viver num “paraíso terrestre”. Estruturalmente, o claustro é um lugar de passagem obrigatória, pois faz a ligação entre os diversos aposentos do mosteiro; em função de sua fonte, é um espaço de pequenos trabalhos e de higiene pessoal. É também um espaço litúrgico, onde ocorrem rituais como procissões em determinados períodos do ano, e onde o abade lê e relembra a Regra beneditina cotidianamente. Mas ele é, principalmente, um “lugar de permanecer”, de meditação, silêncio, reflexão e oração.

O claustro medieval não é um local de deambulação – exceto nas procissões – e os monges eram desaconselhados a ficar dando voltas nas galerias claustrais (como fazem os turistas contemporâneos). Os capitéis de suas colunas compunham um ambiente a ser atravessado pelos monges ou onde eles permaneceriam, em lugares determinados. As imagens ali presentes não são, assim, apreendidas nem compreendidas em uma única sequência, como uma narrativa linear, mas sobretudo como uma multiplicidade de polos significativos que podem funcionar em diversos sentidos, em relações diagonais ou indiretas, ou suscitando reflexões longas e pontuais (PEREIRA, 2016, p. 17-18).

As imagens esculpidas vão muito além da função de instruir ou ensinar episódios bíblicos para os monges: elas suscitam a ruminação intelectual – *ruminatio* – das coisas de Deus, de Sua palavra, da diversidade da Sua criação, assim como da missão do monge na Terra. É ainda mais interessante pensarmos nas funções dos capitéis se lembramos da etimologia da palavra: o capitel é a cabeça das colunas – *capita columnarum*, origem do termo *capitellum* (capitel) –, como explicava Isidoro de Sevilha nas *Etimologias*; e, assim como a cabeça humana – *capita*, em latim – é um “lugar” de reflexão. (BASCHET, BONNE, DITTMAR, 2012, p. 173).

Nesse sentido, os capitéis podem tanto presentificar o paraíso edênico pela diversidade e abundância de sua “vegetalidade” esculpida, quanto relembrar o monge da sua missão espiritual na Terra. Um exemplo interessante encontra-se no claustro do monastério beneditino de *Sant Pau del Camp* (São Paulo do Campo), localizado na cidade de Barcelona, cujos capitéis são habitados por seres

híbridos, animais ferozes e guerreiros em combate. A construção do claustro românico desse pequeno monastério data da passagem do século XII para o século XIII.

As diversas imagens de combate que predominam neste claustro se relacionam intimamente à vida da comunidade monástica e à sociedade ao seu redor. A maioria dos cavaleiros figurados nesses capitéis porta vestes militares características do final do século XII na Catalunha, podendo ser relacionadas ao contexto das Cruzadas para a reconquista da Nova Catalunha. No entanto, estas imagens não são apenas uma representação das batalhas militares da luta contra os infiéis muçulmanos, mas também lembram da luta cotidiana do monge: a batalha espiritual, a Psicomaquia. A luta cotidiana é contra os vícios, pela observância estrita da Regra, e pela missão de interceder por toda a humanidade. A imagem militar fazia parte de uma tradição antiga de se referir aos monges como *militia Christi*, os soldados do Cristo. E a imagem de uma vida apostólica dedicada à Igreja entendida em termos militares é ainda mais poderosa em uma comunidade dedicada a Paulo, um ex-soldado convertido, engajado na expansão da fé cristã. Existem batalhas terrenas, como a Reconquista ou mesmo as tensões administrativas que marcaram a vida desse monastério, assim como existe a luta e a observância que são espirituais. Os capitéis do claustro, então, mesmo sem narrar uma história, ativam diversos significados importantes para aquela comunidade, que a posicionam na sociedade ao seu redor e a ajudam a se afirmar como uma comunidade combativa em sua missão na Terra.

Para saber mais

BASCHET, Jérôme; BONNE, Jean-Claude; DITTMAR, Pierre-Olivier.

Le monde roman par-delà le bien et le mal. Paris: Arkhê, 2012.

CAMPS, Jordi; CASTIÑEIRAS, Manuel (orgs). *Enciclopedia del Románico en Cataluña*. Barcelona. Vol. I. Barcelona: Santa María la Real/MNAC, 2014.

PEREIRA, Maria Cristina. *Pensamento em imagens*. Montagens topológicas no claustro de Moissac. São Paulo: Intermeios, 2016.

ARTE E DEVOÇÃO: NOTAS SOBRE AS IMAGENS CRISTÃS

Tamara Quírico

A relação entre o cristianismo e as imagens remonta aos primeiros séculos de seu desenvolvimento. Os cristãos, superando interdições judaicas sobre o uso de imagens, presentes nos textos veterotestamentários, passaram a empregá-las – seja em catacumbas ou em *domus ecclesiae* – para a ornamentação desses espaços, buscando a difusão e a consolidação de suas crenças. Posteriormente, com a liberação do culto por Constantino, no ano 313, e a construção dos primeiros templos cristãos, as imagens passaram a ocupar os espaços disponíveis no edifício, tanto interna como externamente, a ponto de Jérôme Baschet definir as igrejas medievais como lugares de imagens: “um objeto total, complexo, no qual as imagens se ligam entre si, se fundem com o lugar, e participam em sua função que é celebrar o culto de Deus e dos santos” (1991, p. 06-07).

Toda imagem religiosa possui funções específicas (embora seus usos, na prática, nem sempre correspondam àqueles preconizados pela ortodoxia católica). Ao longo da Idade Média elas ajudaram na propagação dos princípios cristãos, doutrinando aqueles que não conseguiriam ter acesso a outras fontes de conhecimento. Uma noção que encontra respaldo na máxima de São Gregório Magno difun-

dida no século VII, e que nortearia a compreensão da arte cristã medieval ao longo do tempo: a pintura é a escrita dos iletrados. A função didática dessas imagens, no entanto, não era a única, como foi destacado pelo próprio Gregório: elas deveriam também despertar sentimentos de compunção, levando os fiéis à conversão, como atesta o célebre relato da *Legenda Maior* (II, 1), sobre o crucifixo pintado que teria falado com São Francisco no interior da Igreja de San Damiano, nos arredores de Assis. Por fim, as imagens também se tornariam um suporte essencial para as práticas devocionais cristãs, seja no interior dos edifícios religiosos, seja no âmbito doméstico de residências, como se popularizou no fim do Medievo.

Se nos primeiros séculos da era cristã a devoção católica se baseou especialmente na celebração do culto eucarístico, envolvendo a participação dos fiéis, com o passar do tempo passou-se a relacioná-la cada vez mais também a orações privadas, realizadas não somente nas igrejas, mas especialmente nas residências dos cristãos. Essa devoção, portanto, também se pautou, ao menos desde a virada do primeiro milênio, em um diálogo religioso que poderia ser estabelecido entre o fiel e um santo. Se esse diálogo ocorria com o suporte de uma imagem – uma escultura, um relevo ou, mais comumente, um painel pintado –, ela poderia ser definida como uma imagem de devoção. Esta prática se tornou mais comum a partir do século XIII; na Península Itálica, por exemplo, a produção de painéis pintados teve um desenvolvimento imenso a partir da década de 1250 (SCHMIDT, 2005, p. 205). Nos últimos séculos da Idade Média, portanto, as imagens se tornaram, para o fiel cristão, as intermediárias privilegiadas entre o homem, Deus e os santos.

O aumento da demanda por pinturas devocionais resultou em uma maior organização dos ateliês, que precisaram alcançar um novo nível de profissionalização para dar conta das encomendas. Essa maior especialização é conhecida, por exemplo, pela correspondência deixada pelo comerciante toscano Francesco di Marco Datini em fins do Trezentos. Sabemos, assim, da existência de uma eficaz organização desses ateliês, que possuiriam as chamadas obras “em estoque”: pinturas representando a Virgem com o Menino, assim como painéis figurando santos diversos, pintados de forma semiacabada com figuras genéricas, e que seriam finalizados apenas quando uma encomenda determinasse qual santo deveria ser detalhado (SCHMIDT, 2005, p. 206).

Tratava-se, assim, de uma produção em série de pinturas que seguiriam um modelo-base, e que difundiram ainda mais as práticas religiosas católicas desenvolvidas a partir dessas imagens. Um costume que, remontando ao Medievo, permanece fundamental ainda na contemporaneidade, seja quando se consideram os milheiros de santinhos distribuídos nas portas das igrejas, seja nos pequenos altares domésticos que, em casas, bares ou comércios, indicam o permanente poder dessas imagens cristãs sobre os fiéis.

Para saber mais

BASCHET, Jérôme. *Lieu sacré, lieu d'images*. Les fresques de Bominaco (Abruzzo, 1263): thème, parcours, fonctions. Roma: École Française de Rome, 1991

SCHMIDT, Victor M. *Painted piety*. Panel paintings for personal devotion in Tuscany 1250-1400. Florença: Centro Di, 2005

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens*. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média (trad. J.R. Macedo). Bauru: EDUSC, 2007

O VISÍVEL E O OCULTO: OS MÚLTIPLOS SIGNIFICADOS NAS VIRGENS ABRIDEIRAS

Flavia Galli Tatsch

Virgens Abrideiras são esculturas de vulto da Virgem Maria entalhadas em madeira ou marfim. Elas fazem parte da imaginária mariana que contém algum tipo de mecanismo de abertura ou cavidade interior, como os relicários (receptáculos em que são guardadas e expostas as relíquias) ou os tabernáculos (sacrários colocados no altar nas igrejas cristãs para guardar a píxide ou o ostensório com a Eucaristia). No entanto, as Virgens Abrideiras se distinguem dos relicários ou tabernáculos, porque possuem um tipo de mecanismo na parte frontal que permite abrir seu corpo totalmente ou apenas parte dele, formando um tríptico. Quando a escultura está fechada, ela mostra a Virgem em Majestade (*Sedes Sapientiae*) com ou sem o Menino Jesus em seu colo; e quando está aberta, forma um tríptico com imagens pintadas ou esculpidas, acompanhadas por uma rica policromia e dourações na cavidade do corpo e nos painéis laterais.

Elaboradas em várias regiões como Espanha, Portugal, França, Alemanha, Áustria, Bélgica, Itália, Dinamarca, Suécia, Reino Unido, Suíça e Polônia; as Virgens Abrideiras foram comissionadas por monarcas, nobres, membros das ordens militares, mosteiros ou

confrarias criadas pela nova burguesia urbana. Melissa Katz chamou a atenção para a heterogeneidade dos comitentes e dos públicos, apontando para “a facilidade com que tais obras poderiam ser adaptadas para se adequar às práticas devocionais existentes, tanto privadas quanto comunitárias” (2009, p. 197).

Um dos tipos de programa iconográfico das Virgens Abrideiras é o da Trindade, cujo período áureo de produção se deu entre os séculos XIV e XV. Na cavidade do corpo da Virgem, a Trindade surge como o Trono da Graça, um tipo de iconografia muito comum na Baixa Idade Média, em que o Deus-Pai – barbado e entronizado – segura com as duas mãos a cruz do sacrifício do Filho. O Espírito Santo se fazia ver ou como um sopro divino ou como uma pomba pousada na cabeça do Pai, do Filho ou sobre a cruz. Os painéis laterais não apresentam uma uniformidade temática e podem conter cenas com a Anunciação, os anjos, a vida do Cristo ou fiéis em oração.

O exemplar que se encontra no *Metropolitan Museum of Art*, em Nova Iorque, pode nos dar uma boa ideia: quando fechado, a Virgem amamenta Jesus que, por sua vez, segura uma pomba na mão esquerda. Na cavidade do corpo de Maria, da Trindade original, resta somente a figura do Deus-pai. Nos painéis laterais, as cenas da infância de Jesus estão dispostas cronologicamente, sempre de cima para baixo: à esquerda do observador (no volante direito da escultura), a Anunciação, a Natividade e a Adoração dos Magos; à direita do observador (no volante esquerdo da escultura), a Visitação, a Apresentação no Tempo e a Anunciação aos Pastores. O exterior e o interior da Virgem Abrideira tinham a mesma importância no momento do culto.

Fechada, a Virgem com o Menino proporcionava uma relação intensa de devoção junto aos fiéis. Aberta, o interior desse exemplar procurava fazer ver o milagre da Encarnação. Ora, como o interior e o exterior não podem ser vistos simultaneamente, o mecanismo e o ato de abertura ampliam ainda mais as relações simbólicas, na medida em que criam um jogo entre o que se vê e o que não se vê, entre aquilo que fica visível e o que permanece oculto, proporcionando uma multiplicidade de significados.

Para saber mais

GONZÁLEZ HERNANDO, Irene. *El arte bajomedieval y su proyección. Temas, funciones y contexto de las Vírgenes abrideras tríptico*. [S/I]: Editorial Académica Española, 2011.

KATZ, Melissa R. Behind Closed Doors: Distributed Bodies, Hidden Interiors, and Corporeal Erasure in “Vierge Ouvrante” Sculpture. *RES: Anthropology and Aesthetics*, N° 55/56. Absconding (Spring-Autumn, 2009).

KATZ, Melissa R. “Marian Motion: Opening the Body of the Vierge Ouvrante. In: ZCHOMELIDSE, Nino e FRENI, Giovanni. *Meaning in Motion. The Semantics of Movement in Medieval Art*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

SEÇÃO 6
VIDA MONÁSTICA

HAGIOGRAFIA E VIDA MONÁSTICA

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Os especialistas indicam que com o crescimento, a expansão da fé cristã e a paulatina aproximação das autoridades eclesiásticas ao Estado Romano, desenvolveu-se, a partir de fins do século III, nas regiões desérticas da Palestina, Egito e Ásia Menor, uma forma particular de vivência cristã. Denominada como monasticismo, caracterizava-se pela renúncia aos bens e à vida social, isolamento, castidade e mortificação do corpo, com constantes jejuns e vigílias. Esse movimento, primeiramente, resultou de iniciativas pessoais e foi marcado pela solidão, recebendo o nome de eremitismo. No século IV, surgiu uma nova forma de monacato, de caráter comunitário, denominada pelos autores como cenobitismo. Algumas experiências monásticas, identificadas como semi-eremíticas, combinavam as duas formas, intercambiando períodos de isolamento com os de convivência coletiva. Já nos primórdios do movimento foram produzidos textos hagiográficos associados ao monasticismo.

Nos séculos seguintes, o monasticismo, acompanhando a difusão do cristianismo, estabeleceu-se no Ocidente e foi se integrando à organização eclesiástica. O cenobitismo impôs-se como a principal forma de vida monástica; foram fundadas diversas casas, por iniciativa de bispos, reis e aristocratas, e elaboradas regras,

que tinham como objetivo normatizar a vida religiosa. Com a expansão do monacato multiplicou-se também a produção hagiográfica. Neste sentido, foram compostos textos que tinham como protagonistas eremitas, monges e monjas que se destacaram por suas virtudes e vida religiosa exemplar.

O monacato foi ganhando contornos particulares com a inserção nas diversas regiões europeias. Na península ibérica, por exemplo, foram redigidas regras para as comunidades pelos bispos Leandro, Isidoro e Frutuoso, que, durante séculos, continuaram a ser observadas junto a outras, como a beneditina. Houve uma proliferação de cenóbios, formados, na maioria dos casos, por poucos religiosos. Muitos eram compostas só por homens ou só por mulheres, mas também foram constituídos mosteiros dúplices, que reuniam monges dos dois sexos, e os chamados familiares, que não possuíam abades e reuniam parentelas e pessoas próximas. Difundiu-se a prática do Pacto Monástico, por meio do qual monges e abades assinavam um contrato, no qual ficava estabelecido quais seriam as funções e direitos de todos do grupo. E posteriormente, sobretudo, devido à presença islâmica na região, em muitos locais uma única pessoa exercia os cargos de bispo e abade, mormente nos séculos IX e X.

A despeito das diferentes configurações regionais das comunidades, os mosteiros ocuparam um papel fundamental nas sociedades no tocante à difusão das tradições, ideias e valores cristãos; assistência espiritual e material aos fiéis; organização da produção; educação, redação ou preservação de textos; administração da justiça; etc. Nesses séculos iniciais do medievo, hagiografias foram redigidas

sobre religiosos que se destacaram por suas virtudes ou sobre outros santos, mormente mártires, cujas memórias foram associadas à fundação e história dos cenóbios.

No século IX, a partir do Império Carolíngio, iniciou-se uma reforma no monacato e a regra beneditina se impôs face às demais. Esse lento processo denominado pela historiografia como beneditinização, redundou na adoção da Regra de S. Bento, com adaptações, como fonte exclusiva de orientação para a vida monástica. A partir do século X, também começaram surgir grandes e ricas abadias, em muitos casos por meio da incorporação de casas menores, e a formação das grandes famílias monásticas, como Cluny e Cister, com a vinculação entre os cenóbios que seguiam os mesmos costumes. No processo de organização institucional da Igreja Romana como cabeça de toda a hierarquia eclesiástica, o monacato foi objeto de normativas que visavam a regulamentar diversos aspectos da vida comunitária, como a relação com os bispos, a questão da simonia, a obrigatoriedade da realização periódica de capítulos; a proibição do surgimento de novas regras, a imposição da clausura para as monjas, dentre outros. Registrando tais mudanças – e em diálogo com elas – diversas hagiografias foram compostas em todo o Ocidente.

A partir do século XII, o monacato passou a conviver com as novas formas de vida religiosa - canônica, militar e mendicante -, o que redundou na diminuição das doações e vocações. Contudo, o monasticismo continuou a ter um papel de destaque no cotidiano das sociedades e as hagiografias continuaram a ser elaboradas, seja retomando e atualizando memórias de santidade antigas ou divulgando novos cultos vinculados a trajetórias dos cenóbios.

A história do monacato no Ocidente medieval, portanto, foi acompanhada, em todas as etapas, pela produção e transmissão de textos hagiográficos. Seus protagonistas foram eremitas, monges e monjas, abades e abadessas considerados dignos de devoção, bem como demais santos, sobretudo mártires, que foram associados aos mosteiros. Tais obras, além de sistematizar e divulgar memórias de santidade, também foram elaboradas por outras motivações, como impor uma dada memória sobre um santo frente a outras narrativas; instruir a comunidade quanto à regra, aos costumes locais e ao atendimento dos leigos; dotar de singularidade um local de culto, atraindo peregrinos e ofertas; fundamentar a antiguidade de um casa; validar os bens do cenóbio; autenticar reivindicações de territórios e rendas; legitimar as autoridades da comunidade e desqualificar eventuais opositores; ensinar doutrinas; propagar valores, preceitos morais e modelos de comportamentos.

Para saber mais

HERRICK, Samantha Kahn (ed). *Hagiography and the history of Latin Christendom, 500–1500*. Leiden- Boston: Brill, 2020.

PÉREZ-EMBED WAMBA, Javier. *Santos y Milagros*. La Hagiografía Medieval. Madrid: Síntesis, 2017.

SILVA, Leila Rodrigues da. Monges e literatura hagiográfica no início da Idade Média. In: _____, SILVA, A. C. L. F. da (orgs.). *Mártires, confessores e virgens*. O culto dos santos no Ocidente Medieval. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 55-87.

AMOR À SOLIDÃO: OS EREMITAS MEDIEVAIS EM BUSCA DOS DESERTOS

Raimundo Carvalho Moura Filho

A existência de pessoas que buscaram um lugar afastado a fim de levar uma vida solitária é evidenciada desde muito cedo na história do cristianismo, embora não seja exclusividade dessa religião. No Ocidente latino medieval, dois ideais de vida religiosa cristã, o eremítico e o cenobítico, expressaram o anseio por uma maior intimidade com Deus a partir do amor à solidão.

Aqueles (as) que almejavam a solitude no *eremus* (deserto) estavam em sintonia com o ideal cristão de renúncia, fundamentado por sua vez nas narrativas bíblicas, particularmente nos evangelhos. São João Batista, como transparece nas narrações evangélicas de São Marcos, foi a voz que clamou no deserto; e Jesus, antes da pregação e evangelização, retirou-se para o deserto, a onde foi tentado por demônios, mas também servido pelos anjos (Mc 8: 20). Sobre o eremitismo medieval, são variadas as fontes a partir das quais é possível empreender uma compressão acerca do *modus vivendi* dos ascetas, a saber: cartas, crônicas, regras e registros oficiais. Há principalmente as hagiografias, que figuram quantitativa e qualitativamente como a principal fonte acerca daqueles (as) que escolheram a solitude. A hagiografia (*vita*, em latim) medieval é caracterizada, em linhas

gerais, como uma narrativa destinada a preservar e construir modelos de santidade, embora não se limite a essa dimensão, pois as *vitae* podem ser consideradas como ponto de partida para abordagens historiadoras acerca de temas variados, como gênero, corpo, morte e relações sociopolíticas.

Por falar em excepcional, os eremitas foram percebidos como aqueles que encararam, de forma heroica, os desígnios de Deus: dispostos a vagar pelas florestas, estabelecer moradia em cavernas ou em bosques, que eram, em grande medida, representados como sendo o *eremus* do Ocidente, despojaram-se das convenções sociais. A admiração popular por esses atores sociais, então, decorreu do reconhecimento de que o ideal eremítico era austero e exigente, mais do que a vida monástica tradicional. Na esteira das reformas gregorianas, um movimento da Igreja que visou purificar o clero e a sociedade mais geral a partir do século XI, houve de fato um movimento eremítico heterogêneo observado em diversas regiões do Ocidente latino. Pessoas de origem social diversa recorreram ao ermo para concretizar os apelos por uma perfeição cristã em sintonia com o ideal de *vita* apostólica, um intento de retorno à Igreja primitiva (LAWRENCE, 199, p. 201; LEYSER, 1984, p. 27).

As mortificações, caracterizadas como um conjunto de práticas que visavam ao domínio do espírito sobre o corpo, foram um aspecto que integrou o *modus operandi* dos eremitas. Expressas por meio de uma parca alimentação, escolha de locais inapropriados para o descanso, como dormir sobre superfícies duras, e baseada no cumprimento de uma rigorosa autodisciplina de oração, as mortificações são representadas nas hagiografias como sinais da determi-

nação ascética. É o que pode ser verificado na *Vida de São Goderico*, hagiografia concluída na segunda metade do século XII pelo monge beneditino Reginaldo de Durham (?-1190 d.C.). Ela narra que Goderico de Finchale (1067-1170 d.C.) foi mercador antes de seguir a vida de um solitário nos bosques de Finchale, uma localidade inabitada nas proximidades da comunidade monástica beneditina de Durham, no norte da Anglia (atual Inglaterra). Após a sua morte, depois de 60 anos como eremita, foi considerado um santo local, e o seu ascetismo girou em torno de uma rigorosa dieta, baseada em raízes, frutos, leite e pães, além de orações ininterruptas durante a noite (VSG, p. 88-90).

A solidão não era absoluta, pois embora fosse o ideal, o combate no deserto-florestas não aboliu modalidades de interação social. Além do mais, com frequência o deserto é representado como um jardim de delícias e um lugar de virtudes, para o qual aquele que almejava a plenitude do crescimento espiritual deveria mirar (Pedro Damiano. Carta 153, p. 16). Assim, São Goderico foi visitado por pessoas da região que buscaram curas milagrosas e conselhos, bem como pelos próprios monges beneditinos de Durham; considerados especialistas em ascese, foram ao eremitério para testemunhar a austeridade do eremita.

