



DICIONÁRIO:
CEM FRAGMENTOS BIOGRÁFICOS
A IDADE MÉDIA EM TRAJETÓRIAS

Guilherme Queiroz de Souza
Renata Cristina de Sousa Nascimento (organizadores)

**DICIONÁRIO:
CEM FRAGMENTOS BIOGRÁFICOS
A IDADE MÉDIA EM TRAJETÓRIAS**

Tempestiva

Editora Tempestiva, 2020
© Todos os direitos reservados.

Capa: Genilda da Silva Alexandria.
Revisão: Guilherme Queiroz de Souza e
Renata Cristina de Sousa Nascimento.
Edição/diagramação: Ivan Vieira Neto.

Conselho Editorial

Prof.a Dra. Cíntia Régia Rodrigues	FURB
Prof. Dr. Fernando Matioli Vieira	UPE
Profa. Dra. Iara Toscano Correia	UFU
Profa. Dra. Mônica Martins da Silva	UFSC
Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira Reis	UFG
Prof. Dr. Ronaldo Amaral	UFMS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D546

Dicionário: cem fragmentos biográficos. A idade média em trajetórias /
Guilherme Queiroz de Souza & Renata Cristina de Sousa Nascimento (org.). -
Goiânia: Tempestiva, 2020.

ISBN 978-65-992343-0-9

1. Dicionário. 2. Biografias. 3. Idade Média. I. Souza, Guilherme Queiroz de. II.
Nascimento, Renata Cristina de Sousa.

CDU: 929"04/14"(038)

CDD: 920.03

ORGANIZADORES
Guilherme Queiroz de Souza
Renata Cristina de Sousa Nascimento

**DICIONÁRIO:
CEM FRAGMENTOS BIOGRÁFICOS
A IDADE MÉDIA EM TRAJETÓRIAS**

Tempestiva

Goiânia, 2020

SUMÁRIO

Prefácio	11
Apresentação	15
Ambrósio, bispo de Milão	17
Jerônimo de Estridão	23
Agostinho de Hipona	29
João Cassiano	39
Patrício	45
Clóvis	53
Cesário de Arles	59
Boécio	65
Bento de Núrsia	73
Martinho de Braga	81
Leandro de Sevilha	87
Gregório de Tours	93
Gregório Magno	99
Recaredo	105
Isidoro de Sevilha	111
Maomé	119

Bráulio de Saragoça	127
Heráclio	133
Pelágio	139
Beato de Liébana	147
Alcuíno	153
Carlos Magno	159
Eulógio de Córdoba	165
Ferdusi	171
Raul Glaber	177
Santo Olavo (ou Óláfr Haraldsson)	181
Eduardo, o Confessor	189
Pedro Damião	195
Afonso Henriques	201
Gregório VII	213
El Cid (Rodrigo Díaz de Vivar)	219
Guiberto de Nogent	227
Aleixo Comneno	233
Diego Gelmírez	239
Judá Ha Levi	245
Pedro Abelardo	251
Ana Comnena	257
Hildegarda de Bingen	263
Otto de Freising	269

<u>Gualdim Pais</u>	275
<u>João de Salisbury</u>	281
<u>Frederico I de Staufen, o Barbarossa</u>	287
<u>Henrique II Plantageneta</u>	293
<u>Chrétien de Troyes</u>	299
<u>Moshé ben Maimon (Maimônides)</u>	305
<u>Joaquim de Fiore</u>	311
<u>Ricardo I, rei da Inglaterra: o Coração de Leão</u>	319
<u>Valdo</u>	325
<u>Inocência III</u>	331
<u>Wolfram von Eschenbach</u>	337
<u>Domingos de Gusmão</u>	343
<u>Snorri Sturluson</u>	349
<u>Sancha de Portugal</u>	355
<u>Francisco de Assis</u>	361
<u>Gonzalo de Berceo</u>	367
<u>Clara de Assis</u>	373
<u>Antônio de Pádua e de Lisboa</u>	379
<u>Henrique de Susa, ou Hostiensis</u>	385
<u>Fernando III, o Santo, rei de Castela e Leão</u>	393
<u>Jaime I de Aragão</u>	399
<u>Boaventura</u>	405
<u>Afonso X de Leão e Castela</u>	409

Tomás de Aquino	415
Raimundo Lúlio	421
Arnaldo de Vilanova	425
Jacques de Molay	431
Egídio Romano	437
Marguerite Porete	445
João Gil de Samora	451
Marco Polo	457
João Quidort de Paris	463
D. Dinis	473
Dante Alighieri	479
Giotto di Bondone	485
Álvaro Pais	491
Rainha e Santa Isabel de Portugal	497
Pedro Afonso de Barcelos	503
Jean de Mandeville	509
Álvaro Gonçalves Pereira	515
Ibn Battūta	521
Bartolus da Sassoferrato	527
Ibn Khaldun	533
Jean Froissart	539
Vicente Ferrer	547
D. João I	553

D. Nuno Álvares Pereira	559
Christine de Pizan	565
Jan Hus	571
Fernão Lopes	577
D. Henrique	583
D. Fernando, o Infante Santo	589
Gomes Eanes de Zurara	595
Joana d’Arc	603
D. Afonso V	609
Isabel, a Católica	615
D. João II	621
Gil Vicente	629
Garcia de Resende	637
Martinho Lutero	645
Giordano Bruno	655
Índices de Autores	661

PREFÁCIO

PODERÍAMOS, eventualmente, considerar a validade de um prefácio numa obra do gênero dicionário, ponderação que de início partilharia com o público leitor mais amplo, afinal trata-se de uma centena de verbetes e de autores reunidos, como contextualizar obra tão monumental? Porém, ao refletirmos mais profundamente sobre o material em sua essência e nem tanto em sua forma percebemos a importância de destacar as virtudes desta iniciativa que agora vem a lume, daí prosseguirmos nesta espécie de preâmbulo da obra, esperando trazer alguma contribuição ao seu todo.

Deste modo, ao abordarmos este *Dicionário: Cem Fragmentos biográficos. A Idade Média em trajetórias* pode parecer-nos inicialmente haver um paradoxo subjacente à sua proposta, o que, como veremos não se confirma após a sua plena compreensão. Senão, vejamos, se por um lado, representa uma demanda ousada em sua abrangência, por outro lado, manifesta-se modesta em seu título. A sua composição concertada na forma de mosaico através da análise de vidas e obras individuais tem como produto final a elaboração de um painel central onde se nos apresenta boa parte do pensamento do mundo Tardo antigo e Medieval. A aparente contradição dissipa-se aos poucos quando percebemos que as sínteses biográficas de personagens realizadas pelos pesquisadores dialogam com a multiplicidade de dimensões que envolvem estes personagens em um cenário mais amplo, por vezes mesmo atemporal. Daí a superação, nesta obra, de barreiras culturais, religiosas ou estatutárias, pois se fala de mulheres e homens integrados em seu contexto, mas também agentes da transformação do mesmo, inclusive no seu devir histórico em vários cenários, cristãos, muçulmanos e hebraicos. A relação constante entre o individual, o singular e

o universal, modelo da dinâmica humana atemporal que nos atinge até hoje na roda da fortuna das nossas vidas, se desvenda em meio ao conjunto das trajetórias desta obra. Nela, o protagonista, o herói, dilui-se, fazendo parte de algo maior, dependente de todos os outros, alavancado pelo coletivo e, portanto, despido da excepcionalidade que comumente lhe atribuíam os historiadores do passado. Parece-nos, ser esta a maior virtude desta empreitada, a percepção por parte de cada autor em seu verbete, da equilibrada relação do indivíduo biografado em seu contexto particular com a sua transcendência e perenidade, justificando a sua condição de clássico com direito a espaço nesta obra. Além disso, a consciência e respeito pessoal de cada pesquisador em relação a este eixo comum que unifica toda a obra permite coadunar o seu conteúdo à forma na produção de um trabalho que merece lugar de destaque no panorama editorial da atualidade.