A partir do século XI, os ideais eremíticos estiveram nas novas ordens monásticas, como foi o caso da ordem dos camáldulos, fundada por São Romualdo em 1012; a ordem dos Cartuxos, fundada em 1084, por São Bruno, e a ordem de Cister, fundada por Roberto de Molesme, em 1098. Essas novas fundações tinham em comum a preferência por locais afastados, nos quais puderam conciliar os dois ideais de vida religiosa, o cenobítico e o eremítico, com o amor à solidão.

Para saber mais

LAWRENCE, Clifford Hugh. *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*. 2ª Ed. Madrid: Gredos, 1999.

LEYSER, Henrietta. *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000-1150*. London: Macmillan, 1984.

MOURA FILHO, Raimundo. **Representações eremíticas e santidade no norte da Inglaterra: Godric de Finchale e os beneditinos de Durham nos séculos XI e XII**. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História/UFG, Goiânia, 2020.

PETER DAMIAN. Letters. In: BLUM, O. J.; RESNICK; I. M. (Eds.) *The Fathers of the Church, mediaeval continuation*. Washington: CUA, 1989-1998, p. 3-245.

O CARISMA MONÁSTICO CRISTÃO: SOLIDÃO E COMUNHÃO

Cláudia Regina Bovo

No latim medieval a palavra *ecclesia* (igreja) se revestiu de três significados fundamentais: designava a sociedade espiritual constituída pelo conjunto dos cristãos, a comunidade de fiéis seguidores do exemplo de Cristo. Também referia-se materialmente aos espaços de culto, edificadas ou não, onde essa comunidade tendia a se reunir. E, em ocorrências mais raras e tardias, a *ecclesia* ainda expressava o corpo profissional daqueles homens dedicados a salvaguardar a fé cristã e fazê-la prosperar, ou seja, os eclesiásticos. Essa polissêmica definição permeia a leitura de qualquer documento produzido na Idade Média, ao mesmo tempo que se constituiu fundamentada e legitimada pelas Sagradas Escrituras, como atesta as palavras atribuídas a Jesus no Evangelho de Mateus (16, 18): “Tu es Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja”. Essa passagem ao mesmo tempo em que indica a comunidade dos crentes, fundamenta a existência de uma hierarquia, destacando o papel privilegiado de Pedro apóstolo, a quem foi incumbida a tarefa de edificar a Igreja².

² “Eu te darei as chaves do Reino dos céus: tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus” (Mat, 16, 19).

Nesse sentido, a *ecclesia* (igreja comunidade, local de reunião da comunidade e corpo profissional dos eclesiásticos) se inscreveu no seio da sociedade medieval através de um duplo processo de espiritualização das relações sociais e de sua hierarquização. Bispos e sacerdotes aparecem como expressão oficial do corpo profissional cristão, enquanto lideranças comunitárias do culto, especializados em guiar pela fé cristã e também atuar no serviço público do Império Romano após os éditos de Milão (liberdade de culto de 313) e de Tessalônica (oficialização do cristianismo como religião do romana de 380). Já os monges, esses cristãos leigos que escolheram viver à margem da sociedade, tornam-se parte importante desse corpo profissional eclesial justamente no apelo à fuga do mundo como meio de entrega definitiva à contemplação divina e também como uma forma de comunhão com o mundo pelo compromisso disciplinar da oração constante.

Não é novidade que o monaquismo cristão nasceu como movimento de larga escala e múltiplas expressões a partir do deserto egípcio, entre os séculos III e IV da Era Comum. Também não é novidade que ao longo da Idade Média, os monges cristãos, em suas múltiplas expressões comunitárias, ocuparam papel de destaque na condução espiritual de diversas sociedades durante toda a Idade Média, chegando a alcançar importância política, econômica e marcando, definitivamente, os contornos da cultura cristã para a posteridade. Sob o carisma da solidão e do martírio físico, os grupos monásticos se tornaram potentes instituições modeladoras de condutas e intercessores privilegiados de toda a sociedade cristã.

Como afirmou João Cassiano no breve sumário da história monástica presente em suas conferências, diferentes tipos de cristãos surgiram com a multidão de estrangeiros e conversos que afluíram para a igreja após os éditos imperiais. O modo de vida solitário tornou-se então a expressão tangível do cristão fervoroso: daqueles que queriam seguir o “caminho original e perfeito para vida”. O que os motivou a buscar a vida solitária não foi a covardia ou a intolerância, mas o desejo de avançar na contemplação de Deus. Essa é a perspectiva defendida não só por João Cassiano, mas também Atanásio de Alexandria. Suas obras ajudaram a dar publicidade a essas experiências de vida austera e também a enquadrá-las numa disciplina institucionalizada sob a égide episcopal. Esta defesa do modo de vida solitário encontrou muitos expoentes no corpo episcopal, como Atanásio, Hilário de Poitiers, Agostinho e Gregório Magno, entre outros.

Em termos institucionais para o cristianismo, a defesa da reclusão solitária provocou a divisão e diferenciação entre os cristãos, com surgimento de hierarquias sustentadas na prerrogativa de que alguns, por ter acesso à graça divina, estavam mais preparados para seguir o exemplo do sacrifício de Cristo e do missionarismo apostólico. O sacrifício e o apostolado não eram inclinações destinadas a toda comunidade cristã. Os monges se tornaram os exemplos da purificação alcançada pela extrema ascese, ao mesmo tempo que eram habilitados na função de intercessores-mediadores-guias-articuladores da economia moral necessária à salvação de toda comunidade cristã!

Para saber mais

LECLERCQ, Jean. *O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2012.

LITTLE, Lester. Monasticism and western society. From marginality to the establishment and back. *Memoirs of the American Academy in Rome*, V. 47 (2002), p. 83-94.

MELVILLE, Gert. *The world of medieval monasticism*. Its history and forms of life. Collegville: Cistercian, 2016.

GUIBERTO DE NOGENT E O MODUS VIVENDI MONÁSTICO

Wemerson dos Santos Romualdo

O termo monge tem sua etimologia no grego *μοναχός* (*monakhós*) e significa solitário. O monasticismo ou monaquismo cristão teve seu apogeu entre os séculos VII e XII, sendo amplamente difundido pela Europa, norte da África e pelo Oriente próximo. Suas origens remontam os primórdios do cristianismo como forma de vida ascética e solitária, praticada pelos padres do deserto já entre os séculos III e IV. Embora Santo Antão (IV) seja considerado por muitos como o pai dos monges, foi com Bento de Núrsia (V-VI) que o monasticismo adquiriu novo vigor. Tendo participado da fundação de diversos mosteiros, este foi responsável por escrever a “*Regra de São Bento*”, um texto que se tornou a base do monasticismo cristão, e influenciou todas as ordens monásticas fundadas depois do século V. Composto por um prólogo e 73 capítulos, o texto compreende as regras e regulamentos da vida monástica, firmando os votos adotados pelas ordens e congregações católicas de obediência, humildade e castidade.

A classificação clássica da sociedade medieval entre aqueles que oram, aqueles que lutam e aqueles que trabalham, demonstra a importância e a utilidade da prece para a sobrevivência e salvação do mundo (VAUCHEZ, 1995, p. 33). Há no entanto uma particularidade,

seguindo uma das máximas da *Regra 'ora et labora'*, o monge ocupa duas posições: deve se ater às horas canônicas, à oração constante e leitura da Sagrada Escritura, mas além disso deve se ocupar do trabalho.

Os monges e monjas medievais praticavam a *fuga mundi*, a vida distante do mundo, mantendo o corpo e mente dedicados a Deus, isolados mas em comunidade dentro de mosteiros e abadias. Os mosteiros cristãos medievais foram os responsáveis por guardar e copiar textos não só cristãos, mas dos filósofos e poetas da antiguidade. Em um contato constantes com estes textos, a maioria dos intelectuais da Idade Média eram monges que haviam se dedicado ao estudo das obras que copiavam.

Guiberto de Nogent, é um típico monge medieval, sábio de filosofia, dedicado à história, teologia e aos estudos das Escrituras. Nascido em Beauvais, próximo a Paris em 1055, entrou para a vida monástica na Ordem de São Bento muito jovem, aos 12 anos, junto de sua mãe, cujo marido havia falecido quando Guiberto ainda era criança. Foi discípulo de Anselmo D'Aosta e escolhido para ser abade de Notre-Dame de Nogent em 1104, onde permaneceu até sua morte em 1125. Com a influência de Agostinho, Gregório Magno e autores latinos como Ovídio e Virgílio, escreveu diversas obras que abordam muitas temáticas históricas, morais, bíblicas e teológicas. Dentre as mais importantes estão: *Monodiae* ou *De vita sua*, se tratando de sua autobiografia escrita em 1115; *Moralia Geneseos* e *Tropologiae in Prophetis* na qual trata do valor moral das Escrituras, escritas 1113 e 1121; e *De pigneribus sanctorum* onde faz uma crítica aos abusos relacionados aos cultos dos santos e das relíquias, direcionada aos monges de Saint-Médard em Soissons.

Em seu tempo Guiberto de Nogent não foi muito conhecido por seus contemporâneos, não encontrando referências a ele em outros autores do século XII, sendo seus escritos estudados a partir do século XIX, em uma tentativa de enxergar em Guiberto um certo entusiasmo nacionalista (LANZIERI JÚNIOR, 2020, p. 230). No entanto, como afirma Rubenstein, é possível reconhecer no abade de Nogent uma importante personalidade medieval (apud SALAROLI, 2015, p.12). Não um cético, mas um crítico, Guiberto se utilizou de seus estudos para propor uma religião mais ascética e menos devocional, aquela que ele mesmo vivenciava aos moldes da Regra de São Bento. Outras intrigantes personalidades medievais como Hildegarda de Bingen, Bernardo de Claraval, assim como Guiberto, se preocuparam em expandir a forma de vida monástica, tornar o *modus vivendi* monástico uma possibilidade para outros fiéis. O monasticismo produziu importantes intelectuais na Idade Média que nos permitem lançar um olhar na maneira em que vivenciavam e pensavam a fé cristã.

Para saber mais

GUIBERT DI NOGENT. *De sanctis et eorum pigneribus*. 1115-1119 -ed. R.B.C. Huygens – trad. it. Le reliquie dei santi, introduzione, traduzione e note a cura di Matteo Salaroli, Turnhout, Belgium, Brepols, 2015. LANZIERI JUNIOR, C. Guiberto de Nogent. In: SOUZA, G. Q. & NASCIMENTO, R. C. S (org.). *Dicionário: Cem fragmentos biográficos, a Idade Média em trajetórias*. Goiânia: Tempestiva, 2020. VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

OS DEMÔNIOS NEGROS ETÍOPES NA LITERATURA MONÁSTICA DO COMEÇO DA IDADE MÉDIA

Bruno Uchoa Borgongino

As primeiras experiências monásticas cristãs ocorreram no Egito e na Síria no século IV, tendo se dispersado rapidamente ao redor do Mediterrâneo. Os adeptos desse modo de vida então emergente não formavam um conjunto homogêneo, coeso, dirigidos a partir de um centro ou mesmo subordinados a um código regular único ou diretrizes morais universais. A produção literária destinada aos círculos monacais, perpassada por divergências entre autores, expressou as acirradas disputas entre programas ascéticos daquele momento. Ainda assim, os textos monásticos apresentavam recorrências entre si, sobretudo no que concerne à rejeição do mundo e à renúncia aos prazeres da carne. Um aspecto frequente do corpus em questão é a menção a negros etíopes, geralmente com o demarcador racial operando para identificar tais personagens como demônios.

Por que tal relação entre demônios e um grupo humano com tal cor de pele e procedência? As comunidades mediterrânicas compartilhavam entre si um conjunto de preceitos que atribuíam negatividade à cor preta e indissociabilidade entre as esferas corpórea e espiritual. Dessa forma, a epiderme negra denunciaria uma alma também negra, logo moralmente condenável. A Etiópia, cujos habitantes teriam suas peles

queimadas pela força do sol, seria a terra dos mais negros e mais remotos dos homens – uma extrema-outridade corporificada e determinada pela geografia e pelo clima, remetendo, portanto, ao diametralmente oposto ao ideal. Essas ideias estiveram presentes em documentos gregos e latinos, respaldados em saberes médicos e fisiognômicos correntes no período.

O discurso cristão conferiu novos contornos às noções precedentes. Primeiramente, pela afirmação da pessoa negra como intrinsecamente pecadora. Na epístola 28 de Paulino de Nola, o autor alegava que os negros tinham essa cor não pela ação solar, mas pelos seus vícios. Embora o descarte feito por Paulino de Nola da explicação climática para a negritude fosse uma exceção, a tendência de associar o negro aos desvios dos preceitos cristãos era frequente. Outro acréscimo do cristianismo foi a narrativa da povoação do mundo pela descendência de Noé, em que os etíopes seriam herdeiros de Cush, da linhagem amaldiçoada de Cam. Foi na esteira dessas continuidades e transformações que os demônios eram caracterizados por vezes como negros etíopes, principalmente na literatura monástica.

Quando negros etíopes, uma série de atributos caracterizariam os demônios na literatura monástica. Constam alusões ao mau odor que exalariam, ou ao seu aspecto horrendo e repugnante. Por vezes, portavam armas incandescentes, como lanças ou dardos de fogo. Alguns eram crianças, como o espírito de fornicação que, ao se apresentar a Santo Antônio na hagiografia escrita por Atanásio de Alexandria, revelou-se tal como era espiritualmente: um menino, logo fraco, e negro. Mas, na maior parte dos casos, apareciam como mulheres. Nos *Apotegmas dos Pais*, coletâneas de ditos e escritos atribuídos aos proeminentes “Pais do Deserto”, era comum a aparição de donzelas etíopes que surgiam para

tentar sexualmente os monges. Num dos episódios da *História Lausaica de Paládio*, o *abba* Apolo resistiu às incitações de um demônio sentado em seu colo na forma de uma moça etíope que conhecera em sua juventude.

O estudioso ou estudiosa com interesse em referências a demônios negros etíopes devem estar cientes de algumas limitações teórico-metodológicas. Embora seja possível recorrer ao conceito de raça para explicá-las, deve reconhecer que a perspectiva racial operava de modos distintos do atual, não havendo sequer um termo correlato em latim ou grego. Cabe ainda se atentar que raça não era o principal demarcador de diferença do período, tendo parâmetros que a sobrepunham, como gênero, religião ou posição social. Por último, há de se respeitar os limites da documentação: não há, até o momento, instrumentos que nos permitam avaliar se o vínculo literário entre a negritude e o demoníaco resultava em discriminação concreta contra pessoas negras realmente existentes. Ao contrário, o que dispomos são ferramentas para análise dessas menções como algo não-literal, mas simbólico.

Para saber mais

BRAKKE, David. *Ethiopian demons: male sexuality, the black-skinned other, and the monastic self*. *Journal of the History of Sexuality*, v. 10, n. 3, p. 501-535, 2001.

BYRON, GAY L. *Symbolic blackness and ethnic difference in early christian literature*. London, New York: Routledge, 2002.

PASTOUREAU, Michel. *Black. The history of a color*. Princeton: Princeton University, 2008.

SEÇÃO 7
USOS DO PASSADO

USOS E ABUSOS DA IDADE MÉDIA ATRAVÉS DOS MEMES DA INTERNET

Rodolpho Bastos

Muito tem se discutido entre historiadores e historiadoras (e pesquisadores de outras áreas) a respeito dos usos e abusos sobre a Idade Média pelo presente, através de produções como filmes, séries, músicas, jogos, literatura, quadrinhos (e animações), mangás (e animes), propagandas, etc. No entanto, pouco se discute sobre tais usos e abusos em outro tipo de produção imagética, simbólica e discursiva: os memes da internet produzidos no Brasil. A produção desses memes pode ser observada em redes sociais como o *twitter* (como na imagem de apresentação deste texto), associando o país e sua conjuntura política a uma Idade Média como sinônimo de idade das trevas e um espaço exclusivamente europeu e cristão, onde impera atraso, crueldade, intolerância, pobreza, ignorância, caça às bruxas, entre outros estereótipos negativos.

A produção destes memes sobre o medievo ganharam impulso com o golpe político-midiático contra a presidenta da república Dilma Rousseff, em 2016, e com determinadas decisões que envolvem o judiciário brasileiro que tocam temáticas éticas, morais e religiosas de teor conservador. Em 2017, por exemplo, uma decisão permitiu a professores do ensino religioso adotarem suas crenças pessoais em sua

prática docente³. No mesmo ano, outra liminar permitiu, legalmente, que psicólogos oferecessem terapias conhecidas como “cura gay”. De acordo com o site do jornal Estadão (2017), o juiz federal Waldemar Cláudio de Carvalho “[...] concedeu liminar que abre brecha para que psicólogos ofereçam a terapia de reversão sexual, conhecida como ‘cura gay’, tratamento proibido pelo Conselho Federal de Psicologia desde 1999”⁴.

Esses memes, ao associarem o Brasil a Idade Média, operam como um produto da conjuntura política que envolve o país, presentificando a indignação e as expectativas da população brasileira frente a este contexto, como o medo da perda de direitos conquistados nas décadas anteriores. Os memes atuam como um objeto cultural capaz de canalizar essas expectativas, materializando sentimentos sociais ao expressarem uma determinada realidade. Todavia, estas expectativas presentificadas nos memes nos deslocam a certo imaginário social construído (e distorcido) sobre o período medieval, ao atribuí-lo estereótipos negativos, superficiais, generalizantes e universais como a caça às bruxas, que é um fenômeno da modernidade.

3 Para mais informações, consultar a matéria de Renan Ramalho pelo site do G1 globo.com, intitulada “Supremo permite promoção de crenças no ensino religioso em escolas públicas” em 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/supremo-permite-promocao-de-crencas-no-ensino-religioso.ghtml>. Acessado em 20/04/2021.

4 Para mais informações, consultar a matéria de Fausto Macedo pelo site do Estadão intitulada “Juiz libera cura gay por psicólogos” em 2017. Disponível em <https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/juiz-concede-liminar-que-permite-aplicacao-de-cura-gay-por-psicologos/#:~:text=O%20juiz%20federal%20da%2014%C2%AA,Federal%20de%20Psicologia%20desde%201999>. Acessado em 20/04/2021

Na contramão da produção desses memes, existem inúmeros estudos de medievalistas, inclusive brasileiros, que demonstram uma realidade diferente dos imaginários veiculados por esses memes. Com isso, parece existir uma lacuna entre os resultados de pesquisas acadêmicas sobre a Idade Média e o que é reproduzido e veiculado sobre o medievo fora das universidades. Essas reflexões nos permitem compreender os memes como uma espécie de termômetro, capaz de indicar qual é o imaginário (ou imaginários) sobre Idade Média partilhado pela população no país, sobretudo o público não especializado, especialmente no contexto das relações estabelecidas entre o passado e o presente.

Produzidos por pessoas do presente que imaginam determinado cenário do passado e buscam comunicar a outras pessoas também do presente, esses memes, que tem o passado como elemento central, possuem (mesmo sem intenção) um caráter simbólico, imagético e discursivo capaz de oferecer uma análise relevante sobre o tempo presente pelo passado.

Além disso, o conteúdo dos imaginários medievais presentes nos memes ainda pode ser considerado como o resultado de longa duração (com suas transformações e permanências), dos investimentos iluministas de uma Idade Média como “idade das trevas”. Para Jérôme Baschet (2010), a Idade Média como conceito, sinônimo de obscurantismo e atraso, é uma construção social para legitimar a ideia de desenvolvimento, progresso técnico, científico e industrial do iluminismo como “período das luzes”, que projetou as “trevas” sobre o medievo. Portanto, a Idade Média, como qualquer período da história,

deve ser considerada um período de transformações, trocas culturais e desenvolvimento que, nem de longe, justifica os estereótipos que são veiculados nestes memes.

Por outro lado, ao demonstrar a presença destes imaginários medievais ressignificados, ou antes, distorcidos, veiculados por esses memes, não significa que discordamos que a atual situação política do país caminha a passos largos para um pontual conservadorismo político, ético, moral e religioso. O que não podemos concordar é que se atribua à Idade Média imagens e informações que não existiram, como é demonstrado nestes memes. Do mesmo modo, também não podemos romantizar a Idade Média, como se fosse um período histórico de indiscutível harmonia, paz e perfeição, sem quaisquer tipos de violências ou abusos.

Para saber mais

CHIMITE, Yara Fernanda. *Destinos históricos de passados meméticos: história medieval a partir dos memes* (Dissertação de Mestrado em Processos e Manifestações Culturais)., Novo Hamburgo-RS: Universidade Feevale, 2020. Disponíveis em: <https://biblioteca.feevale.br/Vinculo2/000021/000021b6.pdf>. Acessado em 20/04/2021

MACEDO, José Rivair; MONGELLI, Lênia Márcia. *A Idade Média no Cinema*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

SILVA, Daniele Gallindo Gonçalves; ALBUQUERQUE, Maurício da Cunha. Para uma recepção do medievo: a temática viking no Heavy Metal (1988 – 1990). *Revista de história comparada*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 230-261, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/2930>. Acessado em 20/04/2021.

FÁBULAS DE ESOPHO

NO UNIVERSO DOS IMPRESSOS

Leandro Alves Teodoro

Em 1482, era publicado um livro na cidade de Zaragoza com esta fábula:

No tempo do inverno, a formiga secava no sol o trigo que no verão tinha colhido e a cigarra, chegando [perto] dela com fome, rogava que lhe desse um pouco daquele trigo, para que não morresse.

À qual disse a formiga:

– Amiga, que fizeste no estio?

Respondeu a cigarra:

– Não tive espaço para colher, porque andava pelos setos cantando. A formiga, rindo-se dela, e colocando seu trigo em sua casinha, disse-lhe:
– Se canta no verão, dança agora no inverno.

Esta história poderia ser um dos trechos das versões das fábulas de Esopo que foram contadas pelo poeta francês Jean de La Fontaine (1621-1695) em seu clássico *Fábulas* de 1668, tão conhecido pelo público em geral na contemporaneidade. Contudo, trata-se de uma fábula impressa em castelhano no livro *El Ysopete Ystoriado*, que obteve grande sucesso no final da Idade Média e começo dos tempos modernos em razão da qualidade de sua narrativa,

bem como dos exempla reunidos para combater vícios e enaltecer virtudes. Se as fábulas de Esopo hoje servem para iniciar crianças na prática da leitura, o referido incunábulo possuía um papel não menos nobre para os homens daqueles tempos: introduzir fiéis nos valores cristãos. Além disso, quando aparecem as primeiras cartilhas, já no final do século XV, para ensinar a ler, a aprendizagem das letras não era dissociada da memorização de orações, como o Pai-Nosso, a Ave-Maria e o Credo, e de listas de pecados e virtudes.

O referido livro foi impresso num mundo preocupado com a fixação de comportamentos a partir de parâmetros bíblicos e inspiradores de ações temperadas, prudentes e devocionais. Por isso, o Esopo grego, conhecido pelas versões do fabulista romano Fredo, foi cristianizado. Assim como outros grandes autores da Antiguidade, como o célebre romano Sêneca, suas palavras sobre condutas viciosas foram reconfiguradas para atender um público que considerava a existência do Céu e do Inferno, do perdão divino e da perdição eterna. Nesse caso, o passado grego foi revisitado pelos medievos para ganhar novas cores e significados, tendo um valor de autoridade, confiança e sendo reconhecido como depósito de verdades sobre as ações úteis a serem praticadas pelos fiéis.

Fábulas curtas e acrescidas de glosas para explicar a mensagem transmitida ajudariam diferentes leitores a memorizar a historieta. O fato de serem sintéticos explica bastante o sucesso que os capítulos do *El Ysopete Ystoriado* tiveram entre no século XV. Além disso, o livro veio acompanhado de ricas gravuras, dando ao texto um ingrediente suplementar para atrair compradores e leitores.