Indagamo-nos, agora, sobre a atualidade desta obra, de como ela atenderia às nossas demandas atuais. Muito além de uma mera curiosidade fugaz ou erudição pedante, nestes tempos de frustração com vãs convicções de controle de nossas vidas, ela propicia-nos a oportunidade de refletirmos juntamente com estas pessoas, que no passado, souberam reconhecer o perene em meio ao fugaz. Ao alimentarmos nosso intelecto, como eles o faziam, com uma reflexão mais ampla e profunda quem sabe recuperemos destes pensadores a perspectiva de que mesmo diante da ruína de tudo que seja visível convém construirmos um caminho de renovação e continuidade da vida e do mundo.

Trata-se então, de uma obra atual, atenta às demandas do nosso presente, cujas generosas contribuições aqui oferecidas são o resultado de investimentos bem sucedidos, aplicados em qualificação científica que redundaram nesta íncita geração de historiadores, em sua maior parte brasileiros, também latino-americanos e ibéricos que comprovam a importância de se investir em pesquisa e ciência. Agentes produtores de conhecimento científico disponibilizado a todos os interessados, que podem, assim, desfrutar de um material

acessível, sério e pleno de potenciais inspirações de vida e de carreira. Por fim, devemos ainda destacar o esforço dos envolvidos na organização desta obra reunindo a contribuição dos pesquisadores espalhados por vários cantos do mundo, conduzindo a sua coordenação a bom termo. Aproveitamos também para agradecer a confiança e o convite para redigirmos estas breves linhas que almejam apreender toda a potencialidade desta iniciativa.

E sem mais delongas, cedemos respeitosa precedência aos inúmeros gigantes trazidos à luz neste estudo, cujos pensamentos e obras perscrutamos a partir de seus ombros à procura de luz suficiente para seguirmos em frente. Obrigada a todos que nos propiciam esta oportunidade de ampliação de nossos conhecimentos e a potencial evocação de novas e fecundas reflexões, afinal, o ato de pensar sempre foi e sempre será, definidor da existência humana. Pensemos, pois!

Fátima Regina Fernandes

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR)

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) PQ I-D

APRESENTAÇÃO

APRESENTAMOS ao público o *Dicionário: Cem Fragmentos biográficos. A Idade Média em trajetórias*. A escolha dos verbetes guiou-se principalmente pela especialidade dos autores convidados, levando em consideração, ainda, a relevância (política, religiosa, cultural etc.) dos personagens para o mundo medieval. Naturalmente, como em qualquer seleção desse tipo, muitas figuras importantes daquele período estão ausentes. Seja como for, o livro focaliza vidas sobretudo da Europa ocidental, com destaque para a Península Ibérica, que demonstra ser o recorte espacial favorito da maior parte dos historiadores envolvidos. Também expõe a preferência temporal, a Baixa Idade Média.

Em termos quantitativos, 90% dos verbetes foram escritos por pesquisadores do Brasil, distribuídos por todas as regiões do país; os demais ficaram a cargo de colegas da Argentina, Chile, México, Portugal, Espanha e França. São várias gerações de medievalistas, que apresentam sintonia com as recentes tendências e perspectivas historiográficas. A estrutura dos fragmentos priorizou oferecer um breve contexto histórico, acompanhado da trajetória biográfica e, quando possível, das obras e do processo de mitificação (na Literatura, por exemplo) do personagem. De forma sistematizadora e enciclopédica, buscamos produzir um guia de fácil acesso, servindo para uma consulta à vida daqueles homens e mulheres medievais.

Gostaríamos de agradecer aos participantes deste projeto, muitos dos quais tiveram de encarar o desafio de revisitar suas antigas investigações (Mestrado ou Doutorado) para elaborar uma síntese atualizada. A composição de um material dessa natureza, tarefa nada simples, envolve escolhas e seleções;

renúncias. Enfrentamos os mesmos desafios e outros relativos à organização de um manual tão amplo e diverso, expressando nossa imensa satisfação e entusiasmo ao vê-lo nascer.

Boa leitura!

Prof. Dr. Guilherme Queiroz de Souza (UFPB)

Profa. Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento (UEG/UEG/PUC Goiás)

Organizadores

AMBRÓSIO, BISPO DE MILÃO

Janira Feliciano Pohlmann

AURÉLIO AMBRÓSIO nasceu entre os anos de 334 e 340, em Tréveris (antiga *Augusta Treverorum*), quando seu pai desempenhava o cargo de prefeito da Gália. A mãe de Ambrósio mudou-se com ele, seu irmão Urânio Sátiro e sua irmã Marcelina para Roma, logo após a morte do marido. Todos foram bem recebidos pela comunidade cristã-nicena da cidade. As notícias sobre a infância de Ambrósio são raras. Seu primeiro biógrafo, Paulino de Milão, registrou apenas dois episódios de Ambrósio-menino: uma visita de sacerdotes à casa de sua família em Roma (Paulinus, *V. Ambr.* 4, 1) – sinal da cristandade professada pela família –, e o fato de um enxame de abelhas ter coberto o rosto e a boca da criança quando ela sofria de uma enfermidade (Paulinus, *V. Ambr.* 3, 2; 4; 5). As abelhas eram um símbolo cristão da predestinação; no Novo Testamento, foram elas que anunciaram que Sansão seria vitorioso (Jz 14, 5–8). Em seu texto, portanto, Paulino noticiava a predestinação de Ambrósio como líder cristão.

A formação de Ambrósio foi baseada nas artes liberais e as obras do sacerdote exibiam seus dotes retóricos. Os temas examinados em seus livros e cartas eram variados: o papel da virgem na sociedade, analisado em *De virginibus* (377 d.C.) e em *Exhortatio virginitatis* (378 d.C.); a questão da Divina Trindade, conforme estabelecida pelo Concílio de Niceia de 325 e defendida por Ambrósio em seus tratados *De fide* e *De Spiritu Sancto*, redigidos entre 378-380? e 383; uma crítica aos proprietários de grandes extensões de terras, realizada na década de 380 na obra *De Nabuthae*; as responsabilidades dos sacerdotes cristãos, examinadas em *De officii ministrorum* (391 d.C.); entre tantos outros assuntos. Em todos os documentos ambrosianos observa-se a preocupação do autor com

a pregação dos princípios cristãos-nicenos, uma característica que certamente foi considerada pelo papa Banifácio VIII, no século XIII, para nomear Ambrósio como um dos “pais da igreja” do Ocidente, juntamente com Jerônimo de Estridão, Agostinho de Hipona e Gregório Magno.

Desde 370, Ambrósio vinha ganhando notoriedade por suas aptidões com as atividades legislativas, sob a prefeitura do pretório de Sexto Claudio Probo. No ano de 374, quando Ambrósio exercia a função de governador de Emilia e Liguria, ele foi nomeado bispo de *Mediolanum* (atual Milão).

De acordo com Paulino de Milão, a escolha de Ambrósio foi uma aclamação popular. Logo após a morte do bispo Auxêncio, pregador de ideias cristãs-arianas, alguns grupos da comunidade religiosa tinham se revoltado para eleger o novo candidato ao episcopado. Naquela ocasião, no desempenho de suas funções de governador, Ambrósio entrou na igreja onde a reunião acontecia e tentou apaziguar as agitações. Enquanto Ambrósio falava, ouviu-se a voz de uma criança: “Ambrósio bispo!”. Àquela voz somou-se a voz de todos os presentes: “Ambrósio bispo!” (Paulinus, *V. Ambr.* 6). A voz infantil era um elemento literário utilizado em textos cristãos para anunciar a singeleza dos desejos divinos, ou seja, Deus falaria através das crianças para expressar suas aspirações. Então, segundo a narrativa de Paulino, era vontade do próprio Deus que Ambrósio fosse eleito bispo. Ambrósio assumiu o episcopado em 374, após ser batizado às pressas por um bispo católico, provavelmente Simpliciano.

Durante seu episcopado, Ambrósio conviveu com sete imperadores. Quatro deles governaram os territórios romano-ocidentais: Valentiniano I (364-375); Graciano (367-383); Valentiniano II (375-392); e Honório (393-423). Dois deles, as terras romanas no Oriente: Valente (364-378) e Arcádio (379-395). E, ainda, Teodósio (379-395), imperador da parte romano-oriental entre 379 e 388, e imperador de todo o território dos romanos de 388 até sua morte. Além destes augustos considerados legítimos, o bispo também necessitou manter relações e/ou evitá-las com dois governantes que entraram para as narrativas

romanas com o título de “usurpadores”: Magno Máximo (383-388) e Flávio Eugênio (392-394).

Nos primeiros anos de sua carreira episcopal, Ambrósio dedicou-se a aprimorar sua formação teológica. Em 377, publicou seu primeiro livro, *De virginibus* e, no ano seguinte, *Exhortatio virginitatis*. Estas obras foram baseadas em seus sermões e ensinamentos à sua eclésia. Tratavam do papel da virgem naquela sociedade e das aflições da vida ascética – um estilo de vida acolhido pela família do bispo.

Com a publicação dos dois primeiros livros do *De fide*, possivelmente em 378 ou 380, Ambrósio condenou por escrito o arianismo. Isso não significava que até aquele momento o bispo era indiferente com relação às contendas entre nicenos e arianos que frequentemente abalavam sua comunidade religiosa. Os discursos consolatórios escritos por Ambrósio quando da morte de seu irmão, Sátiro, provavelmente em 378, apresentavam julgamentos desfavoráveis com relação ao arianismo. Entretanto, no *De fide*, as críticas ao arianismo e a defesa da Divina Trindade foram os centros das argumentações ambrosianas. A obra respondia a uma solicitação do então imperador Graciano para que o bispo esclarecesse os princípios da fé por ele professada. Este pedido do agosto a Ambrósio, fortaleceu a autoridade do milanês perante sua comunidade e dentro do círculo de poder imperial.

A autoridade de Ambrósio foi analisada por pesquisadores que explicam a importância do vínculo de amizade que uniu a comunidade clerical e legitimou as responsabilidades de Ambrósio dentro de uma rede de relações desenvolvidas nas cidades do norte italiano. Conforme Peter Brown, Ambrósio “dava o tom” ao norte da Itália e sua influência pessoal tinha longo alcance em cidades como Hipona e Rouen (BROWN, 1982, p. 39). A liderança do bispo milanês fez com que muitos candidatos apoiados por ele passassem a ocupar cátedras vazias – ou criadas por ele. Peter Norton afirma que era possível encontrar membros do clero milanês enviados por Ambrósio para se tornarem bispos em

Bolonha e Modena. Também eram notórias as intervenções pessoais do bispo nas eleições em Brescia e em Versalhes (NORTON, 2007, p. 131).

Sob o governo de Graciano, Ambrósio desfrutou de um importante espaço público para defender suas crenças no niceísmo. Este espaço ia além das paredes de suas igrejas e aqueles preceitos elaborados como “verdades” eram registrados em palavras escritas como resposta a um pedido imperial. Situação que alimentava a autoridade episcopal, nutria as relações entre o imperador e o bispo e oferecia ao niceísmo o valor da ortodoxia.

Com a morte de Graciano, em 383, Ambrósio aproximou-se imediatamente do imperador das terras romano-orientais, Teodósio e, superadas algumas desavenças, estabeleceu importantes laços com o augusto Valentiniano II.

Nos territórios ocidentais, entre os anos de 384 e 386, Ambrósio enfrentou agitações com o senador Quinto Aurélio Símaco e com Valentiniano II. Em 384, o senador e então prefeito de Roma, Símaco, encaminhou ao imperador uma carta solicitando a reposição do altar da deusa Vitória na casa senatorial, retirado por Graciano em 382. Tal epístola senatorial teve como resposta duas cartas de Ambrósio a Valentiniano II repletas de argumentações contra o pedido de Símaco (*Ambrosius, Epistolae* 72 (Maur. 17); 72a (Maur. 17a)). O altar não foi recolocado. Este fato foi considerado por muitos pesquisadores como a vitória definitiva do cristianismo. Todavia, este episódio não foi registrado por historiadores não-cristãos. Amiano Marcelino e Zósimo, por exemplo, não o mencionaram. Não quero afirmar que esta contenda foi irrelevante. Observo, entretanto, que apenas textos cristãos o propagavam e que escritores não-cristãos nem mesmo o criticavam. Logo, posso sugerir que este conflito retórico foi uma discussão de caráter local, tendo pouco alcance em um contexto amplo. Noto que os principais envolvidos neste episódio, Símaco e Ambrósio, mantiveram relações cordiais nas cartas que trocavam entre si.

Entre 385 e 386, Ambrósio enfrentou Valentiniano II e o grupo ariano apoiado pelo augusto e por sua mãe, Justina. A proteção ao arianismo empreendida pela autoridade imperial prejudicava a abordagem nicena de Ambrósio dentro do círculo de poder imperial. Neste ano, Valentiniano II mandou que o bispo entregasse uma das basílicas milanesas para que os arianos pudessem realizar seus cultos. Tal ordem não foi cumprida por Ambrósio. Em seguida, o bispo se reuniu com parte de sua comunidade religiosa na basílica menor, provavelmente a Basílica Portiana, e lá foram cercados por soldados que, a mando de Valentiniano, tentaram tomar o edifício. Em uma carta encaminhada à sua irmã, Marcelina, Ambrósio afirmou que, após ele e seus seguidores recitarem o salmos de Jonas, a ordem do augusto foi suspensa e o cerco encerrado (Ambrosius, *Epistola* 76 (Maur. 20), 26).

Logo após a derrota de Magno Máximo e da morte de Justina, em 388, o imperador Teodósio aconselhou que Valentiniano II se aproximasse de Ambrósio para restaurar a ordem no norte da Itália. A partir de então, os laços entre o augusto ocidental e o bispo se estreitaram e, em 392, Ambrósio proclamou a *De Obitu Valentiniani Consolatio* como despedida do recém-morto imperador.

Para auxiliar Valentiniano II a retomar seu poder após a morte de Magno Máximo, Teodósio permaneceu em Milão entre 388 e 391. Neste período, Ambrósio também se relacionou de perto com Teodósio, mas nem sempre aprovou as ações do augusto. Em 388 ou 389, a Sinagoga de *Callinicum*, na Síria, foi incendiada durante um protesto. Teodósio, então, puniu os responsáveis e ordenou que o bispo local reconstruísse o edifício. Tais atos foram reprovados por Ambrósio em duas cartas: uma destinada ao próprio imperador (Ambrosius, *Epistola* 74 (Maur. 40)); e outra enviada a Marcelina, sua irmã (Ambrosius, *Epistola extra collectionem* 1 (Maur. 41)).

Já em 390, Teodósio ordenou a execução de milhares de pessoas no circo de Tessalônica como retaliação ao assassinato do *magister militum* da cidade, o godo Buterico. Em uma carta escrita ao imperador, Ambrósio solicitou

que Teodósio imitasse Davi e cumprisse penitência pública para se redimir deste pecado (Ambrosius, *Epistola extra collectionem* 11 (Maur. 51)). Em 395, ao proclamar a *De Obitu Theodosii*, o bispo ressaltou a cristandade do augusto recém-morto e declarou que Teodósio “se despojou das insígnias reais, chorou exaustiva e publicamente na igreja por seu pecado [...] pediu indulgência com suspiro e lágrimas” (Ambrosius, *De Obitu Theodosii*, 34).

Ambrósio permaneceu na cátedra episcopal de Milão até sua morte, em 397.

Referências

BROWN, Peter. *The cult of the Saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

LIEBESCHUETZ, John H. W. G. *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*. Translated with an introduction and notes by John H. W. G. Liebeschuetz with the assistance of Carole Hill. 2ª ed. Series Translated Texts for Historians. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

NORTON, Peter. *Episcopal Elections 250–600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*. New York – EUA: Oxford University Press, 2007.

PAULINO de Milão. *Vita Ambrosii*. In: *Vita di Cipriano / [Pontii]. Vita di Ambrogio / [Paulini]. Vita di Agostino / [Possidii]*. Testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen; introduzione di Christine Mohrmann; traduzione di Luca Canali e Carlo Carena. Testo latino e italiano. Verona: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori editore, 1975, p. 51-125.

POHLMANN, Janira Feliciano. *Uma identidade cristã-nicena: Graciano e Valentiniano II sob a pena de Ambrósio, bispo de Milão (374-392 d.C)*. Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2016.