Embora a mesma fábula sobre a cigarra e a formiga tenha circulado por tempos diversos e lida tanto pela geração que havia descoberto a prensa móvel quanto pela nossa que inventou os computadores e a internet, os sentidos atribuídos a ela foram diferentes. A principal diferença a ser apontada entre o século XV e os dias atuais diz respeito ao fato de não haver escolas de alfabetização naquele período como atualmente. Nos tempos do *El Ysopete Ystoriado*, apenas clérigos e alguns poucos nobres dominavam a escrita e a leitura, de modo que mais importante que a aprendizagem das letras era a formação moral, a aprendizagem dos rudimentos da fé. Aprender a conformar hábitos às recomendações do Decálogo consistia num passo fundamental na vida de qualquer pessoa e a memorização de histórias como essa oferecia veredas para ação esperada no cotidiano. Como não eram muitos aqueles que podiam ler no final da Idade Média, as fábulas poderiam ser conhecidas por meio de leituras públicas ou pela circulação oral, passada de um ouvinte da historieta para um terceiro que nunca viria as gravuras do livro, a cor do papel e suas letras. Já na Antiguidade greco-romana, diga-se de passagem, as fábulas possuíam uma função importante para o ensino da gramática e da retórica, servindo de material de apoio para as escolas. Três tempos, portanto, com três usos distintos de um mesmo texto.

O *El Ysopete Ystoriado* de 1482 insere-se numa tradição que remonta, sobretudo, às fábulas da edição bilíngue, em latim e alemão, de Heinrich Steinhöwel. Essa obra foi impressa por Johannes Zeiner em 1476/1477 e serviu de base para as recolhas de fábulas em castelhano do final do século XV. Antes do aparecimento do *El Ysopete Ystoriado* em língua vernácula, já circularam fábulas em castelhano dispersas em obras

maiores, como o *Libro de los doce sábios*, espelho de príncipes de 1237, mas ainda não existia um corpus unificado de fábulas de Esopo com o acréscimo de provérbios nos moldes do incunábulo de Zaragoza.

O caráter simples do discurso da fábula Da formiga e da Cigarra facilitava a aprendizagem dos riscos de se cometer o pecado mortal da preguiça. Num universo em que a salvação da alma era um objetivo que não se perdia de vista, não apenas em missas ou grandes celebrações litúrgicas, mas também em momentos comezinhos da existência cristã, descrições como essa colaboravam, desse modo, para admoestar pecadores e inspirar fiéis a seguir uma vida virtuosa.

Para saber mais

El Ysopete Yspotirado de 1482. Edición crítica de Carmen Navarro y Elena Dal Maso. Roma: Aracne, 2016.

María Jesús Lacarra. *Fábulas y proverbios en el Esopo Anotado*. Revista de poética medieval, 23 (2009), pp. 297-329.

Carlos Alvar, Constance Carta e Sarah Finci. El retratado de Esopo en los Isopetes Incunables: Imagem y Texto. *Revista de Filología Española* (RFE), XCI, 20, 2011, pp. 233-260.

MEMÓRIA E USOS DO PASSADO: MONUMENTOS MORTUÁRIOS E FESTIVIDADES EM ROMA

Paulo Yoke Oliveira Arima

A antropóloga Aleida Assmann em sua obra prima *Espaços de recordação: formas e transformações da memória cultural*, nos traz uma reflexão importante relacionada à função da memória. Para a autora, ao contrário da fama, que reverencia um acontecimento declarado pela sociedade como inesquecível com perspectivas orientadas ao futuro, a memória se orienta ao passado. Cabe ao historiador, portanto, recorrer à memória como um mecanismo de uso do passado. Assim, a memória contribui para elucidar a história de um grupo social, por meio dos espaços de recordação, quase sempre representados por monumentos, edifícios e lugares sagrados, ligados à morte ou à memória dos mortos, evocada pelos vivos.

Assmann propõe o conceito de “memória cultural”, haja vista que a cultura engloba as produções de um determinado grupo social, e comunica a necessidade da recordação. Essas produções podem ser vislumbradas por meio dos monumentos, objetos e símbolos que reiteram a lembrança de indivíduos ou mesmo de grupos sociais e instituições. Portanto, com ênfase neste raciocínio, inteiramos que a memória social está vinculada à memória cultural e no campo desta

última, a história e as reminiscências do passado se evidenciam. Assman (2006, p. 17) afirma também que há uma conexão entre a memória cultural e o outro conceito elucidado: o de memória comunicativa. Há, portanto, um paralelo entre os dois conceitos, pois a memória cultural atravessa diversas épocas e se armazena em textos normativos, enquanto a memória comunicativa, que normalmente liga três gerações consecutivas de indivíduos ou grupos sociais, se baseia em lembranças legadas oralmente pelas tradições

Nesse sentido, compreender a atuação de indivíduos de um passado distante exige do pesquisador um olhar aguçado para os locais (loca) de memória e as fontes produzidas. É sob esta perspectiva que compreendemos a atuação da história como recurso de investigação dos espaços de recordação. A pesquisa historiográfica se insere neste campo vasto dos monumentos e dos lugares de memória e por isso, segundo Guarinello (2016, p. 10), se torna o principal recurso de legitimidade da memória porque é científica. Em nossa perspectiva de análise específica, ou seja, o caso dos monumentos romanos, entendemos que a memória atua em diversas instâncias, uma delas é o caso da recordação pós-morte. Para os romanos, celebrar a morte e criar mecanismos de recordação dos mortos eram atos celebrativos. É nesse aspecto que a memória cultural adquire destaque em nossa análise dos edifícios fúnebres da cidade de Roma, haja vista que a recordação dos indivíduos mortos era uma prática religiosa e política, para que grupos políticos, famílias e colégios sacerdotais atuassem no cenário da urbs. A posição do morto das famílias de elite, perante aquela sociedade repleta de imagens e construções monumentais, elucida a memória dos mortos. Para autores antigos como Tácito, Suetônio e Estrabão

este recurso era fundamental para compreender as sociedades em que viviam, e o seu tempo histórico. Para Renata Garrafoli (2016, p. 113). Os funerais e enterramentos dos cônsules, por exemplo, organizavam o tempo e os eventos anuais, uma vez que a sociedade romana estruturava sua cronologia, a partir dos chamados anos consulares. Assim, diversas festas eram celebradas para comemorar a memória dos mortos. Mencionaremos aqui uma das principais festividades, a *Parentalia*. Na ocasião, os romanos visitavam os lugares sagrados destinados ao enterramento.

O festival mencionado possuía um caráter público, uma vez que destacava o papel social dos mortos e tornava-se uma forma especial de celebração destinada à produção de memória. Durante a festividade, celebrada entre os dias 13 a 21 de fevereiro do calendário romano, conhecidos como *dis parentali*, os templos eram fechados e as famílias visitavam os túmulos, levando oferendas, flores e outros presentes para os parentes mortos. Esta festividade, como aponta Erks (2011, p. 55) incorporava a lembrança dos familiares, logo, expressava sua identidade mortuária em consonância com a promoção pública da imagem da família e de seu morto, ao interligar celebração e morte, através dos ritos fúnebres e das performances realizadas durante os cultos. Preces, chamadas pelos latinos de *supplicatio* eram dirigidas aos manes, entidades espirituais que representavam as almas dos entes queridos, assim como aos lares, deuses romanos com os quais uma família se identificava e lhe celebrava culto como forma de receber proteção e bênçãos.

Para saber mais

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp, 2011.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

OMENA, Luciane Munhoz de. e Funari, Pedro Paulo A. *Práticas Funerárias no Mediterrâneo Romano*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

OS USOS DO PASSADO APOSTÓLICO NOS SERMÕES DE LEÃO DE ROMA (440-461)

Paulo Duarte Silva

Na primeira metade do século V, Roma vivia tempos difíceis. Tradicional centro político e simbólico, mosaico de diversos povos e palco de controversos embates culturais que envolviam, dentre outras, as comunidades cristãs, a “cidade eterna” foi abalada pelo cerco e saque de Alarico em 410.

Mesmo levando em conta os exageros de parte dos relatos de seu tempo, o evento marcou seu ocaso socioeconômico, fiscal e administrativo, que acompanhou as tribulações das províncias ocidentais do Império, pressionadas pelos “bárbaros” e, de certa forma, desamparadas pela porção oriental. Seu desprestígio era visível mesmo na península itálica perante cidades como Ravena e Milão.

Em meio a estas dificuldades, muitos bispos romanos se preocuparam em organizar seus governos em bases mais sólidas. Embora sua proeminência nos assuntos clericais fosse reconhecida por parte das dioceses ocidentais desde o concílio de Sárdica (343), a partir das últimas décadas do século IV a sede romana buscou ampliar sua atuação nos assuntos de outras províncias eclesiásticas. A julgar pelo exame das cartas recebidas, enviadas e preservadas por seus bispos,

isto se deu por duas vias: mediando os conflitos de diversos tipos entre sedes reclamantes e, por outro lado, concedendo honrarias e benesses aos seus aliados.

Nas primeiras décadas do século V, seus bispos se esforçaram por aumentar sua influência junto às províncias orientais, no contexto das controvérsias dos concílios ecumênicos. Em termos locais, cresciam as preocupações com as finanças, diante da expansão dos gastos com o sustento dos clérigos e com atividades de construção e reforma de igrejas e santuários. Para isso, precisavam do apoio da aristocracia senatorial que, embora majoritariamente cristã, nem sempre estava disposta a custeá-los.

Leão participou deste processo mesmo antes de se tornar bispo. É possível que tenha se tornado acólito ainda jovem na década de 410 e, desde então, participado de embaixadas na África e na Gália. Notoriamente, ganhou proeminência durante o bispado de Sisto III (432-440), na condição de arqui-diácono e conselheiro, e esteve a par das deliberações conciliares de Éfeso I (431) e seus desdobramentos, além de arbitrar disputas aristocráticas no Ocidente.

Contudo, neste ínterim surgiram novos desafios à sede romana. Na década de 430, a conquista de parte do litoral africano pelos vândalos provocou a emigração em direção à península itálica e, sobretudo, à Roma. Além de afetar importantes províncias e bispados de África, sob a liderança do rei Genserico, embarcações e tropas dos mesmos vândalos pressionavam as ilhas da Sicília e da Sardenha, cujos grãos eram indispensáveis ao abastecimento da cidade, e suscitavam a fuga de cidadãos abastados. Com isso, o episcopado passou por sérias dificuldades financeiras e disputas entre as comunidades cristãs.

Tal era a situação quando Leão foi apontado bispo de Roma. Embora contasse com o apoio dos partidários de seu antecessor, as eleições episcopais eram reconhecidas como momento de tensão. Neste caso em particular, por se encontrar em uma missão na Gália, no momento da indicação, ao retornar, Leão precisou lidar com o ressentimento especialmente aguçado de clérigos excluídos.

Neste cenário, para reafirmar seu episcopado Leão recorreu ao passado apostólico, em específico ao legado de Pedro. Ainda que fossem venerados há tempos em outras comunidades cristãs, àquela altura Paulo e Pedro estavam particularmente associados à Roma, como atestavam monumentos, epígrafias, imagens de época e mesmo a liturgia local. De fato, a popularidade de Pedro era tamanha que já era mobilizada por imperadores desde o século IV, caso de Constantino, ao erguer a Igreja dos Santos Apóstolos em sua nova capital, e o apóstolo era citado mesmo em editos imperiais.

Assim, se é correto admitir que não “inventou” seu culto, já ancorado no imaginário cultural e político cristão, sabe-se que Leão foi o primeiro a apresentar sistematicamente este tema em seus escritos. Deste modo, a memória apostólica e, especialmente, de Pedro ocuparam um importante espaço nas reivindicações do bispo desde seus primeiros anos de governo.

Tais personagens se apresentaram com alguma frequência em suas epístolas e, sobretudo, em seus sermões. Embora sejam mencionados em outras ocasiões, sua pregação se dedicou aos apóstolos particularmente na celebração de sua elevação episcopal em 29 de

setembro (sermões 1 a 5), durante as comemorações aos santos, em 29 de junho (sermões 82 e 83), e durante a cerimônia em memória ao saque de Roma, em 30 de agosto ou 6 de setembro (sermão 84).

Em sua maioria, tais sermões foram entregues entre 440 e 445, em duas localidades: no caso da solenidade de elevação episcopal, na basílica de São Pedro, ao passo que os demais foram pregados no memorial dos apóstolos, localizado na Via Ápia a poucos quilômetros dos portões da cidade. Mas, afinal, quais seriam os usos do passado apostólico apresentados neste conjunto de escritos? Em linhas gerais, é possível destacarmos três elementos.

Em primeiro lugar, a alusão ao primado de Pedro descrito no Evangelho de Mateus (16: 18-19) buscava garantir que, na condição de seu sucessor, Leão se distinguisse dos representantes das principais sedes e de seus respectivos apóstolos patronos, assim como de clérigos e bispos de menor expressão. Tal distinção era reforçada pelo uso do termo 'herdeiro indigno', oriundo do direito, que expressava o legado institucional do ocupante da sede romana em termos conhecidos aos pares eclesiásticos e à aristocracia leiga. Não por acaso, tal fórmula foi retomada nos séculos seguintes e em diferentes contextos por seus sucessores, e compôs parte do repertório jurídico que embasou a chamada Reforma Gregoriana na Idade Média Central (séculos XI-XIII).

Além disso, Leão recorreu aos apóstolos para confrontar o mito fundacional da cidade. Novamente, reuniu em sua prédica uma série de discursos que desdenhavam do presumido fratricídio cometido por Rômulo, tema sensível mesmo àqueles pensadores considerados pagãos. A seu ver, ainda que, por sua abrangência, o Império possa

ter facilitado a missão universal apostólica de conversão de povos, a cidade aceitara os costumes e as divindades dos dominados, servindo ‘aos erros de todas as gentes’.

O bispo considerou ainda que a “paz romana” não teria protegido o Império e sua capital. Em sua prédica, insinuou que esta fora superada pela “paz cristã”, que amansara ‘o coração dos bárbaros furiosos’: assim, o que teria liberado a cidade do saque seria não sua proeminência política e militar, e sim a ação dos apóstolos e de Deus. Perante a renovada “ameaça bárbara” de seu tempo, Leão externava sua insatisfação com os cristãos que, esquecendo-se de seus protetores, preferiam se distrair com os jogos de circo e festas ditas pagãs.

Deste modo, os usos do passado apostólico nos sermões de Leão permitiram-lhe alegar o primado de sua sede e, por isso, de sua condição de porta-voz perante outros bispos e clérigos, mas não somente. Em meio às reviravoltas políticas e sociais do ocidente imperial e de sua antiga capital, seus sermões ressignificavam os passados mítico e recente de Roma, em favor de seu bispado e de sua ação como efetivo governante da cidade.

No entanto, cabe ponderar sobre dois aspectos. Hoje se entende que as enfáticas defesas do legado apostólico em seus sermões se deram em momentos de grande ansiedade de sua parte e, por isso, poderiam expressar mais insegurança do que propriamente força. Assim, o conjunto revelaria um bispo ainda distante da suposta liderança frente aos “bárbaros”, vândalos e hunos, e aos poderosos bispos rivais reunidos no concílio de Calcedônia (451), ocasiões que

fizeram sua fama à posteridade. Em outras palavras, sob forte tensão, acionava o recurso aos apóstolos ao ter que tratar de questões imediatas de seus primeiros anos de bispado.

Para saber mais

DEMACOPOULOS, George. *The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*. Filadélfia: University of Pennsylvania, 2013.

DJIKSTRA, Roald (Ed.). *The Early Reception and Appropriation of the Apostle Peter (60–800 CE): The Anchors of the Fisherman*. Leiden, Boston: Brill, 2020.

DUNN, Geoffrey (Org). *The Bishop of Rome in Late Antiquity*. Oxon, Nova York: Routledge, 2016.

SALZMAN, Michele Renee. Leo's Liturgical Topography: Contestations for Space in Fifth-Century Rome. *Journal of Roman Studies*, v. 103, p. 208-32, 2013.

SANTOS, Vanessa M. R. Aspectos socioculturais dos grafitos cristãos: a relação entre devoção, identidade e pertencimento em Roma (Séculos III ? V). In: *XII Semana de Estudos Medievais*, 2019, Rio de Janeiro. Atas...Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2019. p. 430-437.

SEÇÃO 8
CULTURA POLÍTICA

AS COMUNAS MEDIEVAIS ITALIANAS: CULTURAS POLÍTICAS E RELIGIÕES CÍVICAS

Felipe Augusto Ribeiro

Cultura política não é apenas uma expressão gratuita. Ela é também um conceito destinado a explicar um elemento bastante preciso da vida social: o comportamento político das pessoas. Quando o empregamos, precisamos ter consciência de que ele mobiliza uma série de outros conceitos, auxiliares, os quais, juntos, permitem formular compreensões mais holísticas sobre o comportamento político: imaginário, representação, ideologia, ação; quando nós falamos em “cultura política” nós abordamos os modos pelos quais os homens pensam, idealizam, projetam, sonham, praticam, fazem a política. E, sobretudo, nós inserimos a política no domínio da cultura, por entendermos que as duas esferas, afinal, não se separam jamais.

Do ponto de vista metodológico, há critérios para uma boa aplicação do conceito, que não pode ser entendido como uma panaceia que tudo explica. Primeiro, é preciso falar sempre em “culturas políticas”, no plural: sociedades complexas nunca têm somente uma cultura política, por mais que, dentre várias culturas existentes, possa haver uma hegemônica. O fato de que haja várias culturas políticas numa mesma sociedade nos conduz à segunda observação metodológica: as culturas políticas disputam o cenário público. Os seus elementos –

símbolos, ideias, linguagens de ação – são que municiam seus agentes nas disputas pelo poder. Em terceiro lugar, devemos sempre lembrar que este conceito foi forjado para ler os comportamentos políticos das sociedades contemporâneas, então devemos sempre partir de uma pergunta básica: é possível falar de culturas políticas em sociedades antigas e medievais?

Essa é uma pergunta construtiva, a meu ver, porque ao fazê-la já estamos engendrando esforços para viabilizar a aplicação do conceito a outras temporalidades. Procurarei demonstrar esse exercício com um exemplo: as comunas medievais italianas.

As comunas foram regimes experimentados nas cidades italianas entre os séculos XII e XIV. Não é o caso de esmiuçar aqui as características e mecanismos de funcionamento dessa forma de governo, mas quando o assunto é *cultura política* uma observação se faz mister: assim como a democracia na Atenas clássica, a comuna nunca foi um regime unânime. Para além dos partidários de “regimes comuns”, amparados no “povo miúdo” (*popolo minuto* ou *popolani*, dependendo do jargão de cada cidade), sempre houve, por todas as cidades italianas quem continuasse defendendo formas aristocráticas ou mesmo monocráticas de governo. Nas sociedades em questão, portanto, havia várias culturas políticas circulando, e o fato de que várias cidades da Península Itálica (sobretudo em sua região central e setentrional) tenham sido governadas por comunas só mostra que os partidos dos “comuns” obtiveram uma série de vitórias que lhes permitiram tornar hegemônica a sua forma de governo, sem, contudo, que ela tenha podido deixar de se proteger contra tentativas adversárias de alterar o regime. Com efeito, dentro do período comunal

nós podemos identificar, grosso modo, três momentos distintos, mostrando que mesmo a cultura comunal era heterogênea e se subdividia em subculturas distintas: a consular, que ainda preservava grande parcela da autoridade aristocrática; a podestatal, que sobrepôs aos consulados o arbítrio do *podestà*, magistrado quase sempre convocado ao serviço por uma aliança entre o clero citadino e o Papado; e, por fim, a fase popular, em que lideranças dos *popolani* emergem na cena pública, repartem o poder do *podestà* e passam a exercer, com ele, a “presidência executiva” dessas comunidades.

Só por essa curta descrição nós já podemos perceber um pouco dos traços e dinâmicas das culturas políticas: elas estão sempre apelando a alguma tradição – neste caso, a romana, chegando, inclusive, a imitar as suas magistraturas – e não são impermeáveis, ou seja, elas se transformam por meio de interferências recíprocas, afinal, se elas disputam o poder, é natural que haja, entre elas, concessões, trocas, pactos, ataques e reações. Toda cultura política, portanto, tem uma existência diacrônica, que se volta para o passado, e uma existência sincrônica, diluída em um meio sociocultural.

Outra característica fundamental de uma *cultura política* é o diálogo que ela estabelece com alguma religião ou qualquer outro modo de exercício da fé. Culturas políticas também são feitas de crenças e vividas por meio de ritos, cerimônias, liturgias, ainda que secularizadas. As cidades medievais não foram diferentes: sabemos que a separação entre Igreja e Estado, Política e Religião foi obra da Modernidade; nos mundos antigo e medieval a religião era coisa cívica porque pertencia à *civitas*, à cidade – também podemos dizer, sem medo de errar, que a religião antiga e medieval é política porque pertence à polis.

Qualquer que fosse a religião (no caso em questão, tratamos do cristianismo católico, é claro), ela era vivenciada no âmbito circunscrito da cidade; as culturas cidadinas não podiam, portanto, deixar de ser religiosas. Para ser mais incisivo: as culturas medievais eram político-religiosas.

No período comunal italiano, o caráter religioso das culturas políticas cidadinas, longe de ser minimizado, só se reforçou. Para competir com as demais culturas, sobretudo aquelas suportadas pelos bispos, os “comuns” tiveram que construir uma sacralidade própria e enaltecê-la à exaustão. Eles escolheram a dedo seus patronos e intercessores e investiram muito dinheiro e energia na celebração de seus santos; os cidadãos carregaram com orgulho seus estandartes e fizeram de tudo para beatificar seus mártires. Afinal, uma das maneiras de defender e legitimar o regime era mostrá-lo mais piedoso que os concorrentes; era necessário convencer a opinião pública de que os comuns podiam ser tão zelosos com o sagrado (cuidar das igrejas, das relíquias, dos cultos) quanto os aristocratas. Assim, as comunas foram regimes de gestão não só da cidade, mas também da sua sacralidade, compreendida dentro do interesse ou da “coisa pública”. Por isso, ao contrário do que já se defendeu, as comunas não foram, em nada, regimes seculares; elas estão entre as formas de governo mais efusivamente religiosas que já se viu.

Para saber mais

BERSTEIN, Serge. *Culturas políticas e historiografia*. In: AZEVEDO, Cecília & ALL (orgs.). *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

THOMPSON, Augustine. *Cities of God: the religion of the Italian communes, 1125-1325*. Pennsylvania: State University Press, 2005.

VAUCHEZ, André (org.). La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam). *Actes du colloque organisé par le Centre de recherche "Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XIIIe siècle"*, de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Roma: École Française de Rome, 1995.

ALFONSO VI: O SONHO IMPERIAL E A EUROPEIZAÇÃO DO REINO DE LEÃO E CASTELA

Renata Vereza

Militar e politicamente, a tomada da cidade de Toledo, em 1085, representou uma grande vitória para Alfonso VI, rei de Leão e Castela. Também foi fundamental para demonstrar as verdadeiras intenções deste monarca tanto em relação a Al-Andaluz, quanto em relação aos outros reinos cristãos. Em um momento em que os reinos ibéricos do Norte já haviam se consolidado minimamente e já começam a dar sinais de suas políticas de expansão, a conquista de Toledo, não só por ser um reino forte e rico e com posição geográfica privilegiada, significava um trunfo político que podia ser estrategicamente explorado. A conquista da antiga capital visigótica permitiu que Alfonso afirmasse certa prerrogativa frente a seus colegas cristãos, que bem aceita ou não, serviu de justificativa ideológica a sua política expansionista.