JERÔNIMO DE ESTRIDÃO

Ivan Vieira Neto

EUSÉBIO SOFRÔNIO JERÔNIMO viveu na Antiguidade romana, entre os séculos IV e V EC. Jerônimo nasceu em c. 347 na cidade de Estridão, situada entre as províncias romanas de Dalmácia e Panônia, destruída pelos godos poucas décadas mais tarde, por volta do ano 376. Estima-se que Estridão estivesse na vizinhança das cidades de Aquileia, Concórdia e Lubiana, porém sua localização exata ainda é desconhecida.

O Império Romano atravessava um período de grandes inquietações políticas durante o decurso da vida de Jerônimo. Sucedendo à instituição da Tetrarquia por Diocleciano em 293 e os esforços empreendidos por Constantino para salvaguardar a continuidade da administração romana sobre suas províncias, incluindo o plano de refundação de Bizâncio, concluído em 330, a manutenção do poder se tornava mais complexa a cada década. Ademais, a divisão do Império não se limitava à reforma administrativa que separou os assuntos de estado entre as capitais Roma e Constantinopla: a tensão política era escalonada pela convivência nem sempre idílica entre as religiosidades tradicionais dos territórios romano-helenísticos e a ascendente adesão da aristocracia latina ao Cristianismo.

Importantes transformações ainda eram história recente no Império Romano do séc. IV. Constantino instituiu o Édito de Milão em 313, autorizando cultos cristãos como *religio licita*, e em 325 assentara as pedras fundamentais do Cristianismo ao convocar o Concílio de Niceia, permitindo estabelecer muitos dos consensos que mais tarde se converteram em dogmas

da Igreja Católica. Conforme afirma David Potter, havia muitas continuidades entre 285 e 337, mas apenas uma grande mudança radical estava em curso à época: a ascensão do Cristianismo (POTTER, 2006, p. 173). Durante sua vida, Jerônimo testemunharia as reformas neoplatônicas de Juliano (361-363) e a gradual proibição do ensino e dos cultos pagãos por Teodósio (378-395). Inclusive, a morte deste último conflagrou a divisão permanente entre as porções ocidental e oriental do Império entre Arcádio e Honório (395). Jerônimo também foi coetâneo do recuo das forças romanas estacionadas na Britânia e da invasão e saque de Roma pelos visigodos em 410.

Nesse conturbado contexto, a adesão dos cristãos à vida ascética pelo exemplo conferido por Antônio de Tebas na primeira metade do século IV também impressionou o bem-disciplinado Jerônimo de Estridão. Durante sua estadia em Tréveros ele conheceu o monasticismo difundido pelo bispo Atanásio de Alexandria (biógrafo de Antônio) e aprofundou seu interesse após atender às preleções catequéticas de Dídimo, o Cego. O ascetismo tornou-se um ideal abraçado por Jerônimo desde 388 e perdurou até sua morte, em 420. O mundo que Jerônimo deixou ao morrer era muito diferente daquele no qual nascera.

Jerônimo recebeu sua educação básica na cidade natal, embora seus depoimentos sobre o local de seu nascimento levem-nos a conceber Estridão como um ambiente intelectualmente estéril (*Carta 7*, n. 5). Esta provavelmente foi a razão pela qual seu pai apelou às influências familiares para que o filho recebesse uma educação formal mais especializada em Roma. Destarte, Jerônimo chegou à Cidade Eterna em c. 360, durante o mandato pontifical de Libério e sob a autoridade imperial de Constâncio II.

A educação àquela época ainda desfrutava da grandeza e dos prestígios de outrora. Os mestres que cuidavam do planejamento e desenvolviam programas de estudos gramaticais eram funcionários públicos e trabalhavam num ambiente cada vez mais regulado pelo Império. Quando os jovens ingressavam no curso de Gramática — a formação básica daquela época — eram apresen-

tados às obras de Terêncio, Cícero, Salústio, Virgílio, Horácio, Tito Lívio, Ovídio, Lucano e Marcial, familiarizando-se com a poesia, a retórica e a historiografia produzidos por autores da Antiguidade Clássica. Jerônimo ficou aos cuidados do gramático romano Donato, professor de quem se lembraria com bastante afeição. Enquanto continuava a sua formação, Jerônimo descobriu as obras de Mário Victorino, voltando os seus interesses para a Retórica à medida que absorvia as obras deste respeitável tradutor que verteu ao latim os conhecimentos de Platão, Aristóteles e Porfírio (*De Viris Illustribus*, c. 101).

Pouco depois de concluir os seus estudos no sistema educacional dos antigos romanos, Jerônimo deixou a capital para se aventurar nas províncias. Escolheu como destino a Gália, passou por Tolosa e acabou por se fixar em Tréveros, cidade que lhe inspirou a inclinação ao monasticismo por ali existirem inúmeros mosteiros influenciados pela presença de Atanásio. Também foi durante este período que o jovem se interessou pelas obras de Hilário de Pictávio, copiando o seu *De Synodis* e alguns comentários sobre as Sagradas Escrituras, especialmente os *Salmos*. Foi a habilidade como copista, adquirida durante aqueles anos de estudos em Roma, que conferiu ao estridonense um admirável acervo com muitas das obras que cativavam a sua atenção.

Em 370, Jerônimo encerrou a estadia em Tréveros para retornar a Estrição, na Dalmácia. Como não se esforçava por fazer amizades e não tinha muito apreço por seus concidadãos, rapidamente o estudioso se colocou em marcha e acabou se estabelecendo na vizinha Aquileia. Jerônimo desfrutou na cidade italiana da companhia de outros clérigos e tardou-se na região por quatro anos, até que em 374 novamente decidisse sair da Itália. Quicá as leituras das obras de Atanásio de Alexandria e Hilário de Pictávio tenham despertado nele uma inquietação quanto à espiritualidade experimentada no Oriente Próximo. Esta nova viagem o levou à província da Síria, espaço cosmopolita favorecido pela forte cultura helenística, especialmente na capital, Antioquia. As influências gregas eram um grande atrativo para alguém desejoso de aperfeiçoar suas habilidades

idiomáticas, tanto quanto a presença de grupos judeus que falavam hebraico.

A estadia em Antioquia foi marcada pelo adoecimento de seus companheiros de viagem, tendo ao menos dois deles sucumbido à enfermidade. Jerônimo também acabou acometido pela doença e precisou resistir com força à debilidade que brevemente dominou seu corpo e espírito. Durante este estado enfermo, um sonho febril levou o piedoso e bem-educado Jerônimo à presença divina, para enfrentar o julgamento de Deus. A acusação se devia ao feliz entusiasmo com que ele se lançava aos estudos sistemáticos dos clássicos do paganismo latino ao invés de comprometer-se definitivamente com as obras fundamentais que constituíam a sua fé cristã. Voltando a si, Jerônimo interpretou sua sobrevivência como uma graça concedida por Deus e, portanto, se desfez da biblioteca de obras pagãs que reunira durante os estudos da juventude, abandonando muitos manuscritos diligentemente copiados por ele próprio, desde os anos escolares em Roma (*Carta 22*, n. 30).

Ao deixar Antioquia, Jerônimo se estabeleceu como um monge asceta no deserto de Cálcis. Após se forçar a abandonar os clássicos que conhecia e amava com piedosa reverência, Jerônimo se dedicou com mais afinco à aquisição de fluência na língua hebraica para estudar as Escrituras no idioma original de sua produção.

Ele já sabia grego, de modo que, dominando estilo e retórica, estava preparado para suas realizações futuras como escritor e tradutor. Infelizmente Jerônimo também possuía um temperamento difícil, impertinente e uma perspicácia sarcástica que lhe renderam alguns inimigos (FARMER, 2004, p. 270).

Embora não tenha exercido o sacerdócio, Jerônimo recebera a ordenação em Antioquia sob os cuidados do patriarca Paulino. Mais tarde se deslocou para Constantinopla para continuar a sua educação eclesiástica sob a tutela de Gregório de Nazianzo, dedicando-se às traduções, vertendo do grego para o latim os dois volumes do *Chronicon* de Eusébio de Cesareia e algumas homilias

de Orígenes. O tempo que permaneceu junto ao patriarca de Constantinopla provou-se profícuo e muito preciso, uma vez que o preparou para a incumbência que mais tarde lhe imporia Dâmaso I: a tradução da *Bíblia* (MARTINS; MARIANO, 2019, p. 16).

A tarefa não tardou a vir e Jerônimo de Estridão se tornou secretário pessoal do Papa após seu retorno a Roma. Dâmaso o encorajava a expressar suas opiniões teológicas em cartas e foi precisamente neste contexto que Jerônimo pôde se dedicar mais às traduções e à produção de opúsculos diversos sobre a fé católica. Reconhecendo em seu assessor as raras qualidades de um homem culto e versado no grego e no hebraico, o Pontífice solicitou-lhe a grata missão de revisar e padronizar as traduções das Sagradas Escrituras disponíveis àquela altura em língua latina, conhecida como *Vetus Latina*.

Também escreveu influentes comentários sobre livros particulares [da *Bíblia*] como Profetas e Epístolas; o comentário sobre o *Evangelho de Mateus* tornou-se uma referência geral (FARMER, 2004, p. 270).

A hercúlea solicitação do pontífice resultou na produção da mais importante tradução da *Bíblia*, a chamada *Vulgata*. Esta empreitada se tornou bastante significativa para o cristianismo uma vez que a língua helênica permaneceu por muito tempo como a língua de cultura de Roma. Como o grego aos poucos perdeu espaço no Ocidente, especialmente após a divisão do Império, o bilinguismo passou a ser exceção e não regra. O latim só começou a substituir a língua grega nos ofícios católicos em finais do século II, durante o pontificado de Vítor I (LOURENÇO, 2017, p. 17). A cultura e o idioma grego eclipsaram-se paulatinamente na porção ocidental do Império Romano, tanto que o próprio Jerônimo visitou somente autores latinos durante seus anos como estudante.

Em Roma, Jerônimo se tornou o guia espiritual de um grupo de viúvas e jovens mulheres capitaneado pelas aristocratas Marcela e Paula, às quais auxiliava no estudo sistemático das Sagradas Escrituras. Algumas delas acompanharam-no quando decidiu deixar outra vez Roma e se instalar no Oriente,

desta vez escolhendo como destino uma das cidades mais importantes para a fé cristã, Belém. Depois de 385, recebendo ajuda financeira de uma de suas discípulas, Jerônimo estabeleceu ali um mosteiro ao qual se recolheu e pelo qual dedicou o resto de sua vida, continuando a produzir traduções e exegeses muito atenciosas sobre as Sagradas Escrituras, provavelmente uma penitência pelo apreço que dedicou aos clássicos latinos em sua juventude.

Referências

FARMER, David H. *Oxford Dictionary of Saints*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

JEROME. *Selected Letters of Saint Jerome*. Ed. by T. E. Page, E. Capps & W. H. D. Rouse. London: William Heinemann & New York: Putnam's Sons, 1933. Loeb Classical Library.

LOURENÇO, Frederico. *Novo Testamento: Os Quatro Evangelhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. Bíblia, Vol. 1.

MARTINS, Maria Cristina; MARIANO, Alexandra de Brito. A Construção do Santo Jerônimo de Estridão. *Anais dos Encontros Internacionais de Estudos Medievais*, v. 3, n. 1, 2019, p. 15-25.

MORENO, Francisco. *São Jerônimo: a espiritualidade do deserto*. São Paulo: Loyola, 1992.

POTTER, David S. (ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2006.

AGOSTINHO DE HIPONA

Ruy de Oliveira Andrade Filho

AURELIO AGOSTINUS, santo Agostinho ou Agostinho de Hipona nasce em 354 na cidade de Tagaste na antiga Numídia (atual Suq Ahras na Argélia). Filho de Patrício, pagão, um pequeno proprietário e conselheiro municipal e de Mônica (331[?]-387), católica fervorosa e venerada como santa pela Igreja, que terá destacado papel na vida de Agostinho. Sua vida transcorre durante o momento conhecido como Antiguidade Tardia (séculos IV-VIII), de extrema complexidade. É a época do processo de transição do mundo antigo ao medieval, caracterizado por um jogo de persistências e transformações que afetam diversas estruturas. É época das “migrações germânicas” ou, segundo os romanos, das “invasões bárbaras”. Ocasão da vitória dos visigodos em Adrianópolis (378), do governo do imperador Teodósio (379-395) e dos Editos de Tessalônica em 380 (oficialização do Cristianismo) e de 395 (proibição do paganismo). Mas é de suma importância que lembremos que “A conversão de um imperador romano ao cristianismo não teria se dado certamente (ou, se se desse, teria significado diferente) se não houvesse sido precedida, durante duas gerações, da conversão do cristianismo à cultura e à ideia do mundo romano” (BROWN, 1972, p. 88). Todavia, em 410, o mais inesperado dos acontecimentos se realiza. Comandados por Alarico (395-410) rei dos visigodos, a cidade de Roma é ocupada. Por seu turno, em 426 os vândalos, até então em solo hispânico aproximam-se da costa africana e, em 430 devastam a Numídia. Agostinho morrerá nesse ano, com Hipona sitiada.

Sua vida pode ser acompanhada pelo próprio Agostinho em sua obra autobiográfica, *Confissões* (BROWN, 2005, p. 195-224) e também por seu bió-

grafo Possídio, que escreve a *Vita Augustini* entre os anos de 432 e 437. Estuda em Tagaste e, depois, em Madaura, onde entra em contato com a *Eneida* de Virgílio e, depois, para Cartago. Pouco gostava dos estudos, o que o deixou sem familiaridade com o grego, mas extremado na língua latina e cultura romana. Tornou-se professor de retórica em Cartago, Roma e Milão. Ainda em Cartago, define-se como mundano, concupiscente e devasso, dizendo que “ainda não amava, mas amava o amor e ser amado” (*Confissões*, Livro III, 1). Aos dezoito anos, lendo *Hortêncio* de Cícero, que conhecemos apenas pelas citações de Agostinho, converte-se ao amor da sabedoria. Desiludido com a leitura da Bíblia, considerada como de “uma simplicidade que repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência” (*Confissões* III, 5), alia-se aos maniqueus. Estes propunham a adesão a Cristo, do qual se proclamavam discípulos, radicalizando a solução do problema da existência do Mal com seu inerente dualismo, e procurando ensinar apenas através da razão.

Todavia, nove anos após, torna-se cético. “O movimento de separação da fé católica, começado com a pretensão racionalista, terminava com um ato de desconfiança na razão” (TRAPÊ, 2002, p. 54). O maniqueísmo não tinha resolvido suas preocupações, especialmente sobre onde encontrar a “Verdade”. Aos trinta anos, assume a cátedra de retórica em Milão. É o momento de seu encontro com os neoplatônicos Plotino (205-271) e Porfírio (232-305). A leitura destes o levaram a um convite de ascensão ao Uno, através da inteligência purificada de todas as sombras. Simultaneamente lê São Paulo e outros livros sagrados, que o levam à descoberta do mediador, Jesus Cristo, portal para aproximar-se de Deus. Posteriormente, já aos trinta e dois anos, em Milão, ouve a pregação de Santo Ambrósio (340-397) que, seguindo o modelo de Cícero, elaborou uma doutrina das obrigações cristãs. Ambrósio também era em seus fundamentos filosóficos, neoplatônico. Todavia, para ele, a fonte de sabedoria era a Escritura. Agostinho, então, abandona o ceticismo reconhecendo “o erro de método (não razão ou fé, mas razão e fé)” (TRAPÊ, 2002, p. 55) e torna-se catecúmeno na Igreja Católica.

No entanto, comenta que “deste modo, a fé católica não me parecia vencida, mas também ainda não me afigurava como vencedora” (*Confissões* V, 14).