Os títulos utilizados por Alfonso já na sua coroação em Santiago de Compostela, em 1072, *principis et rex hispaniae*, indicam suas pretensões de expansão e sobre os outros reinos peninsulares. Ao colocar em seu título a alusão a Hispania, isto é, a todo território peninsular, demonstrava o tipo de primazia que pretendia ter sobre os outros reis.

Em 1078, alguns diplomas aparecem já com o título de *imperator totius hispaniae*, transformando a suspeita em certeza e deixando patentes seus desejos políticos.

A ideia de império que se desenvolve neste momento se relaciona com o poder político e de influência sob outros reinos e não exatamente com o domínio direto de uma extensão territorial. A tomada de Toledo e a apropriação da herança visigótica contribuíram, ideologicamente, para a apresentação deste projeto que, mesmo não tendo se concretizado, foi utilizado por alguns reis, e por Alfonso em especial, como forma de pressão política.

Em todo este processo, o apoio do pontífice romano foi sumamente importante e marcou o ponto de início do projeto de europeização dos reinos ibéricos ocidentais. Em troca de apoio, Alfonso VI concordou com a reforma da Igreja ibérica, ainda sob o rito visigótico. Os papas, que neste momento lutavam pela reorganização da Igreja e pela afirmação de seu próprio poder frente aos poderes laicos, em um processo que ficou conhecido como Reforma Gregoriana, viram nos projetos de expansão dos reis peninsulares e na incipiente organização da Igreja local possibilidades promissoras de ampliação do poder da Igreja Romana e da Cristandade.

Por seu turno, o monarca castelhano-Leonês percebe que sua aproximação com o Papado e com os reinos além-Pirineus reforçaria sua posição e ajudaria em seus projetos de expansão. Inteligentemente incentivou a conversão da pequena afluência ao santuário de Santiago de Compostela em uma rede de intercâmbio cultural e comercial com

toda a Europa que, além de possibilitar o desenvolvimento econômico das regiões abrangidas pela rota de peregrinação, impulsionou seu programa de europeização do reino.

Fernando I já havia iniciado os contatos com o Papado e com a ordem religiosa de Cluny, organização de poder excepcional neste momento, mas foi Alfonso quem selou esta aproximação com a sua política de casamentos e com a adoção definitiva do rito romano. Em 1079, casa-se, em segundas núpcias, com a francesa Constância, sobrinha do Abade de Cluny, Hugo de Semur. Antes já havia se casado com Agnes de Aquitânia, também francesa e parente de Constância. Esta, obviamente influenciada por seu tio, imbuída da tarefa de dilatar a reforma, pede a Hugo que envie monges para o monastério de Sahagún para que se inicie a implementação do rito romano na Península. Esta implantação não foi feita sem resistências, principalmente do clero moçárabe, mas a proximidade entre a monarquia e o Papado levou à determinação do Concílio de Burgos, realizado em 1080, de adoção definitiva e obrigatória na Igreja do reino de Leão e Castela do rito romano.

A política matrimonial de união das famílias reais ibéricas com linhagens aristocráticas além-Pirineus prosseguiu com os descendentes de Alfonso VI, e a proximidade com o Papado e com a ordem de Cluny possibilitou um grande afluxo de cavaleiros franceses, enxertados no processo de Reconquista, e de religiosos que ocuparam vários dos postos chave na hierarquia da Igreja no reino. Aberto o primeiro canal de contato, seguiu-se a chegada de outros estrangeiros, franceses em sua maioria, com interesses comerciais que se instalaram nas cidades já reconquistadas.

A política expansionista e agressiva dos reinos cristãos ibéricos já era bastante patente no final do século XI e a proximidade com o resto da Europa comprometeu esta com o processo de Reconquista, dando ao conflito matizes mais religiosos do que havia tido até então.

Para saber mais

ESTEPA DÍAZ, C. (org). *Alfonso VI y su legado*. León: Diputación de León, 2012.

MIRANDA CALVO, José. *La reconquista de Toledo por Alfonso VI*. Toledo: Instituto de Estudios Visigóticos-mozárabes de San Eugenio, 1980.

REILLY, B. *Alfonso VI. Conqueror, Politician, Europeanizer*, in: *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1988, p. 13-30.

A IDENTIFICAÇÃO DOS MILANESES COM AMBRÓSIO, BISPO DE MILÃO (SÉC. IV D.C.)

Janira Feliciano Pohlmann

Aurélio Ambrósio ocupou a cátedra episcopal de Milão de 374 até sua morte, em 397 d.C. Naquele momento, os escritos e os sermões de líderes religiosos proclives ao cristianismo católico ajudavam a fortalecer esta crença perante outras crenças cristãs (como o arianismo, o priscilianismo, o donatismo, etc.) e as demais religiões do Império Romano. Resumidamente, os cristãos chamados *católicos* (palavra grega que significa “universais”) defendiam as diretrizes anunciadas no Concílio de Niceia de 325. Entre os princípios estabelecidos naquela ocasião, estavam a confiança na existência do Espírito Santo e fé na noção de que Deus e Jesus possuíam a mesma natureza divina. A vinculação destes elementos oferecia as bases para a crença na Divina Trindade.

Ambrósio tornou-se bispo após a morte de Auxêncio, bispo defensor dos dogmas arianos que pregavam a natureza dessemelhante entre Deus e Jesus. Durante seu tempo nesta cátedra, Ambrósio ajudou a corroborar a fé cristã na qual acreditava. Para tanto, escreveu diversas obras que ensinavam como seguir esta religião, proclamou sermões em suas missas, entoou hinos juntamente com seus seguidores e promoveu a construção de quatro basílicas:

Basilica Apostolorum (Basílica de São Nazaro); *Basilica Prophetarum* (Basílica de São Dionísio); *Basilica Virginum* (Basílica de São Simpliciano); e *Basilica Martyrum*, primeiramente dedicada aos mártires Gervásio e Protásio e já chamada de Basílica Ambrosiana por Agostinho de Hipona (*Confessionum*, IX, 7, 16: “*Ambrosianam basilicam*”) e pelo primeiro biógrafo de Ambrósio, Paulino de Milão (*Vita Ambrosii*, 14, 1: “*basilica quae dicitur Ambrosiana*”). O próprio Ambrósio, por vezes, denominava esta basílica de Ambrosiana (Epístola 77 (22), 2: “*basilicam quam appellant Ambrosianam*”). Hoje, esta é a Basílica de Santo Ambrósio, localizada nas cercanias da Catedral de Milão.

Em sua época, Ambrósio esforçou-se para identificar sua comunidade religiosa com os atributos do cristão católico. Paulatinamente, os moradores e os nascidos nesta cidade passaram a se identificar com o bispo e, certamente, com a religião que ele professava. As obras de Agostinho de Hipona e de Paulino de Milão auxiliaram neste processo de identificação. Entre o século V e VI, a pequena *Basilica Faustae* (Capela de São Vitor em céu de ouro) foi decorada com mosaicos que expõem ainda hoje as figuras de Martino (bispo milanês do início do século IV), do próprio Ambrósio, de Vitor, Nabor, Felix, Gervásio e Protásio (personagens exaltados como mártires em cartas e hinos ambrosianos).

Em 2018, pesquisas realizadas nos restos mortais de Ambrósio-conservados na basílica que recebe seu nome, confirmaram a grande semelhança entre esta imagem e as relíquias. A mais recente restauração desta imagem foi realizada durante o ano 2019. Na ocasião da reabertura à visita pública do espaço onde estão os mosaicos, Stefano Bruno Galli, conselheiro Regional de Autonomia e Cultura da Lombardia, afirmou que esta obra faz parte de um “patrimônio que

pertence à cultura e à identidade desta região” (MONTONATI, 2019). Uma afirmação que reiterou a vinculação da imagem e dos preceitos de Ambrósio à identidade milanesa e à lombarda.

Em suas missas, Ambrósio instaurou o rito ambrosiano que é seguido até hoje nas missas realizadas na cidade. Também foi o responsável por inaugurar o costume de cantar hinos nas terras milanesas. De acordo com Agostinho, o bispo havia estabelecido “o canto de hinos e salmos, segundo o uso das igrejas do Oriente” (*Confessionum*, IX, 7, 15). Um costume que se espalhou pelas terras do Império Romano Ocidental e que ainda se mantém. Deste modo, o papel de Ambrósio como líder político e religioso de seu tempo foi significativo para sua comunidade e para o gradual fortalecimento do cristianismo católico em terras romano-ocidentais. Para além disto, desde a Antiguidade até hoje, o bispo foi – e ainda é – um dos fundamentos da identidade milanesa, ao ponto dos nascidos em Milão se denominarem milaneses/milanesas ou ambrosianos/ambrosianas.

Para saber mais

FERRARIO, Giulio. *Monumenti sacri e profani dell’Imperiale e Reale Basilica di Sant’Ambrogio in Milano*. Milano: Dalla tipografia dell’autore, 1824.

MCLYNN, Neil B. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley: University of California Press, 1994.

MONTONATI, Paola. *Sono terminati i lavori di restauro della cupola del Sacello di San Vittore in Ciel d’oro, nella basilica di Sant’Ambrogio*. Visite dalla seconda metà di agosto. In: personalreporter.it. 10 agosto 2019. Disponível em: <https://www.personalreporter.it/news/sono-terminati-i-lavori-di-restauro-della-cupola-del-sacello-di-san-vittore-in-ciel-doro-nella-basilica-di-santambrogio-visite-dalla-seconda-meta-di-agosto/>. Acesso em: 25/03/2021.

UM CASO DE NEGLIGÊNCIA? O REI PORTUGUÊS AFASTADO DO TRONO PELO PAPA

Johnny Taliateli do Couto

Em 1245, o papa Inocêncio IV (1243-1254) conseguiu realizar o concílio de Lyon após as constantes dificuldades para se fazer uma reunião ecumênica desde 1241, quando o pontífice Gregório IX (1227-1241) tentou, mas teve os seus planos frustrados pelas investidas do imperador Frederico II (1194-1250). O conflito entre a Igreja e o Sacro Império Romano-Germânico resultou na vacância da Santa Sé entre os anos 1241-1243. Assim, entre os grandes assuntos a serem tratados naquela assembleia em Lyon, estava o problema de encontrar solução para a guerra contra o imperador. O concílio não reuniu tanta gente, pelo menos nada perto daquilo que se experimentou no famoso Latrão IV de 1215. E com razão! A convocação conciliar havia sido feita mais às pressas por um papa que fugia de uma Itália incendiada. Com uma assembleia menor, teve bastante voz o episcopado ibérico que em uníssono votou a favor do papa pela deposição do imperador Frederico II e, desse modo, reivindicou o seu troféu, a própria destituição que desejava, dessa vez, do rei de Portugal.

Sancho II (1223-1248) foi afastado do trono através da bula *Grandi non immerito* e, diferentemente do que ocorreu com Frederico, não sofreu uma deposição total. De um ponto de vista jurídico, a bula tem uma série de

particularidades bem interessantes, a destituição de Sancho II é funcional, através da sentença ele era privado da administração do reino, a determinação papal buscava retirar o direito deste rei de governar Portugal. Continuava, no entanto, mantendo a dignidade real. Rei e reino eram separados para que, na lógica da sentença, o segundo fosse salvo da negligência do primeiro. A bula pinta o governo de Sancho II como o de uma autoridade ausente, no reino português a justiça não existia e até mesmo os altos oficiais do rei eram responsáveis pela situação de desordem, já que conforme o documento, qualquer um fazia o que queria. A confiar no discurso inserido na bula, o reinado de Sancho foi realmente um período marcado pela rouba, a época das turbações. Consequentemente, um rei negligente não podia pôr em xeque o bem comum e o território sob sua jurisdição, era preciso nessa lógica, que um tribunal superior pudesse intervir quando a comunidade se sentisse ameaçada por uma administração ineficiente. Foi assim que o irmão do rei, Afonso, foi nomeado na bula Grandi como o curador do reino. O conde era apresentado como alguém mais útil que podia salvar o reino, seria ele o remédio para a ineficiência do irmão, portanto, devia administrar Portugal.

A questão da separação entre dignidade e administração era assunto bem trabalhado no direito canônico medieval. Sentenças semelhantes eram aplicadas em casos eclesiásticos, pois a administração de um prelado incapaz não podia gerar danos para a Igreja. Se um bispo fosse, por exemplo, muito negligente, estivesse doente ou com idade avançada para cuidar dos assuntos de uma determinada Sé, um curador episcopal poderia ser nomeado para a administração daquela igreja. Apesar disso, o prelado considerado “inútil” não perdia a dignidade de bispo, só não podia mais governar a Sé para não lhe causar danos. Ora, é

um tanto parecido com aquilo que foi feito em relação a Sancho II. Para alguns canonistas como Hugucião, em razões jurídicas os governantes temporais eram equiparados em certo sentido com os prelados mais elevados. Feitas algumas considerações sobre a sentença, cabe a pergunta: por que o papa resolveu intervir em Portugal com uma medida tão drástica? Não se afastava um governante do trono corriqueiramente, pois haviam dispositivos jurídicos que precisavam ser cumpridos. A destituição de Sancho II respondia a demandas de membros daquela comunidade política que era o reino português, mas eles sabiam que na sua busca por outra alternativa para o reino, era preciso cumprir com alguns ritos para que um tribunal superior, o papado, pudesse intervir.

Operaram contra o rei na cúria pontifícia alguns bispos, membros da aristocracia portuguesa, tanto leigos quanto eclesiásticos, e seu irmão Afonso, aquele mesmo que havia sido nomeado curador do reino na sentença. O caso de Afonso era um tanto mais representativo, pois ele foi responsável por usar contra o irmão, o casamento do monarca. Sancho II foi acusado por Afonso no papado de casar sem a dispensa de consanguinidade, Mécia descendia por via materna do primeiro rei português, D. Afonso Henriques. A legislação do IV Concílio de Latrão proibia o casamento de parentes até o quarto grau de consanguinidade. Os casamentos deviam ser proclamados com antecedência para que as objeções legais fossem levantadas. Assim, o “escândalo” foi utilizado contra Sancho II por seus opositores que buscaram por vias legais anular o seu casamento. Depois disso, Mécia se tornou protagonista da queda do rei em documentos da época e em crônicas mais tardias. Dizia-se que ela se assenhorava das vontades do rei e o levava a caminhos mais sombrios. Tal construção narrativa,

além de jogar a culpa da perdição do rei e do reino na rainha, contribuiu para a caracterização de Sancho II como um monarca fraco, letárgico, imagem que por vezes apareceu na própria historiografia sobre o tema.

A bula *Grandi* liberou os súditos do rei do juramento de fidelidade e ordenou que os portugueses prestassem homenagem a Afonso. Eclodiu em Portugal uma violenta guerra civil entre partidários do monarca e os do seu irmão que só teve fim em 1248, quando Sancho morreu exilado em Toledo. Foi somente com sua morte que Afonso pôde assumir o reino não mais como curador, mas rex.

A bula papal estava correta sobre Sancho II ser negligente? Devido ao afastamento do trono, em muitas narrativas sobre aquele monarca prevaleceu alguns limites da compreensão histórica, pois Sancho era um governante que não conseguiu vencer os eventos. Na busca por monarcas virtuosos e pela continuidade, aquele rei era visto como a descontinuidade, o retrocesso, ao menos é uma representação que apareceu bastante nos textos sobre aquele tempo. As respostas para a perdição do monarca na historiografia são um tanto variadas: assumiu o trono muito novo e imaturo; permitiu que seus vassalos sempre competissem entre si, o que motivou várias trocas de cargo em sua cúria; não conteve uma espécie de “anarquia social”; quem exercia o poder era o poderoso chanceler Mestre Vicente, tendo o rei começado a se perder quando o personagem deixou o cargo; não foi protagonista nas expedições militares; entre algumas outras chaves explicativas.

E a negligência? O fato é que o direito canônico tinha os seus dispositivos para o caso de governantes tiranos e negligentes. Sancho II foi julgado de acordo com o segundo, mas se o rei era preguiçoso, fraco, letárgico, numa análise de conjunto do seu reinado percebe-

-se que não o foi sempre, ele governou por quase vinte e cinco anos. Há muitos casos em que sua cúria superou dificuldades complexas envolvendo a Igreja e outros assuntos do reino. Do mesmo modo, o seu reinado experimentou um considerável avanço das fronteiras portuguesas por conta de expedições militares contra os muçulmanos, algo até então muito cobrado dos reis ibéricos pela Igreja. Teria sido negligente com os assuntos do reino após o seu casamento? Ele se casou provavelmente durante o início do período de vacância da Santa Sé. O grande problema é que se trata de um recorte temporal onde o historiador se depara com algumas das maiores ausências documentais do seu reinado. É o contexto em que não empreendeu uma investida militar planejada para a qual havia pedido a benção do recém falecido papa Gregório IX. Pode ter sido um momento também em que tenha ficado mais alheio aos assuntos do governo, tendo a partir daí, não obtido sucesso em se colocar como um centro capaz de congregar os corpos do reino. Com a chegada de Inocêncio IV ao trono pontifício, seus adversários se moveram, primeiro utilizando o casamento com Mécia como uma importante arma contra o rei até solicitarem ao papa a sua destituição.

Para saber mais

COUTO, Johnny T. *Jurisdição pontifícia, direito e bem comum: o poder decisório papal na destituição de Sancho II*. 2019. 213 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

FERNANDES, Hermenegildo. *D. Sancho II*. Tragédia. Rio de Mour: Círculo de Leitores, 2006.

PETERS, Edward. *The Shadow King*. Rex inutilis in medieval law and literature (715-1327). New Haven and London: Yale University Press, 1970.

VARANDAS, José. *Bonus Rex ou Rex Inutilis, as periferias e o centro: Redes de poder no reinado de D. Sancho II (1223-1248)*. 2003. 905 f. Tese (Doutoramento em História) - Universidade de Lisboa, Lisboa, 2003.

SEÇÃO 9
ENTRE ORIENTE E OCIDENTE

ORIENTE E OCIDENTE

NA ENCRUZILHADA DA MAGIA

Aline Dias da Silveira

Vocês já se perguntaram, porque três reis magos, “vindos do oriente”, tiveram representatividade nos textos sagrados cristãos? O quanto a magia esteve presente no cotidiano antigo e medieval? Certamente, muito mais que os livros de História contam, já que a História, enquanto uma disciplina do século XIX, está impregnada da ideia de separação e hierarquização de saberes. Assim, a magia - para muitos historiadores modernos - é considerada um tema pouco relevante. No entanto, isso não significa que, para a realidade cotidiana antiga e medieval, ela não tenha uma real importância e participe de uma cosmovisão integrativa do conhecimento. A História não é apenas uma disciplina moderna, ela é também - por uma perspectiva mais fenomenológica - a experiência humana no tempo, manifesta em diversas expressões. Nesse sentido, estudar os textos mágicos, suas traduções, circulação, compilações e adaptações ao longo de séculos nos possibilita vislumbrar essas experiências em ampla conexão, fusão e, por vezes, rechaço de práticas do conhecimento integrado, no qual não há separação entre medicina, geologia, astronomia, literatura, alquimia, fitologia, política, religião e filosofia. Tudo isso e muito mais podemos encontrar nos tratados medievais de magia.

Através deles, podemos chegar a grandes encruzilhadas do conhecimento e das culturas, nas quais os limites entre oriente e ocidente são irrelevantes para a legitimidade do conhecimento. O respeito à fonte e a sua cosmovisão nos obrigada a questionar nossas categorias modernas e nos alerta para o perigo de submetermos a interpretação de um fenômeno muito recuado no tempo a nossas divisões políticas do espaço e do saber. Não é que não existisse a ideia de oriente e ocidente no medievo, mas eram concepções bem mais difusas e mutáveis.

Vamos usar o exemplo de uma obra escrita em árabe na Península Ibérica medieval do século XI, o *Ghāyat al-hakīm*, o qual, por muito tempo, foi considerado o mais completo manual de magia difundido no ocidente. Seu nome significa “o objetivo do Sábio”, mas qual seria este objetivo? Segundo o texto, o objetivo seria a prática da magia, de acordo com a vontade divina, para alcançar uma maior compreensão de Deus e por consequência a transcendência, ao menos é o que propõe o texto em sua parte introdutória. Nesta obra, constituída de 4 tratados, o praticante de magia é chamado de filósofo e a magia é entendida como uma parte da filosofia, como um estágio final, chamado de “*conclusio*” (Picatrix, Tratado I, cap. II, p. 6, § 1, §6-10, p. 7, § 1 e p. 8, § 11-27).

No *Ghāyat al-hakīm*, a magia é entendida como a prática de uma filosofia neoplatônica que explicaria a relação intrínseca e correspondente entre todos os seres da esfera terrestre com as esferas celestes (planetárias). Mas, além das explicações e reflexões filosófica iniciais do *Ghāyat al-hakīm*, sobre o que mais ele versa? O autor do livro diz que compilou mais de duzentos textos e podemos perceber que as correspondências descritas entre plantas, estrelas, cores, animais,

pedras, incensos, dias da semana, deuses, anjos e espíritos também são encontrados em tratados de medicina, astronomia/astrologia, geologia, bestiários, alquimia e muitas outras áreas do saber que não eram percebidas em separado naquela época (PINGREE, 1980, p. 1-15). O conhecimento destas relações simpáticas servia para a aplicação em rituais e práticas que poderiam interferir em uma determinada realidade para que o filósofo/mago alcançasse seu objetivo.

Só é possível entendermos o movimento desses saberes em meio a sábios de diferentes culturas religiosas e compilações de diversos pergaminhos, que se espalhavam pelas rotas comerciais e cortes de reis e califas, se desconstruirmos nossas categorias de oriente e ocidente e visualizarmos as rotas terrestres e marítimas que conectam os continentes africano, asiático e europeu. A filosofia do *Ghāyat al-hakīm*, antes de ser manifestada na obra, percorreu o norte da África, Grécia, Itália, Síria, Mesopotâmia e Índia, construindo, em suas compilações e reinterpretações, uma síntese coerente das possíveis relações entre o microcosmo (o ser humano) e macrocosmo (todo o universo não humano). As encruzilhadas dessa transculturalidade são mais evidentes na parte das explicações práticas da magia, nas invocações de anjos e deuses por seus diversos nomes, como na oração a Marte: “peço-lhe com todos os seus nomes: em árabe, oh, Mirrih; em persa, oh, Bahram; em romano, oh, Marte; em grego, oh, Ares; em hindu, Oh, Angara.”. A considerar que esta obra foi escrita em árabe, na Europa ocidental mediterrânea e que conflui para si a síntese de saberes milenares, principalmente, vindos da Ásia e da África, diríamos que é uma obra oriental ou ocidental? Difícil responder, não é? Essas categorias tiveram alguma relevância em sua escrita? Parece que não.