Aos poucos, Agostinho foi dando passagem à luz que se introduzia em sua alma e o processo de sua conversão começou a acelerar-se. Retirou-se então para Cassiciaco (atual Cassago) em 386. Tratava-se do “antigo ideal do *otium liberale*, de um ‘retiro cultural’, e, ao rememorar essa fase de sua vida, Agostinho pôde falar dela como uma época de *Christiana vitae otium*, um ‘ócio da vida cristã’” (BROWN, 2005, p. 141). Abandona então seu posto de professor de retórica, a que ele denomina como “vendedor de palavras” (*Confissões* IX, 3, 4.13). Logo retorna a Milão para a catequese junto a Ambrósio. E, apesar de sua conversão ainda ser muito discutida, recebe o batismo do bispo de Milão em 387, fato que constituiu seu ponto de inflexão decisivo. Assim, depois de uma desordenada juventude, de professar o maniqueísmo e tornar-se cético, seu contato com os neoplatônicos e com Ambrósio, o reconduzem ao cristianismo. Dessa maneira, seu retorno a fé católica tornava-se completo. Seu retorno a África é retardado pelo falecimento de sua mãe em Óstia. Já em 388, estabelece-se em Tagaste, buscando uma vida ascética com todos que orbitavam ao seu redor. Mas em 391 dirige-se a Hipona com intenção de fundar um mosteiro e é surpreendido com sua ascensão ao sacerdócio. Tornava-se assim um monge-sacerdote e, muito contra a sua vontade, foi eleito bispo coadjutor na cidade, da qual acaba encontrando-se só na diocese em 397.

Em seu episcopado, faz crescer a atividade pastoral e literária. Sempre se considerando um simples aprendiz, também reforça seu aprofundamento da doutrina cristã. Sua reconciliação com as Sagradas Escrituras é marcada pela elevação dos mistérios, espelhando-se na noção espiritual de Deus. “A veracidade bíblica parecia-me tanto mais vulnerável e digna de fé sacrossanta, quanto é claro que, possuindo a Escritura a qualidade de ser facilmente lida por todos os homens, reserva a dignidade dos seus mistérios para uma percepção mais profunda” (*Confissões* VI, 5). Ocupou o cargo por pouco mais

de trinta anos, exercendo forte autoridade pastoral, com justiça, imparcialidade e cuidados para com o bem-estar de seu rebanho, sempre em comunhão com o clero de sua catedral sob ordens estritas. Desenvolveu também uma intensa atividade teológica, com a máxima expressão no plano especulativo e exegético. Combateu heresias como o maniqueísmo, o arianismo, o donatismo e o pelagianismo entre outras. Ao falecer em 430, Hipona encontrava-se sitiada pelos vândalos de Genserico.

A obra de Agostinho é extremamente vasta e o número varia de autor para autor, dependendo da época em que escreve. Isto em virtude do fato de que, ainda nos dias atuais encontram-se textos do santo. Alguns a estimam em cerca de mais de cem livros, sendo alguns deles blocos de sermões e homilias. Seus textos abrangem temas distintos como filosóficos, exegéticos, espirituais, históricos, teológicos, autobiográficos, bíblicos, espirituais, hagiográficos, litúrgicos, pastorais, polêmicos dentre outros. Possídio nos legou uma compilação bastante completa, mas a biblioteca do santo acabou sendo dispersada pelas invasões, restando-nos cópias feitas durante sua vida ou posteriormente. Outros destacam oitenta tratados teológicos, retóricos e polêmicos essencialmente. Para nós torna-se impossível em tão curto espaço sintetizar tais obras e o pensamento agostiniano. Mas ele “pode ser articulado em três partes: filosófico, teológico, espiritual” (TRAPÈ, 2002, p. 57). Agostinho aborda, simultaneamente, as questões do Mal, da Liberdade e da Graça, do Tempo, do Destino da História e muitos outros. Um rápido sobrevoo nos leva a destacar as Confissões, o Do livre-arbítrio, Da Trindade e A cidade de Deus. Esta última, junto às Confissões são consideradas as obras mais longas de Agostinho. Uma excelente análise de ambas nos apresenta P. Brown (2005, p. 195-223; 373-411, respectivamente).

O Do livre-arbítrio foi escrito entre 388 e 395, dividido em três livros e ainda é uma obra de sua juventude. Inicia-se como um debate entre Agostinho e Evódio. Nele, a questão do Mal é tratada, tendo como uma das resultantes a

ideia de que, como todo bem procede de Deus, o homem pode utilizá-lo de maneira nefasta. Deus não seria o responsável pelos pecados, mas deixa que eles pequem livremente. Nele Agostinho ainda aborda questões como a Graça, a Predestinação e o Pecado Original. “Esteja acima de tudo presente a fidelidade à revelação, para não se pensar nada de falso e indigno da natureza do Criador, pois é para ele que nos dirigimos pelo caminho da devoção” (Do livre-arbítrio XXI, 59). O Da Trindade é redigido entre 399 a 419. Nele aborda a reafirmação dos mistérios do catolicismo, revelados pelas Sagradas Escrituras e, como proposto no concílio de Nicéia (325), defende que a Trindade trata de uma única natureza divina que subsiste em três pessoas. Não caberia à razão humana tentar desvendar tal mistério. “Nas múltiplas tríades apresentadas pela natureza (medida/número/peso), pelo homem (espírito/conhecimento/amor) ou pela filosofia (física/lógica/ética), o autor enxerga vestígios da estrutura trinitária de Deus, graças aos quais nossa razão pode entender alguma coisa do mistério divino” (HUISMAN, 2000, p. 557). “As realidades (...) podem ser consideradas como tendo sido, sendo e devendo ser sem qualquer mudança no tempo” (De Trindade XIII, 14).

As Confissões, obra escrita ao redor de 400, não corresponde a uma biografia dos termos modernos. É um “livro angustiado”, “cujo tom emotivo impressiona qualquer leitor moderno” (BROWN, 2005, p. 201-207). É, pois, uma obra filosófica e autobiográfica, composto por treze livros que podem ser divididos em duas partes: do Livro I ao IX, reporta sua vida até a sua conversão; do Livro X ao XIII passa a ser uma obra mais especulativa. Nele retoma seu passado maniqueísta, o momento de seu ceticismo, o encontro com os neoplatônicos e o encaminhamento para sua conversão. Recorda seu encontro com o Hortêncio de Cícero, a aproximação com a filosofia e o amor pela sabedoria, mas ainda no Livro VI digladiava-se com os prazeres da carne e o temor da morte e do julgamento de Deus que pode salvá-lo. No Livro X inicia sua jornada especulativa, buscando o conhecimento de Deus, o eterno sem tempo. Apenas

o homem tem passado, presente e futuro e fim, o que não é real mas invenção humana, uma vez que existe apenas o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes e o presente das coisas futuras (*Confissões* XI, 13-19). Por fim, é Deus que nos dá o entendimento das Sagradas Escrituras (Livro XII) e o conhecimento de Deus é inato, baseando-se na ideia de que o homem é, sabe que é e quer ser: o Pai (Ser absoluto), o Filho (Saber absoluto) e o Espírito Santo (Absoluta vontade de Deus) (Livro XIII). O encontro com Deus não se opera no interior do homem, mas no homem interior, a alma, o eu (*Confissões*, X, 27). Para Agostinho, *confessio* significava “acusação de si mesmo; louvor a Deus” (BROWN, 2005, p. 123).

Geralmente, apontam a escrita de *A cidade de Deus* (entre 410 e 426) como uma resposta de Agostinho à tomada de Roma em 410, consolando os cristãos que estavam sendo acusados de que, a queda de Roma, teria sido promovida pelo abandono dos deuses antigos. Mas “Agostinho poderia perfeitamente escrever sobre *A cidade de Deus* sem tal acontecimento. O que esse saque fez foi dar-lhe um público questionador e específico em Cartago, donde o saque de Roma assegurou que um livro que poderia ser sido uma obra de pura exegese (...), viesse a tornar-se um confronto deliberado com o paganismo (BROWN, 2005, p. 385). Assim, *A cidade de Deus* “foi o último ato de um extenso drama (...) e viria a ser uma rejeição definitiva do paganismo de uma aristocracia que havia afirmado dominar a vida intelectual de sua época” (BROWN, 2005, p. 376). O livro se articula em vinte e dois volumes, com cinco deles sobre aqueles que adoravam os deuses em busca da felicidade na terra; cinco outros sobre os que os adoravam em busca da felicidade eterna; quatro sobre a origem das duas cidades, uma de Deus, outra do mundo; quatro sobre o desdobramento do curso dessas cidades no passado; e quatro sobre o seu destino final. Obra de filosofia e teologia da história, é fonte de inspiração para a sociologia e a política.

Um exemplo dessa inspiração encontra-se no que se denomina de agostinismo, agostinianismo ou agostinismo. Não trataremos desse aspecto da

obra do santo pois nos levaria a extrapolar exageradamente o espaço que nos foi cedido. Muitas vezes essa vertente leva à utilização da obra do bispo abusivamente. Apenas para citarmos um único exemplo, não se pode dar crédito a que Agostinho tivesse pensado ou desenvolvido a teoria dos dois poderes, o temporal e o espiritual. Todavia eles derivam de sua obra, quando nos deparamos, no transcorrer do medievo, na disputa entre o papa (poder espiritual/cidade de Deus) e o imperador (poder temporal/cidade dos homens) para se saber qual dos dois deveria governar a Cristandade. É o que vem a ser designado como agostinismo político. Todavia, mesmo que por caminhos tortuosos, acabou por ser, de modo decisivo, o dado que levaria à cristianização da herança greco-romana.

A cidade celeste estaria regida pelo amor divino; a terrestre pelo amor-próprio. Todavia, as duas se confundem a tal ponto que não conseguimos identificar quem são os verdadeiros fiéis. Estes últimos encontram-se como exilados nesse mundo, como peregrinos, na *civitas peregrina* (BROWN, 2005, p. 391-411). E assim é porque na cidade terrena, prevalecem o desapego a Deus, o supremo Bem; a morte na ignorância d'Ele e o pecado original que, sem o batismo, faz prevalecer a revolta e a fraqueza da carne. É a história que se realiza a luta entre as duas cidades, confundindo-se a tal ponto que impossibilita o conhecimento dos verdadeiros fiéis, situação que permanecerá até o triunfo do mundo espiritual, até o Juízo Final (*A cidade de Deus*, XV, 5). É a partir dele que prevalecerá a verdadeira paz, onde reinará a maior ordem e concórdia sob o domínio de Deus (*A cidade de Deus*, XIX, 17). A partir disto, defende a Igreja católica como sendo a comunidade de fiéis, edificada sobre o fundamento dos Apóstolos; a comunidade dos justos peregrinos nesse mundo terreno, de Abel até o fim dos tempos, comunidade dos predestinados, vivendo na feliz imortalidade (*A cidade de Deus*, XX, 9).

A incerteza dos que habitam a *civitas peregrina* permanece até o Juízo Final. Aqueles que não vivem na fé buscam a paz terrena, nos bens e vantagens

dessa vida temporal. Em troca, aqueles que vivem regidos pela fé esperam os bens eternos prometidos para o futuro, onde haverá a verdadeira paz de uma sociedade onde reina a maior ordem e a maior concórdia sob o domínio de Deus (*Da cidade de Deus*, XIX, 17). Assim Agostinho faz ceder a fabulosa teologia pagã, a civil e, também, de seus filósofos prediletos, os neoplatônicos. Estes últimos reconheceram a existência do Deus Uno, do Deus verdadeiro, o Criador nunca criado, iluminador da verdade e doador da felicidade verdadeira (...). Um Deus incorpóreo e criador de todas as naturezas distintas d'Ele. Estes neoplatônicos, “apesar de ainda muito distantes, encontram-se mais próximos da verdade que os demais (*A cidade de Deus* XI, 5). Discute suas ideias sobre a criação, a teoria cíclica da história, a ideia da reencarnação. O conhecimento de Deus dá-se pelo homem interior, viabilizando sua percepção da verdade pela mente e para assegurar a certeza. Deus é a causa do ser, luz do conhecimento, fonte do amor (*A cidade de Deus*, XI, 11, 4-5; X, 30; XI, 26; VIII, 4). Assim, Agostinho “cria a filosofia cristã, que é filosofia e é nova; nova diante dos platônicos, seus filósofos favoritos” (TRAPÊ, 2002, p. 57). operando de forma decisiva, a cristianização da cultura romana.

Não há necessidade, na cidade terrena, ao converter-se à fé que nos leva a Deus, que se adote um ou outro gênero de vida, contanto que não sejam contrários aos preceitos divinos. Mas é importante não perder de vista o que nos exige o amor à verdade, e sacrificar a urgência da caridade. É necessário que mantenhamos a caridade verdadeira e a necessária caridade (*A cidade de Deus*, XIX, 19). Deus não abandona se não é abandonado (*A cidade de Deus*, XIII, 15) e pode salvar a todos os sem méritos, mas não pode condenar ninguém sem deméritos (*A cidade de Deus*, XII, 27). Na *caritas veritas* e a *necessitas caritatis* “está um dos grandes méritos da espiritualidade agostiniana” (TRAPÊ, 2002, p. 59). Temos ciência de que haveria múltiplos aspectos das teorias de Agostinho que não abordamos. Apenas para citarmos uma, tratar de seus argumentos para aqueles que não se salvam (*A cidade de Deus*, XIII, 15ss) mas é necessário que

encerremos. Sua influência transborda a Idade Média, considerado o grande Doutor da Igreja católica ocidental. É base para alguns personagens como santo Anselmo, são Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, Petrarca, Jânsenio, Teresa de Ávila, Descartes, Pascal, Bossuet, Leibnitz e vários outros. O encontraremos sempre onde esteja presentes grandes antíteses metafísicas que ainda hoje nos afetam como Liberdade e Predestinação, História e Destino, Eternidade e Tempo.

Referências

BROWN, Peter. *O Fim do Mundo Clássico*. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma Biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HUISMAN, Denis. *Dicionário de Obras Filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Revue des Études Augustiniennes et Patristique (1955-)

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*: Petrópolis: Vozes, 1990.

SANTO AGOSTINHO. *As Confissões*. São Paulo: Paulinas, 1984.

SANTO AGOSTINHO. *O Livre-Arbitrio*. São Paulo: Paulus, 1994.

SANTO AGOSTINHO. *Trindade-De Trinitate*. São Paulo: Paulinas, 2007.

TRAPÈ, Agostino. Agostinho de Hipona. In: BERNARDINO, Angelo Di (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiquidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 54-59.

JOÃO CASSIANO

Rossana Pinheiro-Jones

EM CONFERÊNCIA proferida a Germano e João Cassiano, o abade Pafnuncio tratou dos três tipos de renúncias esperadas de homens que desejavam abraçar o ofício monástico. Segundo seus ensinamentos: “... se desejamos alcançar a verdadeira perfeição, devemos nos esforçar de tal maneira que da mesma forma com que, com nosso corpo, desprezamos os pais, a terra natal, a riqueza e os prazeres deste mundo, também abandonemos todas estas coisas em nosso coração, e não retornemos, nos nossos desejos, àquilo que deixamos para trás” (JOHN CASSIAN, Conl. 3.7.3, 1997, p, 126)*. A considerar que Cassiano tenha aprendido a lição, pois somente assim estaria apto a ensiná-la a outros (JOHN CASSIAN, Inst. 2, 2000), não é de se estranhar que poucas informações sobre sua biografia possam ser recuperadas para além das instituições e pressupostos que legou aos homens da Provença. Exemplo desta abordagem biográfica são as próprias conferências que escreveu, já que, ao iniciar cada uma delas, procurou apresentar os anciãos de elevada virtude que proferiam os ensinamentos recorrendo à uma biografia que enfatizava a trajetória monástica dos personagens mais do que sua vida pregressa. A vida secular, conforme as renúncias exigidas de Abraão e lembradas por Pafnuncio a seus discípulos, deveria ser deixada para trás.