Quando Afonso X, o rei sábio de Castela e Leão, manda traduzir o *Ghāyat al-hakīm* para o latim e o catelhano sob o nome de Picatrix, ele escreve que aquele seria um conhecimento muito importante, mas infelizmente, perdido dos latinos (Picatrix. prólogo, p. 1, linhas 1-6). Parece que para Afonso o conhecimento é um dom divino que pode ser guardado, perdido ou revelado. Afonso identifica no prólogo da obra que este conhecimento foi guardado pelos sábios do oriente, mas este fato não seria suficiente para construir limites, pelo contrário, serviria muito mais para desfazê-los. Na encruzilhada do conhecimento no medievo, categorias de oriente e ocidente tornam-se difusas e fluídas num constate movimento de saberes e culturas. O mago/sábio/filósofo-rei seria um agente mediador, cruzando essas infinitas encruzilhas culturais, temporais e espaciais, estabelecendo a conexão entre os mundos.

Para saber mais

Picatrix. *The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim*. David Pingee (trad. e ed.). London, 1986.

PINGREE, David. *Some of the sources of the Ghāyat al-hakīm*. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, v. 43, 1980, p. 1-15.

SILVEIRA, Aline Dias. **Saber em movimento na obra andaluza *Gāyat al-hakīm*, o Picatrix: problematização e propostas**. Diálogos Mediterrânicos, n. 9, 2015, p. 169-188.

ENTRE O REX E O BASILEUS: A CIRCULAÇÃO NO EXERCÍCIO DO PODER ENTRE O OCIDENTE E O ORIENTE TARDO-ANTIGOS

Renato Viana Boy

A tradicional estrutura de ensino e pesquisa em História tende a compartimentar áreas de estudo em divisões didático-pedagógicas que visam facilitar a compreensão dos temas tratados. Podem ser divisões temáticas, como história das religiões, política, econômica ou cultural. Ou recortes cronológicos, como História Antiga, Medieval, Moderna ou Contemporânea. Ou ainda definições geográficas, como a tradicional separação entre Oriente e o Ocidente. Entretanto, acreditamos ser possível revisitar essas divisões acadêmicas e problematizá-las a partir da seguinte reflexão: as sociedades medievais, que dividimos entre ocidentais e orientais, mantinham algum tipo de relação entre si? Essas relações reforçavam as distâncias entre elas, ou de alguma forma, haviam possibilidades de aproximações?

A chave teórico-metodológica para verificar essas relações está fundamentada na atual perspectiva da História Global ou da História Conectada. Trata-se de pesquisar sobre as relações e contatos que diferentes sociedades do passado travaram entre si e tentar compreendê-las. Para exemplificar essas relações, apresentamos aqui uma breve reflexão.

Didaticamente, somos apresentados ao período medieval como tendo sido iniciado no século V, com a chamada “Queda do Império Romano do Ocidente”, em 476. Embora essa própria transição entre um período de antiguidade e medievo seja há muito objeto de debates e revisões, destacamos aqui que, no ensino da História, a partir do período que conhecemos por Idade Média, percebemos a formação dos chamados ‘reinos bárbaros’ na Europa do Ocidente, enquanto o oriente grego manteve a estrutura imperial romana até o século XV, sendo posteriormente chamado de Império Bizantino. Neste cenário de separação entre os reinos ocidentais e o império oriental, as relações e conexões ainda existiam? Vejamos um exemplo.

O historiador bizantino do século VI, Procópio de Cesareia, no livro *História das Guerras*, nos relata que Teodorico, rei ostrogodo, teria sido não somente apoiado, mas mesmo sustentado pelo imperador Zenão, de Constantinopla, na sua missão de derrotar o hérulo Odoacro, responsável por conduzir a deposição de *Romulus Augustulus* e tomar o poder na Itália. Mais do que isso, as relações entre o governo ostrogodo e o bizantino (e não exclusivamente entre as figuras de Teodorico e Zenão) mantiveram uma relação que Averil Cameron avaliaria como um tipo de “patronato”, ou seja, uma relação entre duas estruturas de poder politicamente distintas, mas que mantinham além de uma aproximação diplomática, também uma distinção nos níveis de autoridade exercidos pelos dois governantes. Segundo Procópio, o *Basileus* do império estaria num nível de autoridade superior ao *rex* não-romano, sendo estas autoridades políticas distintas (ver, por exemplo, *História das Guerras*, V.i.26). Jordandes, outro historiador do século VI, reforça essa imagem

de que não apenas havia uma relação política entre os governos do Império, em Constantinopla, e dos godos, na Itália, como também demonstra haver entre eles um tipo de submissão do governante godo ao bizantino (*Getica*. LIX, 304).

Na historiografia atual, trabalhos como o de Roger Scott afirmam que a conhecida guerra de Justiniano contra os godos, narrada por Procópio de Cesareia nas *Guerras*, não teria como motivação uma busca pela “reconquista”, como a historiografia consagrou por décadas. Diferente disso, o estopim para o início dos conflitos teria sido justamente o assassinato da regente goda, e protegida do imperador, Amalásunta em 534. Na perspectiva imperial, esse acontecimento teria significado uma ruptura das relações de aliança entre os governos de Constantinopla, no oriente, e da Itália, no ocidente latino.

O que cabe ressaltar deste breve exemplo é que, a partir de uma perspectiva da história conectada, percebemos que espaços medievais tradicionalmente marcados como distantes ou mesmo antagônicos, mantinham sim relações políticas e diplomáticas, favorecendo a formação de espaços de circulação e trocas, fossem elas de objetos, práticas culturais ou mesmo de pessoas. Em outras palavras, as conexões e circulações abrem um caminho com novas e promissoras possibilidades de pesquisas em História Medieval, incluindo temáticas cujas abordagens historiográficas, à primeira vista, não nos mostrem uma possibilidade clara de aproximações, como no caso do Império Romano do oriente, ou Império Bizantino, e o reino godo na península itálica dos séculos V e VI, períodos tradicionalmente conhecidos pela chamada “Queda de Roma no Ocidente” e das “Guerras de Reconquista” do imperador Justiniano.

Para saber mais

CAMERON, Averil. *Procopius and the Sixth Century*. Londres: Duckworth, 1996.

SCOTT, Roger. *Byzantine Chronicles and the Sixth Century*. Londres: Variorum/Asghate, 2012.

MAAS, Michael. *Age of Justinian*. Cambridge, 2005.

A CIDADE DE ROMA EM FINS DO SÉCULO VI: CRISES E REINVENÇÃO

Fabiano Fernandes

As noções de Oriente e Ocidente são uma construção histórica complexa que não devem ser naturalizadas. Em tempos recentes a noção de Oriente está ainda bastante marcada pela concepção orientalista, gradualmente construída no contexto de expansão dos impérios europeus, particularmente dos séculos XVIII, até ao menos a primeira metade do século passado. Logo, mesmo na atualidade estamos ainda marcados por um determinado discurso, que reelaborou antigos estereótipos e gerou novos que obtiveram ampla circulação cultural (SAID, 1996). É importante ter clareza dessas noções herdadas para não impormos de forma equivocada categorias de análise que não são adequadas para a compreensão do mediterrâneo central na virada do século VI para o VII.

No contexto da Itália de finais do século VI, as noções de Oriente e Ocidente que herdamos culturalmente tem um potencial explicativo muito reduzido. A unidade do mediterrâneo construída pela expansão romana nos séculos anteriores, mesmo que fragilizada, é ainda uma chave de leitura fundamental.

Roma, a despeito de estar sob a autoridade do império romano do oriente, já não é o centro político do império romano, mas mantém grande importância com centro espiritual, pois nela residia o bispo de Roma, que reivindicava a sucessão do apóstolo Pedro, e era o único patriarca no território do que outrora compunha o império romano do ocidente.. A autoridade política estava centrada em Constantinopla, que tinha nas fronteiras com o império Persa sua principal preocupação e, de certa forma, considerava relativamente secundário o papel de Roma para a manutenção de certa identidade romana em uma Itália esgarçada pelas guerras, pelas fomes e pela peste.

Os efeitos da guerra de reconquista bizantina em Itália (535-554) e o da ocupação dos lombardos, a partir de 568, de grande parte da Península, cooperaram, em conjunto com as fomes e pestes, para aprofundar a diminuição da população, perceptível desde a segunda metade do século V. Ainda que esse processo de ocupação Lombarda possa, se assemelhar ao processo do estabelecimento de pactos entre o poder imperial e as federações bárbaras no século V (FABBRO, 2020, p. 27 e 28), conflitos com as populações locais foram bastante significativos. Logo, os lombardos tendo se implantado ou não com anuência imperial, esse processo foi bastante violento, sobretudo a partir do momento em que tais grupos bárbaros passaram a governar regiões inteiras, de forma autônoma, e passaram a saquear outras possessões do império do oriente, tal como a própria cidade de Roma.

As décadas de 520 e 540 foram atípicas do ponto de vista sísmológico e meteorológico. Algumas regiões chegaram a ficar com sol empalidecido e com céu bem escuro por cerca de 8 meses, em particular no norte da Europa. Esse fenômeno contribuiu para a baixa

produtividade agrícola, em curto prazo. Entre 536 e 545, a temperatura média foi a mais baixa em 2000 anos, caindo para algo situado entre 1,5 graus e 2,7 graus abaixo da média habitual, no início do período. A queda súbita da média da temperatura, com maior umidade, contribuiu também para a diminuição da produtividade agrícola, inaugurando uma espécie de pequena era do gelo, que durou cerca de dois séculos e meio (MOLINARI, 2021). Em várias regiões, uma população mal alimentada teve que se defrontar com o impacto epidêmico.

A região de onde partiu o surto pandêmico não é consensual entre os historiadores. Da Etiópia, a praga se espalhou para o Egito - avançando inexoravelmente, apoderando-se, alcançou Alexandria. De Alexandria, espalhou-se por todo o Mediterrâneo, até a Líbia, Itália, Sicília, Gália e Espanha. Também se espalhou de Alexandria para a Palestina através dos portos de Gaza e Ascálon, indo da costa para o interior, para a região ao redor de Jerusalém. Podemos tomar como exemplo o relato de João de Éfeso: em seus escritos, narra que estava na Palestina, quando a praga (*mawta-na*) estourou, e partiu para a Mesopotâmia, quando a peste estava pior. No caminho, ele notou a presença da peste (*mawta-na*) na Síria. Durante a intensidade da peste, ele viajou com um grupo de pessoas da Síria a Constantinopla. Ao longo do relato sobre sua viagem, ele registrou a propagação da peste para a Cilícia, Moésia, Icônio, Bitínia, Ásia, Galácia e Capadócia (LITTLE, 2007, p. 61-63). Mas ao atingir a Itália o impacto foi muitíssimo significativo.

Segundo Wickham (2019), em fins do século VI, Roma não era uma cidade típica da Itália. Foi, provavelmente, entre 550 e 750, a maior cidade do Ocidente, talvez duas vezes maior que Ravena

e Nápoles, ou mesmo cinco vezes maior que Bresccia ou Lucca. O território de Roma correspondia, mais ou menos, à região moderna do Lácio na Itália atual. Segundo o referido autor, o território ligado à cidade de Roma era muito maior do que o de outras importantes cidades itálicas, como Veneza e Nápoles.

Na paisagem de Roma do século VI, a muralha de Aureliano, de cerca de 19 km, era ainda uma das principais referências. A presença cristã na cidade se evidenciou nos séculos IV e V pela construção de inúmeras basílicas, monastérios e Igrejas. Dentre elas se destacava, por exemplo, a catedral de São João Latrão. As estruturas cristãs, relativamente recentes, conviviam com muitas estruturas mais antigas, que não se degradaram da noite para o dia e estavam presentes no cotidiano das pessoas, mesmo em fins do século VI, a despeito da grande diminuição demográfica e depredações. A população de Roma declinou para cerca de 60.000 pessoas em fins do século V e, provavelmente, em fins do século VI, declinou ainda mais para cifra aproximada de 20.00 a 30.000 mil pessoas (MOLINARI, 2021, p.387-390).

Mas a memória do seu passado glorioso e o orgulho de ter sido o centro do Império estavam presentes na intensa e contraditória relação mantida pelo Bispo de Roma e o poder Imperial, até meados do século VIII. Na prática, boa parte da administração da cidade, do seu abastecimento e mesmo de sua defesa militar, de forma direta ou indireta, recaíram sob o poder dos bispos de Roma. E ao lado do bispo de Roma, ao longo dos séculos VII e VIII, uma nova aristocracia, de origem cultural e étnica diversa, se fortaleceu, assemelhada à aristocracia militarizada do Ocidente medieval.

Para saber mais

FABBRO, Eduardo. *Warfare and the making of early medieval Italy (568-652)*. London/ New York: Routledge/Taylor &, 2020.

LITTLE, Lester K (Edit.). *Plague and the End of Antiquity*. The Pandemic of 541–750. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MOLINARI, Alessandra. Rome and the Roman Duchy In. COSENTINO, Salvatore (Edit.). *Companion to Byzantine Italy*. Boston: Leiden, 2021, p.387-404.

SAID, Edwar W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.

WICKHAM, Chris. *O Legado de Roma*. Iluminando a Idade das trevas. Campinas: Editora Unicamp, 2019.

_____. *Early Medieval Italy: Central Power and Local Society, 400-1000*. Michigan: University of Michigan Press, 1989.

OCIDENTE E ORIENTE: UMA GÊNESE ILIÁDICA?

Ivan Vieira Neto

Tratando-se das relações entre Ocidente e Oriente, a tradição historiográfica geralmente optou por sublinhar contrastes e diferenças. Os historiadores modernos preferiram não misturar aquilo que seu iluminismo chamava civilização — com origens na cultura helenístico-romana — e aquilo que seu ufanismo europeu se recusava a reconhecer como civilização, não obstante a complexidade e sofisticação das sociedades orientais. Todavia, convém informar que o imperialismo intelectual do setecentos e oitocentos não foi o único responsável por enfatizar as dissimilaridades entre *Occidens* e *Oriens*.

As distâncias entre as duas margens do mar de Mármara foram frequentemente estreitadas e alargadas pelos eventos históricos contíguos aos dois hemisférios. Interesses políticos e econômicos empurraram o pêndulo de um lado para o outro até o fim do século XV da Era Comum. O colonialismo e o imperialismo europeus fizeram com que finalmente a balança pendesse para um lado, forçando a capitulação do Oriente. Após a Segunda Guerra Mundial, sistemas econômicos de gênese ocidental obrigaram o globo a se adequar às experiências históricas e políticas do Ocidente. Estes factores foram muito importantes, como bem observou o historiador britânico Niall Ferguson em seu livro *Civilization – the West and the rest* (2011).

Entretanto, questões mais subtis subjazem e condicionam as inclinações políticas e militares — este é o papel precedente da cultura e dos imaginários.

É possível recuar no tempo até os primeiros confrontos entre as sociedades ocidentais e orientais, a História está povoada por exemplos de contrastes: gregos bizantinos e turcos-otomanos, europeus católicos e as hordas dos mongóis, romanos e bárbaros, sassânidas ou cartagineses, helenos e persas. Seu arquétipo — no sentido de impressão primeira — deverá retroceder até o paradigma contido na *Ilíada*, obra inauguradora da tradição literária ocidental. Hómēros apresenta na épica a primeira ocorrência da oposição entre Ocidente e Oriente, personificada na guerra entre aqueus e anatólíios. A perspectiva homérica distingue sempre entre os dânaos (os gregos) e os dardânios (os troianos), observando que os primeiros provêm do sul da Península Balcânica e os últimos são nativos da Anatólia. A coalisção aqueia está constituída pelo conjunto das populações falantes do idioma helênico e por guerreiros que defendem causas domésticas no estrangeiro, enquanto a resistência da Trôade está constituída por nativos levantinos: os troicos e seus aliados «menos civilizados», como os frígios e as lendárias amazonas.

Em *La Vie Quotidienne des Dieux Grecs* (1989), Giulia Sissa bem observou que ademais de sua proveniência de um ou outro lado do Bósforo, Hómēros não apresenta maiores distinções entre os aqueus e os troianos: embora os versos homéricos por vezes explicitem que os anatólíios falam outras línguas (*Ilíada*, II. 803-804; II. 867; IV. 437-438), os europeus e os asiáticos entendem-se mutuamente na maior parte da epopeia; as divindades às quais prestam cultos também são as mesmas e os seus costumes também parecem coincidir (isto fica

especialmente evidente no Canto XXIV). O que se depreende é que na *Ilíada* coexistem um sendo primitivo de conjunto, de pertencimento à mesma comunidade, e um movimento disruptivo de especificação, apontando para a unidade das populações helênicas que se distinguem dos vizinhos do Levante — o conjunto dos habitantes da Hélade e falantes de línguas mutuamente inteligíveis, que parece não ser o caso entre os aliados dos troianos, especialmente na passagem em que Íris toma a forma de Polites para admoestar os troicos (II. 803-804). Tal movimento de diferenciação deve ser observado com atenção, apesar de serem escassas as fontes que o revelam.

Durante a Idade do Bronze, a Grécia — posteriormente, o berço da chamada *civilização ocidental* — ainda era pouco mais que um apêndice geopolítico dos grandes impérios levantinos: o mundo micênico era periférico e dependente econômica e politicamente do Crescente Fértil. Ahhiyawa, como a região é referida pelos textos hititas, parece ter orbitado a zona de influência de Hattuša (inclusive, submetida à autoridade de seus soberanos). Os reis de Micenas jamais recebem nas fontes hititas ou nas cartas diplomáticas recuperadas em Tel el-Amarna a mesma deferência de trato endereçada mutuamente entre os governantes de Assíria, Babilônia, Egito, Império Hitita e, inclusive, do efêmero reino hurrita de Mitanni: o «clube das grandes potências», conforme a definição dada por Marc Van de Mieroop (2007, p. 129). Ahhiyawa, situando-se no contexto histórico que serviu como pano de fundo à construção poética da *Ilíada*, certamente ansiava por ocupar uma posição política mais favorável no cenário internacional daquela época (isto é, o Crescente Fértil e as áreas mediterrânicas sob sua influência).

O subsequente colapso civilizacional da Idade do Bronze (na altura do século XII antes da Era Comum) constitui um impeditivo para a investigação sobre o modo como os gregos micênicos intervieram na política internacional dos impérios levantinos, mas os vestígios arqueológicos em Hisarlık dão testemunho de suas ambições na Anatólia. O que estabeleceu, dali em diante, a cisão definitiva entre Ocidente e Oriente.

Para saber mais

FERGUSON, N. *Civilization: the West and the rest*. London: Penguin, 2011.

SISSA, G. & DETIENNE, M. *La Vie Quotidienne des Dieux Grecs*. Paris: Hacette, 1989.

VAN DE MIEROOP, M. *A History of the Ancient Near East: ca. 3000-323 bc*. Oxford: Blackwell, 2007.

ALCANÇAR OS DOMÍNIOS DO ORIENTE: UM PROJETO DA REALEZA PORTUGUESA

Cleusa Teixeira de Sousa

De acordo com Edward W. Said em *Orientalismo*, a denominação “Oriente” corresponde a uma invenção cultural e política tecida pelo “Ocidente” que acabou destinando a parte leste europeia os símbolos do exotismo e da inferioridade, em comparação ao restante da Europa. Embora essa questão seja sedutora e mereça reflexões mais profundas, nos ateremos em mostrar como a realeza portuguesa alcançou seu intuito maior de dominar parte do comércio das especiarias orientais que até os primórdios do século XVI estavam concentradas nas mãos dos árabes. Sabe-se que a consolidação do projeto idealizado por D. João II (1481-1495) de alcançar a Índia, só ocorreu sob a administração de seu sucessor, D. Manuel I (1495-1521). Desde o princípio de seu reinado, D. Manuel I esteve ligado às correntes míticas. Esse monarca pressentiu o “providencialismo” divino atribuído ao seu destino. Ao pedir auxílio astronômico para a empreitada à Índia ao judeu Abraham Zacuto, esse lhe informou que muito havia para ser “descoberto” no mundo marítimo e que, segundo sua consulta aos astros e aos números, tinha observado que Deus tudo daria a esse monarca, como jamais havia ocorrido no tempo de outro rei (REMÉDIOS, 1895, p. 280). O décimo quarto rei português ficou conhecido pelas conquistas realizadas no

Oriente longínquo, e ainda hoje é rememorado pelos seus feitos, e lembrado pelos portugueses como o rei do império e dos oceanos, e por isso recebeu a alcunha de “o Venturoso”.

O Príncipe renascentista carregava as ambiguidades próprias de seu tempo. Senhor da navegação dos mares, dominador do Atlântico Sul, olhava para essas terras através do Mediterrâneo (COSTA, 2014, p. 105). Todavia, foi apenas em 1499, cerca de dois anos após a primeira expedição destinada às Índias, que os portugueses obtiveram êxito nesse propósito. Conquanto essa titulação que o rei assume nos documentos legais do reino, não é inocente, mas antes se refere à imagem de um monarca que governava e tinha domínio sobre a África e a riqueza do Oriente, admitindo antes de tudo os laços do Corpo Místico do rei (pois destaca que seu poder vem de Deus, portanto é divino), com o reino aludindo a todo o processo de reconquista, que chegou até o domínio do Algarve, remete-se à África, à Guiné, às conquistas, navegações e comércio de Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia, mostrando que o Projeto da Realeza era o de constituir um Império que dominasse o Ocidente e o Oriente, assim, após a reforma no século XVI, todos os Forais usaram essa titularidade para referendarem o rei D. Manuel I.

Todavia, nas viagens de volta da Índia, se sabe que os porões dos navios retornavam abarrotados de especiarias (POHLE, 2013, p. 60-80). Indianos aparentemente pareciam ser cristãos, mas o comércio marítimo nesses domínios estava nas mãos dos mouros. Mediante este contexto, Portugal criou uma nova rota que possibilitava comprar as especiarias diretamente na Índia.

O comércio de especiarias com a Índia rendeu altos lucros à Coroa portuguesa. Visto que, após criar uma rota de comércio direto com esta região, as naus que de lá vinham e ancoravam constantemente nos portos do Tejo, chegavam sempre carregadas de especiarias. Continham arroz e pimenta, cravo das Molucas, a noz e a massa de Sinhala. O marfim da Guiné, a seda da China, os tapetes da Pérsia, o âmbar das ilhas Malaias, o sândalo do Timor, as tecas e couros de Katschhi, o anil de Kambai, o pau de Solor, as cambraias de Bengala. Bem como o ébano, o bórax, a cânfora, a laca, a cera, o almíscar de Ormuz. De Sofala e Sumatra vinham o ouro e a prata, do Japão e do Mannar as pérolas, que também vinham de Kalckar, de Pegu vinham os rubis e de toda a Índia os diamantes. De Ormuz recebiam os cavalos da Arábia e da Pérsia (MARTINS, 1882, p. 24). As rotas comerciais garantiram-lhes por longos períodos a ostentação do luxo e da riqueza em Portugal.

Para saber mais

COSTA, João Paulo Oliveira (coord.); RODRIGUES, José Damião; OLIVEIRA, Pedro Aires. *História da expansão e do império português*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2014.

POHLE, Jürgen. *Os mercadores-banqueiros alemães e a expansão portuguesa no reinado de D. Manuel I*. Lisboa: CHAM, Ebooks//Estudos#2, 2013, p. 60; 79-80.

REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos. *Os judeus em Portugal*. Coimbra: F. França Amado, 1895.

SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEÇÃO 10
HISTÓRIA E NARRATIVA

POR QUE NARRAR A VIOLÊNCIA DA IDADE MÉDIA?

Leandro Rust

Apreciada como cosmético literário, a prática de narrar provoca suor científico. Afinal, narrando, realiza-se procedimentos fundamentais à elaboração do conhecimento. Ao dispor um passado como “trama dotada de rígida estrutura sequencial” (GOODY, 2009, p. 36), o historiador ou a historiadora organiza a matéria-prima da investigação: o significado. Delimita um conjunto de referências e as distribui ao longo de um desenrolar de fases precisas, entre as quais inscreve relações diversas, que podem ser de causalidade ou subordinação, finalidade ou conformidade, contingencialidade ou necessidade, conjunção ou disjunção. Constituindo – não só expressando – o conteúdo do que emergirá como passado, a narrativa operacionaliza o controle da evidência. Estabelece contornos de unidade e extensão para fenômenos históricos, confere objetividade a propriedades, nexos e limites de uma representação da realidade. Função correlata à montagem do banco de dados e à verificação da hipótese. Durante o ato de narrar, a razão põe os músculos para trabalhar: sistematiza, hierarquiza, explicita e sintetiza a nebulosa de informações que se

forma na observação de documentos e objetos. Torna coerente o que o tempo desfez, acessível o que ele aboliu. Contudo, isso é desejável quando lidamos com a violência?

Repito tal pergunta para mim mesmo sem trégua. Que realização é essa que consiste em controlar e tornar acessível evidências de violência? Organizar e sintetizar não seria substituir por uma imagem artificialmente congruente, camuflando a desumanidade? Fixada a unidade e a coerência, resta espaço para o espectro do inexprimível? Acaso sem a tensão do intraduzível – sem o incômodo de que algo na violência ultrapassa a capacidade de transpor a realidade em palavras –, pode haver aversão e repúdio eficientes? Procedimentos científicos acarretam riscos. E entre os perigos frequentes está a rarefação ética. Para prevenir, é preciso indagar à queima-roupa: narrar a violência a torna menor? Conduz a um acordo com o inadmissível? Seríssima, a dúvida sobe um degrau de gravidade quando voltamos a atenção para a Idade Média.

Pois aí encontramos a violência naturalizada pela escrita da história. É certeza corrente, amplamente difundida, que durante a longa Era Medieval “a brutalidade das relações humanas compõe uma linguagem social universal, considerada normal e necessária” (MUCHEMBLED, 2012, p. 8). Em uma afirmação como essa há uma camada de sentido na qual convém reparar. Ela faz mais do que enunciar a violência como elemento cotidiano. Diz também que atos e condutas então repreensíveis – “violência” – eram amplamente aceitos e cultivados como tal. Que ações censuráveis por causar dor, privação e perda, portadoras da marca do que poderia ser condenado e punido pelos próprios medievais, eram sorvidas e acomodadas como rotina, sem gerar dilema, contradição ou resistência

expressiva – quer moral, emocional, religiosa, política, jurídica. Sem ocorrer a elaboração social de um significado para a experiência humana. Sob tal perspectiva, a violência simplesmente “estava lá”, levava populações a experimentar automaticamente como simples e familiar aquilo que percebiam como violação, opressão, dano, “o mal”. Quando se trata de Idade Média, a violência é estrutura e ao mesmo tempo fato, condição natural e código cultural, sentido global e circunstância local. Desprovida de singularidade, ela assume a forma de premissa, desfecho, ambiente, linguagem – raramente de foco narrativo para historiadores e historiadoras. A escassez tem algo a ver com nossa inabilidade para cogitar que haja muito por desvendar sobre esse tema. Que “A Idade Média” seja um nome para relações entre a condição humana e a violência que, desconcertantes e diversas ao que somos, desafiam nossa capacidade de explicá-las como socialmente embasadas.

Narrar é preciso. Se o controle da evidência e a acessibilidade do significado instauram o sério risco de simplificar a violência é precisamente porque abrem-na à razão e ao julgamento. A narrativa converte o passado em matéria sobre a qual podemos começar a pensar, em vez de nos limitarmos a aplicar regras e fórmulas já fixadas em nossas mentes. Narrando, enfrentamos a capacidade humana de dotar ações deletérias, nocivas e atroztes de coerência social. Que deve ser comunicável, isto é, estar acessível à reflexão geral, ao diálogo comum e à faculdade alheia de avaliar e decidir. Narrar a violência medieval habilita a busca por respostas específicas para problemas e mazelas dos quais nunca estaremos inteiramente distantes, que nos envolvem como horizonte do possível, indesejável, evitável ou imprescindível. No momento em que escrevo, a sociedade brasileira

triplica o número de armas em poder civil, marginaliza a extinção de povos indígenas, desobriga-se à fiscalização de forças ecologicamente destrutivas, cogita a ampliação de excludentes de ilicitude enquanto a interrupção de vidas atinge a escala de guerra. Parecemos nos ajustar à decisão: melhor fazer o mal do que sofrê-lo. Precisamos refletir sobre a violência. Talvez o julgamento sobre o que ela terá sido não caiba ao historiador ou à historiadora, mas a responsabilidade por mantê-la ao alcance da razão e do juízo dos contemporâneos, sim.

Para saber mais

GOODY, Jack. *Da oralidade à escrita* – reflexões antropológicas sobre o ato de narrar. In: MORETTI, Franco (Org.). *A Cultura do Romance*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma História da Violência: do fim da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

RUST, Leandro Duarte. *Os Vikings: narrativas da violência na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2021.

HISTÓRIA E NARRATIVA

Néri de Barros Almeida

Quando utilizamos a palavra “história”, fazemos referência a um tipo de narrativa memorialística surgida no século V antes de Cristo. Embora essa frase possa merecer discussão, ela é verdadeira na medida em que a tradição textual escrita seguida pelos historiadores até o momento tem essa genealogia. Com a necessidade de se atribuir um estatuto científico à história no século XIX, o método, a polêmica e a argumentação comprobatória passaram a prevalecer sobre a narratividade nesses textos.

Antes do surgimento do historiador profissional, a história tinha basicamente duas funções. Uma delas particular voltada para a instrução e o deleite do leitor (ou ouvinte), e outra pública ligada à defesa de um ponto de vista a respeito do poder e da política julgado de interesse coletivo - segundo extensões variadas que poderiam ir de determinadas elites ao conjunto hipotético dos cristãos. Essa história não reivindicava o estatuto de neutralidade. Pelo contrário, se afirmava uma verdade associada a um autor que apresentava, no início do texto, o fundamento de sua autoridade para o exercício de uma atividade pública pretenciosa.

O texto de história precisava trazer as informações sobre os vínculos que lhe davam legitimidade coletiva (patronos ou supostos demandantes do texto). Mas ao mesmo tempo - como documento de memória coletiva e obra de erudição – podia atuar de forma autônoma como fonte de autoridade e prestígio para o historiador. É possível, portanto, pensar que muitas vezes esses textos tenham vindo à luz por iniciativa de seus autores e não a pedido de terceiros e que a anuência mencionada por eles tenha sido buscada retrospectivamente.

Esse ponto de vista é que ele permite ver o autor dotado de iniciativa pessoal. Ele sugere que os textos além das funções acima mencionadas, podem ser explicado por uma dimensão pessoal que não se restringe à formação do autor, às coisas que leu, às suas relações sociais e intelectuais e aos fatos de sua vida, mas à importância que a escrita do texto tinha como um fato em sua vida. Isso pode ser observado em dois historiadores (entenda-se autores de textos do gênero “história”) nascidos no século VI: o bispo galo-romano Gregório de Tours (538-594) que escreveu os célebres *Decem libri historiarum* e o clérigo visigodo João de Biclário (540-621) autor da *Crônica*.

Gregório de Tours deixou uma obra relativamente vasta e diversificada que escreveu na condição de bispo e que o tornou célebre. Algo diferente acontece com seu contemporâneo João de Biclário a respeito do qual sabemos muito pouco além de uma breve nota deixada por Isidoro de Sevilha, sendo a *Crônica* o único texto de sua autoria que chegou até nós. Sem uma posição proeminente, seu destino permanece desconhecido.

Ao olharmos para Gregório e João do ponto de vista de suas biografias, ou seja, da compreensão de quem foram em sua dimensão singular, considerando ao lado de seus sucessos, suas trajetórias, podemos entender um pouco melhor sua opção pela escrita histórica e a função que lhe atribuíram.

Curiosamente, os dados apontam para uma preponderância da dimensão geográfica em suas vidas. As existências do galo-romano e do godo estavam envolvidas com relações que exigiam deslocamentos consideráveis e que, no caso de João, atestam duplo desenraizamento: em relação a sua terra natal na Luzitânia em direção a Bizâncio onde passou boa parte de sua vida adulta, e daí em direção à Hispânia onde viveu seus últimos anos boa parte das quais em um exílio ao longo do qual se viu empurrado do sul ao norte da Hispânia. No caso de João, podemos pensar as marcas que essas mudanças lhe produziram. Gregório de Tours, por sua vez, parece menos seguro e grandioso ao reproduzir os itinerários de exibição regional necessária de sua família ou ao desenvolver seguidas estratégias frustradas para atingir uma sé episcopal.

Escrever histórias – o que Gregório começou a fazer após tornar-se bispo - parece ter sido uma necessidade para que o prestígio de uma família, que lutava bravamente por sua posição, tivesse continuidade. Gregório é, como pessoa, o resultado não do sucesso, mas da obrigação individual de deter o fracasso. Pode ser que Gregório escreva por piedade, mas ele escreve também pensando em seu lugar em uma família e em suas obrigações individuais em relação a ela. Cabe-lhe mostrar sua pertinência aos novos tempos e ele usa todos os instrumentos de que dispõe para realizar adequadamente sua obrigação.

A trajetória de João, mostra que mesmo antes da escrita da Crônica ele já estava envolvido com a conspiração que levou à conversão dos visigodos à fé católica. Estaria ele também constrangido por imperativos familiares? Difícil dizer. Depois da conversão do reino João recebeu uma posição eclesiástica em que, provavelmente, se manteve até o final de sua vida. O que hoje parece incerto, em seu tempo poderia parecer cristalino e João pode ter escrito a crônica justamente para evocar sua participação no grande evento – lembremos que Isidoro de Sevilha (560-636) deu a ele um lugar entre os homens ilustres. João escreve não apenas para se proteger em uma vulnerável posição coadjuvante, mas também para receber a parte que lhe cabia de sua participação naquilo que chamamos de “processo histórico”.

Devido a sua amplitude e dimensão coletiva, o texto de história pode ter vida própria depois de escrito, independentemente de seu autor. No entanto, um autor pode ter se vinculado intimamente a um texto para sempre, pensando torná-lo um marco pessoal. E mesmo que sua vida se realize sobre o traçado social, os sentimentos que em que vibram as palavras, são do autor singular.

Para saber mais

ALMEIDA, Néri de Barros e SILVA, Thiago Juarez da. “Gregório de Tours. Uma vida na floresta de espelhos da escrita”, em REDE, Marcelo (org.) *Vidas antigas. Ensaios biográficos da antiguidade*. São Paulo: Intermeios, 2019, vol. I, p.67-85.

ALMEIDA, Néri de Barros e DELLA TORRE, Robson. “João de Bicláro. Conspiração sob o anonimato da narrativa histórica”, em REDE, Marcelo (org.) *Vidas antigas. Ensaios biográficos da antiguidade*. São Paulo: Intermeios, 2020, vol. II, p.233-259.

A MARGINALIDADE NA PERSPECTIVA ECLESIÁSTICA: UM CHAMADO À CONTÍNUA RENOVAÇÃO DE UM OBJETO

Leila Rodrigues da Silva

Como nos recordava Jean-Claude Schmitt há mais de quatro décadas (1978), o interesse dos historiadores pelos marginais se manifesta desde o século XIX. Daí, até a década de 70 do século seguinte, momento em que o objeto assume especial dimensão, muito se percorreu. Nesse processo foi fundamental o movimento desencadeado pela *Escola dos Annales*, proporcionando uma renovada compreensão das possibilidades no campo da história. Assim, segmentos sociais historicamente esquecidos, por exemplo, passaram a receber um novo tratamento e materiais antes ignorados adquiriram papel de destaque.

A renovação da História não se restringiu à sua relação com as fontes. Esta tendência garantiu também que gerações de estudiosos, formados em conformidade com orientações teóricas e metodológicas marcadas por novas diretrizes, desejassem revisitar os antigos materiais e alargassem suas referências. Potencialmente, desse reencontro poder-se-ia depreender o que até então não havia suscitado atenção. Outras perguntas foram realizadas, as entrelinhas, o não dito, ganharam tanta ou mais relevância que o explicitamente evidenciado.

Sob tal diretiva, a releitura de escritos eclesiásticos produzidos no período medieval tem promovido uma melhor compreensão sobre a definição de grupos marginalizados pela Igreja e a dinâmica social medieval e convidado a um exercício permanente de diálogo com o nosso próprio tempo histórico. Mas, o que é ser marginal na Idade Média aos olhos eclesiásticos? Ainda na década de 80 do século passado, Le Goff (1985) propôs tipologias para lidar com o tema geral da marginalidade. São muitas as possibilidades, dependendo do que se deseja realçar. Além disso, mesmo se nos detivermos apenas no Ocidente, o período é demasiadamente longo para que conclusões generalizantes e peremptórias possam ser formuladas, ou seja, há que reconhecer as muitas particularidades regionais e conjunturais. De qualquer modo, consideramos que uma primeira aproximação ao tema pode contribuir à reflexão.

Assim, ao focarmos na perspectiva eclesiástica, a já conhecida identificação de “marginais no uso do corpo” e “marginais da fé” ainda nos parece uma proveitosa abordagem, já que coloca em relevo o viés da ideologia cristã hegemônica. Não obstante existissem divergências pontuais e evidentemente temas mais ou menos pujantes ao longo de todo o período, de uma maneira geral, os eclesiásticos convergiam acerca das grandes questões. Nesse sentido, não existiram muitas discordâncias em relação ao que se estabeleceu como pecaminoso e, por extensão, marginal a partir dos séculos centrais do medievo.

Desse modo, o primeiro grupo estaria caracterizado por se conduzir em busca do prazer e do gozo em detrimento do que deveria ser o objetivo exclusivo da prática sexual, qual seja, a reprodução. O pecado original transformado em pecado sexual com o Cristianismo

favoreceu a diabolização do corpo, que se tornou instância de licenciosidade (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 49-52). Logo, homossexuais, prostitutas, sodomitas, dentre outros, constituíram-se como marginais por procurarem o deleite, o que os tornavam inquestionavelmente pecadores.

O segundo grupo, marginais da fé, poderia ser definido pela não aceitação da “verdade” propagada pela Igreja. Ou seja, questionamentos e discordâncias em relação ao apresentado pela instituição eclesiástica poderiam, dependendo de sua ênfase e contexto, redundar em enquadramento individual ou coletivo na categoria de “marginais da fé”. Assim, grupos como pagãos, judeus e heréticos se constituíram como marginais pelo desconhecimento ou não aceitação de parte ou de todo o conjunto de proposições elaborado e reconhecido pela Igreja como expressão da “verdade”.

Porta-vozes autorizados da instituição, responsáveis pela mediação com o sagrado e, portanto, fundamentais à realização da salvação, ao veicular suas ideias acerca de quem estabeleceram como marginais, os eclesiásticos se pautaram em referências compartilhadas no meio clerical e se conduziram em consonância com a ideologia cristã. Admitindo que a ideologia, quando hegemônica, promove a naturalização de valores, alçando-os à condição de universais, impõe-se ao historiador o desafio de, concomitantemente à busca de um maior conhecimento da lógica que norteia o discurso eclesiástico, procurar, também, auscultar os ditos marginais. Ao reconhecer a dificuldade da empreitada, cabe lembrar a importância neste processo de renovação contínua de orientações teórico-metodológicas e valorização de temas que interessem à nossa

própria conjuntura, aspectos que tendem a favorecer a ampliação da capacidade que dispomos para pensar a sociedade medieval e suas contradições.

Para saber mais

KARRAS, Ruth Mazo. *Sexuality in medieval Europe*. Doing Unto Others. 3. ed. London. New York: Routledge, 2017.

LE GOFF, Jacques TRUONG, Nicolas. *Uma historia do corpo na Idade Media*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE GOFF, Jacques. Os marginalizados no Ocidente Medieval. In: *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985. p. 176-184.

SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 261-290 (1ª ed. 1978).

HISTORIA Y NARRATIVA EN LA BAJA EDAD MEDIA CASTELLANA

Martín F. Ríos Saloma

La escritura de la historia tuvo una enorme importancia en la Edad Media europea y la península ibérica no fue una excepción. Heredera de las concepciones de la antigüedad, el discurso histórico tenía como objetivo principal conservar la memoria de los hombres -particularmente los monarcas- y de los acontecimientos más notables para que sirviesen de ejemplo a las generaciones venideras. Sin embargo, este objetivo se entrelazaba con otro no siempre enunciado, pero no menos evidente: contribuir a la construcción de una legitimidad política determinada.

Si a lo largo de la alta Edad Media y hasta mediados del siglo XIII la historia elaborada en la península ibérica se redactó en lengua latina, a partir de la segunda mitad de dicha centuria comenzó a escribirse en lengua vernacular, como ocurriría en otros reinos como Francia o Inglaterra. En el caso de Castilla el reinado de Alfonso X el Sabio fue cardinal en este tránsito del latín al castellano, dado que la *Estoria de Espanna* que mandó componer en dicha lengua fue el primer esfuerzo por refundir las distintas crónicas preexistentes en un relato coherente que retrotraía los orígenes del reino a los tiempos de la Creación y los de la dinastía reinante a la época visigoda, presentándose así misma

como la más antigua de cuantas existían en la península. De igual forma, la redacción de esta historia en castellano implicaba una clara voluntad de identificar a la Corona con el territorio, con sus habitantes y con su pasado en un claro ejemplo de proyección política.

Tras la muerte del rey Sabio y tomando el ejemplo de la *Estoria*, sus sucesores continuaron la redacción de crónicas que actualizaban la historia hasta su propio tiempo, una historia de la cual ellos mismos eran los protagonistas. Ello plantea un problema histórico e historiográfico muy complejo, pues el término que se utilizó para designar estos escritos fue el de “crónica” y no el de “historia”. ¿Es posible que existiera una diferencia entre los conceptos de “historia” y “crónica” en el siglo XIV? Según Isidoro de Sevilla, el término “historia” hacía referencia al relato de los acontecimientos presentes, en tanto que el término “anales” hacía referencia a los hechos pasados. Alfonso X en su *Estoria de Espanna* escribió sobre los tiempos pasados, pero también sobre los más cercanos, particularmente las conquistas de Córdoba (1236) y Sevilla (1248) a manos de su padre Fernando III. La crónica, por el contrario, narraba sucesos coetáneos en el tiempo y ellos reflejaba una clara conciencia histórica.

Ya en primer tercio del siglo XIV, Alfonso XI se percató de la importancia de la operación historiográfica como fuente de legitimidad política y fue así que encargó su Crónica a Ferrán Sánchez de Valladolid, primer autor conocido con nombre propio. Tras el quiebre dinástico de 1369, la nueva dinastía Trastámara encontró en el canciller mayor del reino, Pero López de Ayala, a su mejor historiador, hasta que finalmente en tiempos de Juan II se instauró el cargo de cronista real a sueldo del rey. Este cargo fue ocupado de manera sucesiva

por Fernán Pérez de Guzmán, Alvar Garcí de Santa María, Alonso de Palencia, Diego de Valera, Hernando del Pulgar y Lorenzo Galíndez de Carvajal. Sin embargo, el género historiográfico fue cultivado también por humanistas y letrados como Alonso de Cartagena o por hombres de menor altura intelectual, pero con interés semejante por narrar los sucesos de los que eran testigos, como Andrés de Bernaldez, a quien se debe, por ejemplo, la descripción más rica de la entrega de la ciudad de Granada el 2 de enero de 1492 a los Reyes Católicos. De esta suerte, las crónicas de la baja Edad Media castellana no sólo narraban los sucesos de los monarcas y la comunidad política que constituía el reino, sino que también contribuyeron a construir una serie de imágenes sobre el pasado y sobre el presente que tenían, a su vez, una función simbólica, política y pragmática: legitimar a la dinastía reinante y el nuevo orden político que pretendía instaurar.

Para saber más

FERNÁNDEZ ORDOÑEZ, Inés, (ed.), *Alfonso X el Sabio y las Crónicas de España*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.

GÓMEZ REDONDO, Fernando, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento*. Madrid, Cátedra, 2007.

TATE, Robert, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid: Gredos, 1970.

SEÇÃO 11
GÊNERO E IDADE MÉDIA

OS GÊNEROS, OS PODERES E AS APORIAS BINÁRIAS DA E NA IDADE MÉDIA

Marcelo Lima Pereira

O gênero não é o único enfoque que se pode investigar sobre o Medieval. Mas se não possui sempre a unicidade prioritária e não ocupa o pódio na hierarquia do fazer historiográfico, ele não é algo acessório na lida de *Clio*. Por que estudar as diretrizes de gênero em um período aparentemente tão distante como a Idade Média? Os Estudos de Gênero não reivindicam a hegemonia absoluta, invertendo o patriarcado epistemológico, para conduzir novas formas de dominação e opressão explícitas ou ocultas baseadas nas discriminações e desigualdades. O(s) gênero(s) pode(m) constituir o tema-objeto ou o fenômeno a ser compreendido e explicado. É igualmente o ângulo usado para verter e devassar as temporalidades. Se os debates atuais em torno das epistemologias decoloniais tendem a implodir os eurocentrismos ocidentais, conectando geografias, experiências e discursos, as interseccionalidades com o que se entendia por sujeitos masculinos e femininos também têm impactado os estudos historiográficos. Isso impulsiona a colaboração nacional e internacional para uma reflexão ao mesmo tempo extra-intra-europeu, anti-androcêntrica, humanista e (auto)crítica de variados fatores

sociais, culturais, políticos etc. Essas interseccionalidades, como uma forma de não isolar o gênero de outros marcadores sociais, são tanto políticas quanto analíticas.

Mas é no debate medular sobre a unidade e diversidade que se pode direcionar as perspectivas de gênero para se entender a Idade Média. Uma Idade Média branca, ocidental e masculina necessita de (des)construção tanto quando um Medievalo não-branco, euroafrasiático e feminino. Tornar a Idade Média menos branca e eurocêntrica é tão ou mais importante que torná-la mais feminina ou derivada de outras masculinidades periféricas? Por que valorizar análises sobre outros sujeitos não-patriarcais? Como as formas de viver e (de)codificar os prazeres e desejos legitimam, mantêm ou alteram as sociabilidades e as relações de poder? As sexualidades dissidentes ou consideradas transgressoras lançam luz sobre a criação e imposição de normas sociais, desvelando caminhos de resiliência e resistências inusitadas? Até que ponto os Estudos de Gênero, os Estudos Feministas, a História Social das Mulheres, a História das Masculinidades e Estudos Queer, entre outros campos afins, impactaram ou ainda precisam movimentar os temas “geológicos” e tradicionais da História Medieval? Por que é premente generificar a ascensão do(s) Cristianismo(s), a passagem da Antiguidade Tardia para a Idade Média, o Império e Renascimento Carolíngios, a Expansão Europeia dos séculos XII e XIII, as instituições formais e informais dos ensinamentos medievais, as Reformas Eclesiásticas e a chamada Crise do século XIV? O gênero altera ou não os discursos ideológicos e as ações de instituições medievais, como os Direitos, os Casamentos, as Famílias, as Igrejas, as Monarquias, as Comunas etc.? Até que ponto

a Igreja Cristã Medieval (no singular) pode ser cindida, pluralizada e complexificada ao se introduzir o gênero como diretrizes que edificam ou sustentam fenômenos históricos e como ângulo heurístico? E o desenvolvimento das Monarquias Medievais e o debate binário entre centralização e descentralização do poder? A aporia “concentração-centralismo político” versus “micropoderes-dispersão de poderes” pode ser repensada partir da dimensão e da ótica do gênero? De quais maneiras os arranjos domésticos, os cotidianos e as sexualidades generificadas redimensionam as formas de perscrutar o exercício do poder institucional? Ou como diria Joan W. Scott como “as instituições sociais incorporaram o gênero nos seus pressupostos e nas suas organizações”? (SCOTT, 1995, p. 93) As conjugalidades consideradas transgressoras (o adultério, o concubinato, a fornicação, a bigamia, o estupro e a sodomia, por exemplo) velam, revelam e desvelam as dinâmicas do micro e macropoderes na Idade Média? (LIMA, 2020)

A “tensa aporia universalismo/relativismo nos estudos de gênero”, sugerida pela antropóloga Rita Laura Segato, (1997, p. 235-262) vale aqui como pauta interpretativa para a História Medieval. Por um lado, é urgente se problematizar o relativismo construtivista presente nos textos que apelam para a ênfase nas descontinuidades e arbitrariedades das relações entre biologia e cultura. Essa ênfase postula a construção variável, cultural e histórica do conjunto de comportamentos, da construção de identidades e subjetividades, das disposições associadas a cada gênero. Ligada a parâmetros mais filosófico-literários, normativos e pós-modernos, de matriz historiográfica anglo-saxônica, do que sociológicos, essa perspectiva ultrapassa o dimorfismo binário “macho-fêmea” e sociológico “homem-mulher”, e destaca o movimento

das relações de gênero. As abordagens afinadas com essa tendência enfatizam consideravelmente os aspectos metodológicos e “internos” das documentações, ora fazendo extrapolações a partir dos exames das fontes, ora priorizando-as como foco das interpretações. Diferente dessa tendência, as óticas que buscam uma espécie de universalismo de gênero podem pensar a subalternidade nas relações dicotômicas entre as esferas doméstica (privada, interna) e pública (manifesta, externa), nas polarizações entre natureza/cultura, nos esquemas de prestígio e poder econômico-político do masculino frente ao feminino, nos processos de socialização diferenciados, tudo isso como parte recorrente em diversas sociedades vistas de forma quase atemporal. Em síntese, se, por um lado, a segunda tendência pode unificar disparidades e temporalidades, reiterando continuísmos, e suprimindo a diversidade do gênero, dando destaque ao que se pode chamar de “a variação do mesmo”, por outro, a primeira tendência torna difícil qualquer possibilidade de síntese histórica, ou certas comparações, já que o gênero só poderia ser entendido a partir das fortes singularidades absolutas e apriorísticas das próprias marcas e propriedades das relações de gênero.

Existiu o homem e a mulher medievais, assim, no singular? Ou havia homens e mulheres de múltiplos pertencimentos, idades, vinculações étnicas, religiosas e parentais, entre muitos outros marcadores sociais? Talvez, quando se conseguir fugir dessas aporias binárias se possa compreender melhor o que sustenta determinadas formas de desigualdade sociais e políticas baseadas no gênero. Mulheres e homens,

masculino(s) e feminino(s), masculinidade(s) e feminilidade(s), eis o que os Estudos de Gênero têm perseguido nas suas configurações relativas, relacionais, complexas, transversais, móveis e históricas.

Para saber mais

LIMA, Marcelo Pereira. *Poderes, corpos e performances de gênero: feminilidades e masculinidades* no Tratado en defensa de virtuosas mujeres de Diego de Valera. Anos 90, Porto Alegre, v. 27, p. 1-20, 2020.

SCOTT, Joan Wallach. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, n° 2, jul./dez., p. 71-99.1995.

SEGATO, Rita Laura. Os Percursos do Gênero na Antropologia e para além dela. *Sociedade e Estado* (Volume dedicado a Feminismos e Gênero), Brasília, v. XII, n. 2, p. 235-262, 1997.

GÊNERO E HISTÓRIA MEDIEVAL: A HISTÓRIA DE UMA AMIZADE

Carolina Coelho Fortes

O estudo da História Medieval a partir de uma perspectiva de gênero vem ganhando linhas de investigação diferentes desde que os estudos de gênero entraram no foco do conhecimento histórico. É comum, por exemplo, a confusão entre História das Mulheres e História de Gênero, estando a primeira, como a própria expressão evidencia, preocupada com as experiências no tempo daquilo que se reconhece biologicamente como mulheres. Já a História de Gênero aponta para a busca dos significados atribuídos culturalmente ao que dada sociedade entende como homens e mulheres.

Essa ligeira e superficial diferenciação entre os dois campos é, certamente, passível de questionamentos. No entanto, no que tange à História Medieval, em especial a História de Gênero sofre uma das críticas mais temidas por historiadores e historiadoras: a de ser anacrônica. Isso porque, de acordo com os críticos, os próprios medievais não pensavam em termos de gênero, não conheciam o conceito e, portanto, essa perspectiva historiográfica estaria fadada a um eterno equívoco. Ocorre que a História é um diálogo complexo entre presente e passado e que não pode partir senão do agora para indagar o antes.

Esse diálogo, se parte de uma perspectiva de gênero desconfiada de determinismos e binarismos, pode fazer aflorar uma cultura mais rica do que se supôs. Tratamos aqui de um exemplo: o da relação de amizade entre uma mulher e um homem, ambos membros da Ordem dos Frades Pregadores, que viveram no século XIII, Diana de Andaló e Jordão da Saxônia. Essa relação demonstra como os papéis de gênero, ainda que muito marcados, não eram tão fixos quanto se pressupunha.

Sabermos dessa amizade por meio da *Crônica do Convento de Santa Inês em Bolonha*, e do *Epistolário de Jordão*. Este último é composto por 57 missivas, das quais 38 tem como única destinatária Diana. As cartas são de caráter pessoal, escritas em linguagem direta e espontânea, sem grandes arroubos retóricos. Os temas mais presentes giram em torno da direção espiritual, amizade, saúde e questões pertinentes à administração, sucessos e reveses da Ordem, que crescia a olhos vistos. O tom das missivas, quase sempre terno e emotivo, sugere uma relação espontânea, sobre a qual não pesa nenhuma desconfiança ou impossibilidade.

Essa relação pessoal, como qualquer outra, se dá a partir de gênero, isto é, é com base nos saberes sobre as diferenças sexuais, além de tantos outros saberes, que se constrói a amizade entre Jordão e Diana. Essa relação, por ser informada também pelo saber de gênero, é uma relação de poder que coloca o homem como aquele que ocupa a primazia dentre todas as demais criaturas. Sendo ambas as nossas personagens membros de uma ordem religiosa, compartilham uma visão de mundo comum, que entende as mulheres como resultado

direto – e causadoras - do pecado original, pelo que, acreditava-se, carregavam até o dia do juízo final, e talvez além, a marca de serem falhas, distantes da razão, frágeis, em tudo inferiores aos homens.

Por isso é tão presente nas cartas as instruções para a vida religiosa que Jordão dá a Diana. Seu principal papel como homem religioso era o de guiar, dirigir, impor o poder que, acreditava-se então, só poderia advir dos homens: o poder de conhecer a forma ideal de seguir a Cristo. Por ser Jordão o líder da Ordem a qual se associava Diana, esse poder era ainda maior e mais evidente. De acordo com Coakley, o traço mais característico da correspondência é o exercício da autoridade de Jordão sobre Diana (COAKLEY, 1991, p. 451-452), o que seria demonstrado justamente pela direção espiritual que toma conta da maior extensão das cartas.

Por outro lado, em suas cartas, Jordão destaca que Diana não deve se lançar imoderadamente à ascese. Sabemos que esse é um tema clássico desse tipo de texto, mas não podemos deixar de imaginar que, se o mestre não acredita que Diana precise de tanta purificação, era porque não era assim tão impura. O que relativiza a ideia de mulher naturalmente pecadora atribuída aos medievais. Para além disso, outros aspectos também contribuem para matizar o estereótipo negativo feminino medieval: Jordão trata de questões administrativas da Ordem com Diana, atribui a ela qualidades intelectuais e não faz nenhuma menção a comportamentos nefastos comumente entendidos como femininos, como a luxúria ou a tagarelice.

De modo geral nas cartas, há um apagamento das diferenças de gênero, um silêncio em relação a essas diferenças, provocado pela relação de profunda amizade que Jordão nutre por Diana.

Assim, a amizade entre homem e mulher é possível, naquele contexto misógino, porque prescinde da relação de força que as questões de gênero impõem. Ao escamotear seu papel como mulher, Jordão a coloca em pé de igualdade pela detenção da razão e pelo compartilhar das preocupações com a Ordem, alçando-a ao posto de amiga.

Essa igualdade, no entanto, é apenas possível dentro da relação de amizade. As demais relações que agem conjuntamente com esta, como a de conselheiro espiritual, de frade e mestre da Ordem, são relações de evidente desigualdade de gênero. Assim, o que percebemos nas cartas é uma tensão permanente entre a desigualdade social mais ampla, fundamentada nas diferenças de gênero, e a igualdade que somente a amizade pode gerar. Jordão e Diana continuariam amigos até a morte da monja, no inverno de 1236. Jordão falece sete meses depois.

Para saber mais

ALBERZONI, Maria Pia. *Jordan of Saxony and the Monastery of St. Agnese in Bologna*. *Franciscan Studies*, Volume 68, 2010, pp. 1-19.

COAKLEY, John. *Gender and the authority of friars: the significance of holy women for thirteenth-century franciscans and dominicans*. *Church History*, vol. 60, issue 4, dezembro 1991.

FORTES, Carolina Coelho. 'A muito amada irmã Diana de Santa Inês de Bolonha': a amizade entre homem e mulher no século XIII a partir de uma perspectiva de gênero. In: CARLONI, Karla Carloni & FORTES, Carolina Coelho (organizadoras). *Mulheres tecendo o tempo: experiências e experimentos femininos no medievo e na contemporaneidade*. Curitiba: CRV, 2020.

SANTA JOANA D'ARC NO BRASIL: ENTRE DEVOÇÃO PATRIÓTICA E SINCRETISMO RELIGIOSO

Flávia Amaral

Apesar do Brasil possuir poucas paróquias e igrejas dedicadas à santa Joana d'Arc⁵, os aspectos devocionais a ela relacionados se revelam em traços surpreendentes. Estão ligados a temas que vão desde a atuação da imigração francesa a elementos constitutivos da nossa própria religiosidade. A esse respeito, trazemos três exemplos.

A construção da primeira igreja de Joana d'Arc no Brasil, ocorreu na cidade de Santo André (SP) pela iniciativa do francês Alexandre Zirlis, funcionário da Companhia Química Rhodia Brasileira⁶, a filial brasileira da *Société Chimique des Usines du Rhône*. A paróquia, fundada em 29 de maio de 1955, recebeu no ano seguinte, a visita do bispo auxiliar de Paris, Monsenhor Brounpond que também esteve na Companhia

5 Nosso país tem três paróquias dedicadas à Santa Joana d'Arc, sendo que não mais do que 5 igrejas e/ou capelas a tem como sua patrona. Igrejas, capelas e comunidades: Carapicuíba (SP), Porto Alegre (RS), Arvorezinha (RS), Manaus (AM), Jaboatão dos Guararapes (PE). Paróquias: São Paulo (SP), Santo André (SP) e Teresina (PI). Apesar da existência de paróquias no Nordeste brasileiro, sua presença no Sudeste é mais marcante contando com uma projeção e divulgação mais atuantes nas redes sociais.

6 Diário Oficial do Estado de São Paulo (DOSP) de 31 de Dezembro de 1966.

Química Rhodia Brasileira. Do *locus* religioso ao industrial, o trânsito do bispo ligava-se a uma teia relacionada aos interesses da França no Brasil, que tinha na figura de Joana d’Arc um pano de fundo religioso e cultural simbolicamente importante para a concretização dos acordos entre os dois países.

O segundo exemplo devocional vem da Igreja de São Gonçalo Garcia, na cidade de São João Del Rey (MG). Lá acontece todos os anos, o tradicional tríduo em homenagem à santa Joana d’Arc, na última semana do mês de maio. Uma missa campal encerra as festividades, com a presença dos militares da cidade que a consideram sua patrona. A própria “Igreja dos militares”, como é conhecida na região, fica bem próxima ao 11.º Batalhão de Infantaria de Montanha do Exército brasileiro, destacamento que teve participação efetiva na Segunda Guerra Mundial, o ‘Regimento Tiradentes’. Em frente a essa igreja há uma escultura em honra aos Pracinhas, soldados brasileiros que lutaram na Segunda Grande Guerra. Um dado importante é o fato desse monumento ter sido inaugurado em um dos momentos mais violentos da ditadura militar brasileira, com a presença do Marechal Artur Costa e Silva que presidia o Brasil, em 1969. Trata-se de um dos poucos monumentos em solo brasileiro relacionados a guerras e homenageando os combatentes, o que torna bem significativo todo o contexto bélico vinculado à devoção joânica nessa cidade mineira. A narrativa histórica de tutela sobre a República que o exército brasileiro construiu e da qual continua a se servir, se vale também, naquele local, de Santa Joana d’Arc que emerge como parte de uma rede envolvendo santidade, martírio, heroísmo e patriotismo. Joana é ali uma peça

importante desse verdadeiro “complexo militar” formado pela Igreja e pelos monumentos que são regularmente mobilizados pelas festividades religiosas e cívicas.

Finalmente, nas religiões e tradições de matriz africana a santa francesa parece se aproximar de uma espiritualidade mais mística e entusiasta. Na Umbanda, Joana d’Arc é associada à Orixá guerreira, Obá. Segundo os adeptos “Tanto a natureza bélica, quanto os traços masculinizados são características comuns entre ambas”⁷. Assim, na Umbanda, Joana está relacionada à figura arquetípica da guerreira feminina que luta pela justiça e pelo interesse dos seus protegidos. Em relação às congadas, encontramos uma importante celebração na cidade de Sete Lagoas (MG) onde acontece a “Festa da Guarda de Congo Santa Joana d’Arc”. No cortejo, junto à Joana, seguem as imagens de outros santos, como Nossa Senhora Aparecida, São Benedito e Santa Efigênia. Por volta do dia 20 de maio de cada ano, tem início a novena na capela de São José que é finalizada com a procissão, acompanhada por pessoas a pé, a cavalo ou em carros.

A devoção à Santa Joana d’Arc no Brasil se acomodou às nossas tradições religiosas, orbitando em torno da liturgia católica tradicional e das manifestações de matriz africana. Se, na paróquia em Santo André o culto se volta à memória da imigração, sendo performado em rituais ortodoxos e permeados de referências à França, no sincretismo ele se afasta consideravelmente do aspecto patriótico, sendo genuinamente ancorado na religiosidade brasileira. No caso da cidade de São João del Rey, o aspecto bélico das festividades que envolvem Joana d’Arc

⁷ <https://www.astrocentro.com.br/blog/espiritual/oba/>

acabam reforçando sua condição de modelo para os militares, sendo uma referência cristã de disciplina e amor à pátria, algo temerário para um país que poucas vezes esteve livre dos fantasmas do autoritarismo.

Para saber mais

BOUZY, Olivier; CONTAMINE, Philippe; HÉLARY, Xavier. *Jeanne d'Arc: Histoire et dictionnaire*. Paris: Bouquins, 2012.

GARONE, Taís Diniz. *Uma poética da mediação: História, Mito e Ritual no Congado Setelagoano – MG*. Brasília 2008. Dissertação, DAN/UnB, 2008.

MAS, Elsa. “Procès de canonisation de Jeanne d'Arc, 1909-1920”, *Bulletin des amis du Centre Jeanne d'Arc*. n° 22, 1998, p. 51-79.

ETÉRIA: UMA MULHER À FRENTE DE SEU TEMPO?

Millena Gabrielle da Costa

Etéria, ou também chamada por Egéria, foi autora de um livro de viagens no século IV intitulado por *Peregrinação à Terra Santa* no século IV. Ela foi uma mulher considerada por alguns autores, como a frente de seu tempo, pois realizou uma viagem sozinha, com destino a Terra Santa. Durante essa viagem, ela relatava diversos acontecimentos, objetos que encontrava, a liturgia, entre outros aspectos. Em sua obra, se mostra como uma viajante cheia de curiosidades, faz comentários entusiasmantes sobre as diversas paisagens e construções como os montes íngremes e os férteis vales. Em sua maioria, a motivação de um peregrino para iniciar uma viagem, era ver e venerar uma relíquia num determinado lugar, visto que não é possível um local ser de peregrinação sem haver um elemento concreto ou abstrato que possa ser objeto de vislumbre. As peregrinações conseguiram se estender de maneira similar antes da conquista árabe, no século VII.

A obra de Etéria divide-se em duas partes, sendo a primeira um diário de viagem da peregrina aos lugares santos presentes na Bíblia e, a segunda, uma descrição da liturgia de Jerusalém, como por exemplo os ofícios exercidos pelos sacerdotes, as festas, a Quaresma, a Semana Santa, a Páscoa, a Ascensão, o Pentecoste, entre outros. Em seu *Itinerarium*, a partir de seus relatos, é possível verificar a duração da viagem,

sendo esta de 3 anos. Não se sabe ao certo quando Etéria realizou a peregrinação, todavia, “É certo, portanto, que a peregrinação se realizou após 363; também é certo que esta foi antes de 540, ano da destruição de Antioquia, que a autora não menciona (BECKHÄUSER, 1977, p. 13)”. Não se sabe também qual foi o lugar de partida de Etéria, entretanto, acredita-se que a peregrina tenha saído do Egito diretamente ao Monte Sinai, lugar este importante para o cristianismo, visto que o livro de Êxodo ressalta o momento em que Deus aí manifestou-se a Moisés.

Etéria concede grande relevância aos lugares visitados, conferindo literalmente nas Sagradas Escrituras sua simbologia. “Eu desejava sempre que, onde quer que chegássemos, lêssemos, no livro, o trecho correspondente (BECKHÄUSER, 1977, p. 48)”. Pode-se certificar então, que a viajante, além de realizar a peregrinação para praticar um certo tipo de devoção, também teve como objetivo conferir nos locais, os objetos deixados pelos profetas do Antigo Testamento.

É provável que Etéria se dirija às suas irmãs de fé que, por algum motivo maior, não tiveram o privilégio de realizar a peregrinação, pois, sempre que interage com seus leitores, a mesma utiliza substantivos no feminino. Outro ponto importante e bastante discutido é sobre a linguagem utilizada pela peregrina em seu documento, pois, utilizou-se, como se sabe, do Latim. Etéria foi uma das poucas mulheres escritoras, das quais se tem relato (na Antiguidade Tardia), e uma das primeiras mulheres cristãs a compor uma obra que contivesse acontecimentos reais. Este fato fez com que tivesse um lugar na história devido a seu pioneirismo como autora, sendo posteriormente inserida como uma das iniciadoras dos guias de viagens à Terra Santa.

Para saber mais

BECKHÄUSER, Frei Alberto. Peregrinação de Etéria. *Liturgia e Catequese em Jerusalém no Século IV*. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

MARIANO, Alexandra B. e NASCIMENTO, Aires A. *Egéria, Viagem do Ocidente à Terra Santa, no séc. IV*. Lisboa: Ed. Colibri, 1998

MARTINS, Maria Cristina. *Peregrinação de Egéria: uma narrativa aos lugares santos*. Uberlândia: EDUFU, 2017.

SEÇÃO 12
CRÔNICAS E CRONISTAS

OS PRIMÓRDIOS DA CRONÍSTICA MEDIEVAL EM LÍNGUA PORTUGUESA

Filipe Alves Moreira

Um dos meios mais utilizados pelas elites medievais para criarem e transmitirem imagens do passado foram as crônicas, um tipo de texto que podemos definir, muito simplificadamente, como narrativas em prosa de extensão variável que se ocupam de um conjunto de episódios interrelacionados dentro de um recorte temporal ou temático, sendo a cronologia dos eventos narrados, geralmente, o principal critério ordenador das matérias. Para além disso, as crônicas apresentavam-se e eram percebidas (pelo menos em parte) como relatos verdadeiros ou verosímeis, por mais lendárias e ficcionais que hoje as consideremos. Por razões facilmente compreensíveis, foram um dos gêneros mais populares ao longo da Idade Média e depois. Portugal não foi exceção, apesar de os textos com essas características hoje conhecidos serem maioritariamente do século XV ou posteriores. Como, quando e porquê surgiu o género cronístico em português? A resposta não é fácil e estamos longe de possuir todos os elementos que desejaríamos conhecer.

A minha tese, parcialmente baseada em investigações anteriores, é a de que a mais antiga crónica escrita em língua portuguesa hoje conhecida foi originalmente redigida na segunda metade do século

XIII, em meios afetos à corte régia e usando como principal modelo um texto castelhano, galego ou leonês. A crónica a que me refiro é normalmente conhecida pelo nome de *IV^a Crónica Breve de Santa Cruz de Coimbra*. Foi assim chamada por Alexandre Herculano, porque a única cópia existente faz parte de um manuscrito miscelâneo, composto por diversos manuscritos previamente autónomos, mas todos escritos (isto é, copiados) em meados do século XV, possivelmente em Santa Cruz de Coimbra, local onde esta miscelânea esteve até à primeira metade do século XIX, quando o mesmo Herculano a levou para a Biblioteca Pública do Porto. A designação por que a crónica é conhecida deve-se à ordem dos textos neste manuscrito, que não deve confundir-se com a ordem pela qual foram compostos, nem mesmo com a ordem pela qual foram copiados. Tal como aí nos surge, trata-se de uma pequena história dos reis de Portugal, desde o conde D. Henrique e D. Afonso Henriques até D. Afonso IV. A versão original foi, contudo, certamente escrita em data anterior. Sabemos isso porque a última das versões da *Estoria de España* redigida em vida de Afonso X, entre 1282 e 1284, copiou extensas passagens desta crónica portuguesa, obviamente traduzindo-as para castelhano. Sabemos também, devido a um autor quinhentista que teve acesso a uma cópia antiga desta crónica, que, na versão original, ela não era somente uma história dos reis de Portugal, mas sim uma história da Espanha, ou, melhor, uma história do processo depois chamado de «Reconquista», pois começava com os reis asturianos, a que se seguiam os reis leoneses, castelhanos e portugueses (e possivelmente também os reis navarros e aragoneses). Juntando todas estas peças, podemos ensaiar uma caracterização geral e sumária desta crónica e do lugar por ela ocupado na evolução da historiografia portuguesa. Não sabe-

mos quem foi o autor, mas mais importante que isso é adiantarmos uma hipótese a respeito dos promotores. A pergunta a fazer é a quem interessaria redigir tal texto. Por razões que aqui não cabe detalhar (MOREIRA, 2008), parece-me que a resposta mais plausível é a corte de Afonso III, ou um meio com ela relacionado.

Estaremos perante um dos muitos momentos históricos em que a chegada a uma comunidade de um novo poder decorrente de um processo «político» à partida não previsto nem esperado motiva uma releitura, teleologicamente orientada, do passado dessa comunidade. O anónimo redator da versão original desta crónica teve como modelo uma versão castelhana, galega ou leonesa do chamado *Liber Regum*, um dos mais antigos textos historiográficos ibéricos em língua vulgar. Traduziu a parte dedicada aos reis ibéricos e utilizou a mesma forma (genealogia entremeada de narrativas, tudo interligado) para compor a história dos reis de Portugal. As partes mais interessantes são as dedicadas a Afonso Henriques e a Sancho II. Para escrever o reinado de D. Afonso I, literariamente o mais notável e famoso de todos, o redator socorreu-se, certamente, de textos e tradições prévias que teve de harmonizar e, em certo sentido, «domesticar». Desconhecemos os materiais em que se baseou, mas uma leitura atenta permite perceber que conteriam versões e apreciações contraditórias sobre a ação do rei. Curiosamente, o primeiro a notar essas contradições foi o próprio redator da crónica, que, após contar o célebre episódio do «Bispo negro», enumerou um conjunto de fundações de mosteiros e outros atos de irrepreensível piedade devidos ao monarca. Apercebendo-se da contradição existente entre estes episódios (sobretudo para uma certa mentalidade do tipo clerical), introduziu, em seguida,

um comentário que constitui, em toda a crónica, o único momento em que se deixa perceber a voz do cronista, e segundo o qual Afonso Henriques teria sido esquivo e bravio na juventude, mas depois andou nos caminhos de Deus. Esta crónica foi a fonte principal da Crónica de 1344, do Conde Pedro de Barcelos, para a história portuguesa, e está na origem de uma cadeia multissecular de leituras, resumos, adaptações e reformulações, da quais também nós, hoje em dia, fazemos parte.

Para saber mais

Catalán, Diego, De Alfonso X al Conde de Barcelos. *Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*. Madrid: Gredos, 1962.

Mattoso, José, «A primeira crónica portuguesa». In: *A História Contemplativa*. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2020, pp. 141-160.

Moreira, Flípe Alves, *Afonso Henriques e a primeira crónica portuguesa*. Porto: Estratégias Criativas, 2008.

O CRONISTA PEDRO AFONSO DE BARCELOS E A CRÔNICA GERAL DE ESPANHA DE 1344

Adriana Mocelim

O autor do *Livro de Linhagens*, Pedro Afonso, foi filho bastardo do Rei Dinis de Portugal (1279-1325), com Grácia Aires, nasceu por volta de 1285 e faleceu em 1354. Ao longo de sua vida contou com uma grande proteção de seu progenitor, recebendo diversas propriedades e títulos, incluindo de forma vitalícia, no ano de 1314, o Condado de Barcelos.

Pedro Afonso permaneceu ao lado do Rei na fase inicial da Guerra Civil, que aconteceu no reino português no período entre 1319 e 1324. Ao mesmo tempo buscou aproximar-se do Infante Afonso, herdeiro legítimo da coroa portuguesa. Durante esse período chegou a ser desterrado e exilado em Castela, onde permaneceu de 1317 a 1322.

Ao retornar de seu exílio, procurou reconciliar-se com seu pai, para que seus bens e títulos pudessem ser restituídos. Procurou ainda desempenhar uma função conciliadora na demanda entre Dinis e o Infante Afonso, ao lado da rainha Isabel. Após a morte de Dinis em 1325 e a ascensão ao trono do Infante Afonso como Afonso IV, fixou-se no Paço de Lalim, perto de Lamego.

É atribuído ao Conde Pedro Afonso um amplo conjunto de obras literárias, de variada natureza, no qual se inclui o *Livro de Linhagens* (1340) e a *Crônica Geral de Espanha* de 1344, além de cantigas. Percebe-se

em seus escritos uma forte influência da Corte castelhana, na leitura de textos históricos e no método historiográfico, colocado em prática por seu bisavô Afonso X.

O século XIV, período em que o Conde escreveu suas obras, foi marcado por uma colaboração cada vez maior de clérigos e leigos na constituição da cultura profana no reino de Portugal. Nessa conjuntura, o autor aparece como um sintetizador de tais influências. Para escrever suas obras recolheu tradições oriundas do mundo profano e do clerical, histórias e narrativas das Cortes Régias, assim como de diferentes Casas Senhoriais.

A história transparece em suas obras como uma espécie de espelho dos grandes homens, destacados por seus feitos heroicos e por uma conduta que se fundava nos ideais de honra e valentia, fidelidade e lealdade. Privilegiando determinadas virtudes, tidas como fundamentais para o encadeamento da sociedade da época, ao mesmo tempo em que ressalta o que deve ser evitado.

A escrita da *Crônica Geral de Espanha* de 1344, tendo como base a *Crônica Geral*, escrita pelo Rei Afonso X de Castela, bisavô do autor, acontece em um contexto de afirmação da unidade ibérica, posterior à vitória cristã na Batalha do Salado (1340), Pedro Afonso “concebeu o passado peninsular como herança colectiva de proezas e façanhas, sendo nesse quadro que o Portugal nobiliárquico e régio se devia distinguir com valorizada diferença, mobilizando-se para cumprir um destino libertador e redentor, tal como melhor se define numa outra obra do Conde, o *Livro de Linhagens* ou *Nobiliário*.” (KRUS, 1997. p. 21).

Na obra cronística podem ser encontrados trechos que trazem o autor Pedro Afonso de Barcelos. São relatos de relevante interesse histórico que podem ser tidos como “um precioso depoimento de um contemporâneo que, pela sua posição, estava nas melhores condições de observar os fatos.” (LINDLEY CINTRA, 2009. p. 399).

Através da *Crônica* o Conde buscou criar um espaço na memória e no imaginário da Península Ibérica para o reino português. Para tanto fez uso da já consagrada historiografia preexistente, de textos que remetiam a uma autoridade, fazendo no reino de Portugal “o que já tinha sido feito anteriormente em Castela-Leão, aquando da reelaboração dos textos afonsinos: desvia-se, modela-se o Modelo, em consonância com novas ideias e ideais distintos, mantendo, no entanto, a referência prestigiante à Auctoritas do Rei Sábio.” (BARROS DIAS, 2007. p. 905).

Percebe-se, em sua obra, uma aproximação entre a produção linguística e a produção cronística, buscando assim construir uma nova leitura do passado ibérico, integrando o reino português na história peninsular. Ressalta as origens hispânicas e o superior ideal cavaleiresco manifestado na sua nobreza guerreira, destacando ainda o papel dos reis portugueses ordenação da sociedade, na valorização da solidariedade e no reconhecimento nobiliárquico.

Para saber mais

BARROS DIAS, Isabel de. Cronística afonsina modelada em português: um caso de recepção ativa. In: *Hispania. Revista Española de Historia*, 2007. Vol. LXVII. Núm. 227, septiembre-diciembre. p. 899-927.

KRUS, Luís. Crónica Geral de Espanha de 1344. In: MAGALHÃES, Isabel Allegro de. (Coord.) *História e antologia da literatura portuguesa, séculos XIII – XIV, a prosa medieval portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LINDLEY CINTRA, Luís Filipe. Introdução. In: Crónica Geral de Espanha de 1344. *Fontes Narrativas da História Portuguesa*. Vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009.

O FIM DOS TEMPOS SE APROXIMA: AS CRÔNICAS DE IDÁCIO DE AQUAE FLAVIAE

Geraldo Rosolen Junior

Nascido em meados de 400 em Lemica na distante província da *Gallaecia*, Idácio pertencia a uma família aristocrática, mas sem nenhuma influência fora da província de origem. Entre 406 e 407, o jovem havia peregrinado a Jerusalém e se encontrado com importantes clérigos da região como João de Jerusalém, Eulógio de Cesareia, Teófilo de Antioquia e Jerônimo, pouco depois em 409 presenciou a chegada e o assentamento de alanos, suevos e dos vândalos (divididos em silingos e asdingos) nas províncias da Hispânia (BURGESS, 1993).

Em 428 ao ser eleito para o episcopado católico emergiu como uma figura de resistência das categorias identitárias romano-católicas. Permanecendo em uma comunidade isolada e constantemente ameaçada pela presença bárbara na região, Idácio tentou através de sua autoridade religiosa reafirmar o caráter identitário de sua comunidade, a fim de enfatizar a responsabilidade do Império Romano com sua população nessa província, tão distante do centro de poder em Roma, mas que supostamente se mantinha convicta de sua subordinação à autoridade imperial. Durante seus primeiros anos no episcopado, Idácio conseguiu atrair a atenção de importantes personalidades políticas de seu período. Inicialmente, em 431, Idácio havia

se reunido com o magister militum Aécio na tentativa de que ele intervisse militarmente contra os suevos, permanecendo na companhia do general romano até que o tratado de paz fosse concluído em 433. Pouco depois, em 445 Idácio manteve contato com Leão I de Roma que exigiu que a ortodoxia católica fosse restaurada nas províncias da Hispânia, pois o clero católico estava perdendo muitos fiéis para o Priscilianismo na região. Entretanto, Idácio preferiu se abster das exigências do papa Leão, competindo fiéis de forma pacífica com a heresia priscilianista.

Considerando a experiência de vida de Idácio, podemos considerar que a entrada dos visigodos na Península Ibérica marcou o ápice de seu descontentamento e frustração com a grande fragilidade da presença romano-católica na região, a níveis que ele pode ter considerado irreversíveis. Deste modo, seu pressentimento sobre o fim do mundo fez com que ele desejasse registrar os eventos que presenciou, dando início assim a escrita de suas *Chronicorvmem* 457.

Seus escritos acompanhavam uma tendência da historiografia cristã, a crônica, cujo objetivo era oferecer “uma interpretação cristã da história da humanidade” (KAHLOS, 2015, p.12, tradução nossa), cujos relatos dos eventos, eram constituídos de breves registros ano a ano. O principal atributo da crônica era escrever uma obra de autoria compartilhada e que pudesse ser continuada e atualizada intermitentemente. Na qual os autores eram orientados a reescrever a história do mundo através de analogias entre o mundo material e espiritual, tendo como base as profecias bíblicas. Logo, esse *modus operandi* permitiu o desenvolvimento de uma nova autoridade autoral, baseada em um método comparativo bíblico.

Idealizadas e escritas inicialmente por Eusébio de Cesareia as *Chronici Canones* deveriam fornecer uma história universal, multiautoral, caracterizadas por uma escrita concisa. Seguindo os preceitos da Primeira Carta de Paulo a Timóteo (4, 9-16), na qual Paulo arroga a missão apostólica para Timóteo que continue sua obra, Eusébio desejava que suas crônicas se assemelhassem aos textos bíblicos. Estas deveriam ser constantemente atualizadas por escritores posteriores, com a finalidade de serem lidas como um único livro.

A tradição cronística atingiu seu auge no século V devido à brevidade característica de sua narrativa, que passou a reportar os eventos do tempo presente como um meio de comunicação para noticiar a situação das províncias imperiais sob a presença bárbara. Para ele, a redução de mobilidade dos escritores durante o século V, revelou o potencial da crônica como um recurso para informar sobre os eventos de uma região (WOODS, 2009).

Dessa forma, desejando vincular sua autoridade a de homens santos, como Eusébio de Cesareia e Jerônimo, Idácio se colocou como o terceiro continuador das *Chronici Canones*, inclusive, iniciando sua obra com o último parágrafo escrito por Jerônimo. Revelando para nós, sua intenção explícita de ser lido como um autor das *Chronici Canones* e que ele compreendia a própria estrutura conceitual, intelectual e autoral dessa obra.

Em suas *Chronicorum*, Idácio de *Aquae Flaviae* apresenta uma perspectiva escatológica, onde observava o declínio do Império Romano, e do poder da Igreja Católica em sua região, como a revelação do cumprimento das profecias do Evangelho de Daniel. O bispo de *Aquae Flaviae* considerava que a estátua dos sonhos do rei Nabucodonosor,

interpretada pelo profeta Daniel (2:25-45), era o presságio de que o Império Romano seria o último dos quatro grandes impérios a reinar na Terra.

Idácio também associa os quatro povos que conquistaram a Hispânia (alanos, suevos, vândalos e visigodos) com as quatro feras bestiais narrados no capítulo 7 de Daniel (7:1-12; 7:16-28) e, por isso considera que tais povos haviam recebido permissão divina para matar e causar sofrimento ao povo de Deus. Profecias estas, que colaboravam para justificar todo sofrimento e terror vivenciados por sua comunidade. Assim, para Idácio, a chegada dos bárbaros em solo imperial colocaria fim a era dos homens, enquanto os santos ascenderiam ao Reino dos Céus somente através do martírio e da confissão da fé católica. Dessa forma, sua obra revela uma grande convicção de que os eventos que registrava, eram de fato, o fim dos tempos.

Para saber mais

BURGESS, Richard W. (trad.). *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

KAHLOS, Maijastina. “Seizing History: Christianising the Past in Late Antique Historiography”. In: ISOAHO, Mari (ed.). *Past and Present in Medieval Chronicles*. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2015.

WOODS, David. “Late Antique Historiography: A Brief History of Time”. In: ROUSSEAU, Philip (ed.). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing Ltd, 2009.

HISTORIA DE REBUS HISPANIAE: UM EXEMPLO CASTELHANO DA CRÔNICA HISTÓRICA DUCENTISTA

Thais Rosário

A palavra “crônica” atravessou milênios, do grego ao latim chegou à língua portuguesa e, nos dias atuais, dá nome a esse gênero discursivo presente diariamente nos meios de comunicação. Mas esse substantivo que comporta o nome do tempo não esteve imune à sua alçada, modificou-se no transcurso da história de modo que, ao tratarmos de crônicas em outras épocas, empregamos adjetivos, tais como “medieval”. Esse exemplo, você deve imaginar, foi deliberadamente escolhido, já que estamos em uma página dedicada ao período que se convenciou chamar de Idade Média. Falemos então sobre a crônica medieval.

Mas será possível fazê-lo sem cair na armadilha de pensar diversas sociedades e mais de mil anos de história como algo estático? Eu não tenho a pretensão de percorrer esse longo caminho que seria o de escrever uma História das crônicas nesse período para tratar de tantas especificidades, sendo assim, restrinjo-me a pensar em uma possível definição para a crônica histórica no século XIII. Para não correr o risco de prolongar o debate ao ponto de não chegarmos a falar sobre o objeto específico deste texto, sirvo-me das palavras de Marcella Lopes Guimarães (2012,

p. 70), que trata a crônica como “uma realização discursiva narrativa, construída a partir de pressupostos de uma tradição literária cristã, retomada e recriada por seus cultores, com intenção de verdade, ainda que incorpore elementos ficcionais que servem a essa verdade”. Dispondo ainda das palavras da autora (*loc. cit.*), também é significativo pontuar que a crônica era “construída à volta de um reinado ou individualidade, para legitimar seus promotores e servir de modelo (com exemplos e contra-exemplos) para a sociedade política”. À vista disso, podemos dizer a crônica foi um gênero da historiografia pleno-medieval e, frequentemente, compunha a historiografia que reis e rainhas fizeram compor, como é possível observar no reinado de Fernando III. Após a unificação dos reinos de Castela e Leão que ocorreu sob a sua coroa em 1230, duas crônicas foram patrocinadas pelo rei e uma outra por Berenguela de Castela, a rainha-mãe. As três obras foram chamadas de “crônicas latinas” e são elas: a *Chronicon Mundi* (CM), a *Chronica Latina Regum Castellae* (CLRC) e a *Historia de Rebus Hispaniae* (HRH).

Hoje, sabemos que unificação de Castela e Leão de 1230 foi definitiva, mas deixemos de lado esse olhar teleológico de que a união dos reinos estava fadada a acontecer e a perdurar até a formação de um Estado espanhol e tenhamos em mente que, naquele momento, o que havia no horizonte era uma disputa política e, assim, uma certa imprevisibilidade. Logo, eram imperativas ações para legitimar a reunião de territórios culturalmente diferentes sob um mesmo governo, e as vias para fazê-lo foram muitas, entre elas a composição dessas crônicas.

A partir deste momento, centremo-nos na obra que intitula este texto, a HRH, para apreciar essa questão. Ela foi produzida entre 1240 e 1243 por Rodrigo Jiménez de Rada com o patrocínio do rei e seguiu um modelo compilatório. Contudo, muitas mudanças foram feitas nas outras crônicas e documentos utilizados, e a maioria delas se destaca por adicionar ou alterar textos que ressaltam a centralidade de Toledo na Península Ibérica (FALQUE, 2003, p. 160). Se você nunca ouviu falar de Rodrigo Jiménez de Rada, acredito que chegou a hora de saber que ele era o arcebispo de Toledo e que, ao longo de sua vida, empenhou-se para tentar conseguir a primazia dessa arquidiocese em território peninsular, o que significaria deter um poder considerável sobre decisões que ultrapassariam os limites do reino de Castela.

Os interesses do patrocinador, foram ignorados pelo cronista? Não. Eles também permeiam a HRH, na qual o argumento máximo da unificação dos reinos é o de que leoneses, castelhanos, galegos, asturianos e toledanos tinha um passado comum: o reino hispanovisigodo. A noção desse “povo visigodo” apresentada por Jiménez de Rada comporta os membros de camadas sociais mais altas e politizadas, e que estavam centradas em Toledo, a urbe regia (LOMAX, 1977, p. 588-589). Convergência, então, nesse ponto os interesses do cronista e do patrocinador.

No entanto, isso nem sempre acontecia, nem mesmo na HDR. Há uma série de acordos realizados entre Fernando III e Jiménez de Rada no início da década de 1240 que indicam um distanciamento entre eles nesse período que corresponde ao de composição da crônica, e esse fator pode ter contribuído para a forma como o cronista narra esse reinado (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 1994, p. 300-302). A título de exemplo,

posso mencionar que não há na crônica uma exaltação da figura de Fernando III, como acontece com a de seu avô Alfonso VIII e outros reis castelhanos, e que a protagonista de seu reinado para Jiménez de Rada é a rainha-mãe Berenguela, que havia herdado o reino de Castela e renunciado em seu favor.

Dado o avançado do texto, parto abruptamente para o seu fechamento esperando que a minha inaptidão em sintetizar tenha sido capaz ao menos de aguçar a curiosidade que trouxe você ao *Sacralidades*, e a esta leitura. Espero também ter conseguido expressar, por um lado, a relevância do contexto e da inserção do cronista neste se nos propomos a trabalhar (com) uma obra como essa; e por outro, como as crônicas podem contribuir para a análise historiográfica. A HDR, como as suas congêneres contemporâneas mencionadas no início, permite-nos refletir sobre muitas questões, mas é especialmente interessante, acredito, para pensar a imagem que se constrói da monarquia castelhana e leonesa nesse momento, que foi crucial para as bases da transformação do poder régio que ocorreu na segunda metade do século XIII.

Para saber mais

CRESPO LÓPEZ, Mario. *Rodrigo Jiménez de Rada*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2015.

FALQUE, Emma. Lucas de Túy y Rodrigo Jiménez de Rada: el uso de las fuentes. *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, v. 26, n. 1, p. 151-161, 2003.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana. De rebus Hispaniae frente a la Crónica latina de los reyes de Castilla: virtudes regias y reciprocidad política en Castilla y León en la primera mitad del siglo XIII. *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, v. 26, n. 1, p. 133-149, 2003.

JEAN DE JOINVILLE, O CRONISTA DE SÃO LUÍS

João Victor Nunes Bernardes

Jean de Joinville é um cronista e biógrafo bastante conhecido pelos estudiosos de São Luís, especialmente por sua crônica sobre a vida do rei. Joinville nasceu em 1224 na província francesa de Champagne e na cidade de Joinville e faleceu em 24 de dezembro de 1317 na sua cidade natal. Seu nome foi tirado de uma cidade que na era pagã tinha o nome etimológico de Jovis-Villa, o motivo pelo qual essa cidade tinha sido consagrada ao deus Júpiter ou possuía um templo de adoração do deus. Durante sua vida foi considerado como braço direito de Luís IX rei da França.

Devido a sua vivência em companhia do rei foi lhe solicitado, após a morte de Luís IX, que escrevesse uma crônica para Joana I de Navarra, rainha e esposa do rei Felipe IV, também conhecido como Felipe, o belo, neto de Luís IX. Joinville já estava com seus 80 anos quando começou a produzir a obra sobre a vida de São Luís, que deu origem a crônica em prosa, *História de São Luís (Histoire de Saint-Louis)*. Essa seria a obra prima de sua vida, e pela qual ele seria lembrado através dos tempos. A crônica serviu e ainda serve de base para vários historiadores e estudiosos que procuravam, e procuram saber sobre a vida e governo de São Luís. Na leitura da crônica podemos ver que o autor é um homem considerado piedoso, e que se preocupava com

seu feudo e seus servos, características essas que ganham destaque na obra, elevando o papel do autor que passa a participar da história como um segundo protagonista, ao lado de São Luís. Não tem como falar de Joinville sem falar de Luís IX e a obra que o cronista fez para o rei, obra essa, ainda que dedicada a Luís, assume um caráter autobiográfico.

O historiador Jacques Le Goff em seu livro sobre São Luís (6ª ed. 2019) faz o levantamento sobre a obra ser uma biografia ou uma autobiografia, onde ele explica o momento histórico em que vivia Joinville, situado em um período de mudança do gênero poético, da lírica para a pessoal. Joinville é provavelmente o primeiro a empregar essa mudança na língua francesa, e realizar relatos em primeira pessoa, se diferenciando do trabalho que os clérigos biógrafos faziam. Joinville casou-se duas vezes, primeiramente com Alix de Grandpré, filha de Henrique, conde de Grandpré, e Maria Garlanda. O noivado foi celebrado em julho de 1231 na presença do Teobaldo, conde de Champagne. Foi um casamento político, como vários que ocorriam com os grandes nobres, este tinha como objetivo a união de duas famílias. O casamento só foi acontecer em 1240 após Jean de Joinville ter se tornado senhor de Joinville e Senescal de Champagne. A segunda vez devido a morte de sua primeira esposa, foi com Alix de Risnel, filha de Walter Senhor de Risnel. A sua segunda esposa também morre em 1268, 6 anos após seu pai ter morrido. Mesmo tendo se casado duas vezes o Senhor de Joinville não teve herdeiros para tomar o seu feudo após sua morte, pois todos morreram antes dele. Jean de Joinville era apenas um cavaleiro leigo da baixa nobreza da França que virou um

escritor e, dessa forma, se consolidou na história do mundo junto a sua obra, como uma das principais fontes sobre Luís IX, sendo conhecido como o cronista do santo.

Para saber mais

CARVALHO, Guilherme Beltrão Rosa Marinho. *Joinville e São Luís: Indivíduos e autoria em tempos medievais*. 2016. História Social. UFRJ, Rio de Janeiro, 2016. <http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/bitstream/handle/unirio/11170/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Frederico%20Beltr%C3%A3o%20PPGH%20Unirio%202016.pdf?sequence=1>

JOINVILLE, Jean de. *Cronica de San Luis, Rey de Francia*. 1. Ed. Toledo, 1567.

LE GOFF, Jacques. *São Luís*. 1. ed. São Paulo: Record, 1999.

© Edições Tempestiva. 2021
Todos os direitos reservados.

Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou usada de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico ou mecânico, inclusive fotocópias, gravações ou sistemas de armazenamento em bancos de dados, sem permissão por escrito, exceto nos casos de trechos curtos citados em resenhas críticas ou artigos científicos.

Sacralidades Medievais

Textos e Temas

Neste livro de ensaios reunimos as publicações realizadas até o momento, facilitando sua consulta e divulgando mais uma vez o que foi produzido. Nossa intenção é (também) a de ocupar um espaço, para além da academia, disponibilizando ao público em geral o que tem sido pesquisado de modo comprometido e sério sobre o saber histórico, diminuindo as distâncias entre a academia e a sociedade.

Obrigado a todos pela audiência e interesse demonstrado ao longo deste primeiro ano.

A produção está toda disponível no nosso site:
<https://sacralidadesmedievais.com/>



Tempestiva