Entretanto, no décimo primeiro livro das *Instituições cenobíticas*, foi o próprio João Cassiano quem informou a seus leitores que “... aqui tens um velho ditado dos pais, que é ainda recorrente e que eu, que não pude evitar minha própria irmã ou escapar das mãos do bispo, sou incapaz de proferir sem embaraço: um monge deve, por todos os meios, fugir das mulheres e dos bispos”

(JOHN CASSIAN, Inst. 11.18: 2000, p. 247-248). Por essa passagem, sabe-se que tinha, pelo menos, uma irmã e manteve relações com bispos de importantes regiões do Império Romano tardo-antigo como Constantinopla, Roma e Provença. E ainda que João Cassiano não seja exceção quanto à escassez de informações precisas para se recompor vidas passadas durante os séculos IV e V, outros fragmentos da sua biografia podem ser encontrados de forma dispersa por suas obras, escritas em meados do século V. As *Instituições cenobíticas* (c. 419 d.C), as *Conferências* (c. 420-428 d.C) e o tratado que escreveu contra Nestório, bispo de Constantinopla (c. 431 d.C) situaram João Cassiano no âmago de disputas pela determinação da ortodoxia e, principalmente, fizeram com que fosse reconhecido para além do seu tempo como um dos principais nomes da teologia monástica, e difusor do sistema de oito vícios capitais ao progresso monástico. Talvez não seja exagero dizer que antes da Regra de São Bento (s. VI) tenha sido o principal sistematizador e promotor do monaquismo no Ocidente.

Embora existam controvérsias sobre o local de nascimento, e mesmo sobre a totalidade da biografia e de escritos atribuídos a João Cassiano (TZAMALIKOS, 2002), com base na obra de Genádio de Marselha (*De Viris illustribus*, s. V) acredita-se que tenha nascido em cerca de 360 d.C em Dobruja, uma cidade da província romana da Cítia Menor, hoje situada entre Romênia e Bulgária, e à época marcada pelo bilinguismo greco-latino (STEWART, 1998; DRIVER, 2002; GOODRICH, 2007). Uma terra que resguardava “a propriedade ancestral dos nossos antepassados e a prazerosa e agradável natureza da região; e quão graciosa e agradavelmente ela se estendia para além das fronteiras da selva, de forma que os intervalos de florestas não somente contentavam a um monge, mas ofereciam suficientes suprimentos de comida” (JOHN CASSIAN, Conl 24.1.3: 1999, p. 825), ainda que fosse escassa em homens dedicados à profissão monástica (JOHN CASSIAN, Conl 24.18: 1997, p. 840). Seria, portanto, proveniente de uma família com posses, que lhe teria ofertado uma educação

com base em literatura e histórias épicas, tal qual relembriaria em sua décima quarta conferência ao se lamentar que tal educação teria lhe deixado com a mente enfraquecida e impediria que mantivesse o pensamento firme nos salmos e nas orações. Isso porque, sempre que se concentrava nas rumações dos textos bíblicos ou em pedir perdão por seus pecados, recordava-se das poesias, narrativas de guerras, fábulas e tinha diante dos olhos os heróis de seus estudos passados (JOHN CASSIAN, Conl 14.12: 1997, p. 516-517). Ainda jovem, e movido pelo anseio de se aperfeiçoar espiritualmente, deixaria sua terra e seus familiares para, juntamente com Germano (JOHN CASSIAN, Conl 1.1: 1997, p. 41), empreender uma viagem a Belém e se colocar sob a autoridade de uma comunidade monástica localizada nas proximidades da gruta em que Cristo nascera (JOHN CASSIAN, Inst. 3.4.1, 2000, p. 62; JOHN CASSIAN, Inst. 4.31, 2000, p. 99). Lugar propício, portanto, para Cassiano passar a infância de sua vida religiosa.

João Cassiano e Germano não passariam muito tempo junto aos palestinos. Com uma promessa não cumprida de retornarem a Belém (JOHN CASSIAN, Conl 17.5.1-2, 1999, p. 588-589; JOHN CASSIAN, Conl. 24.1, 1997, p. 825), em cerca de 380 d.C. partiriam para o Egito e se estabeleceriam entre anacoretas do Delta do Nilo, experiência que retrataria em suas obras, em especial nas *Conferências*. Entretanto, em 399, Teófilo, bispo de Alexandria, condenaria os monges da Níttria por sua adesão ao ensinamento de Orígenes (s. II), não só pela interpretação alegórica que faziam das Escrituras, em oposição a uma leitura literal e antropomorfista, mas também pelo emprego das noções de *apatheia* e *impeccantia*, atribuídas a Orígenes e Evágrio Pôntico, principalmente por Jerônimo, responsável por popularizar uma visão depreciativa do origenismo que permaneceria entre os contemporâneos de Cassiano (DRIVER, 2002). Tal disputa entre Teófilo e os monges origenistas resultaria na fuga de muitos deles para Constantinopla, onde seriam acolhidos pelo bispo João Crisóstomo. Curiosamente, Cassiano não fez menção à perseguição aos monges

origenistas da região em que se encontrava, ainda que na décima conferência tenha defendido uma interpretação alegórica da Bíblia, ao mencionar a circular enviada por Teófilo em 399, que condenava os monges antropomorfistas e desencadearia a perseguição aos origenistas.

Se João Cassiano partiu do Egito antes da fuga dos origenistas ou se deixou a comunidade junto com eles não se sabe. De todo modo, após 399 pode ser encontrado entre aqueles que foram para Constantinopla já que foi consagrado diácono por João Crisóstomo (JEAN CASSIEN, *Traité de l'Incarnation contre Nestorius*, 1998, 7.31) e interveio a seu favor junto ao bispo de Roma Inocêncio I, tal qual demonstra a carta enviada pelo papa à comunidade de Constantinopla (SOZOMEN, *Ecclesiastical History*, 8.26) em defesa de João Crisóstomo. Após este período turbulento, Cassiano sumiria do radar histórico até meados do século V, quando, a pedido do bispo de Apt, Castor, escreveria sua primeira obra monástica. Com exceção de Richard Goodrich, considera-se que teria se estabelecido em Marselha, tornando-se abade do mosteiro de São Victor. A partir de então, dedicar-se-ia com empenho a se tornar uma voz reconhecida e legítima para pronunciar ensinamentos sobre a tradição monástica que deveria guiar os monges da Provença. Embora a Gália (França atual) já contasse com experiência e literatura monásticas, sobretudo em razão da trajetória de Martinho de Tours descrita por Sulpício Severo, Cassiano não poupou esforços em anunciar a inexperiência desses monges na condução da vida monástica. Muitos deles seriam guiados, inclusive, por abades também de pouca experiência, que estabeleciam prescrições e normas a serem seguidas a partir do próprio juízo, já que não haviam, eles próprios, se colocado sob a autoridade de um ancião (JOHN CASSIAN, *Praef Inst*: 2000). Neste sentido, as dedicatórias de suas obras o colocam em relação com homens de elite da Gália, muitos dos quais situados em torno da Abadia de Lérins, de onde saíam os bispos das principais províncias da região.

Poderíamos pensar que ao deixar o Oriente Cassiano se distanciaria de

suas disputas e querelas doutrinárias. Todavia, a escrita de sua décima terceira conferência e a associação com os mestres provençais abririam espaço para que Próspero da Aquitânia o acusasse de ser partidário de Pelágio e contrário aos ensinamentos de Agostinho. Estudos recentes já questionaram a suposta heterodoxia das considerações de Cassiano sobre as relações entre graça e livre-arbítrio, vinculando-as ao seu comprometimento monástico e à formação que recebera. Além disso, teria sido a pedido do bispo de Roma, Leão, que escreveria contra a cristologia nestoriana, comprovando, mais uma vez, seu conhecimento dos debates e da cultura cristã orientais e seu alinhamento com João Crisóstomo e mesmo com os origenistas tão caros à sua formação. O fato é que Cassiano estava correto em dizer que não conseguiu fugir da mão dos bispos e, acrescentamos, dos acontecimentos de seu tempo. Da mesma forma, contrariando os preceitos dos anciãos, deixou rastros de sua existência em suas obras. E se hoje podemos reconhecer sua centralidade em lançar as bases do monaquismo ocidental, não parece ser sem propósito sugerir que também tenha contribuído, de maneira significativa, para a estruturação do episcopado provençal até sua morte em cerca de 435 d.C.

**Todas as citações são traduções livres feitas a partir da edição e tradução organizada por Boniface Ramsay O.P.*

Referências

DRIVER, Steven. *John Cassian and the reading of the Egyptian monastic culture*. New York/London: Routledge, 2002.

GOODRICH, Richard. *Contextualizing Cassian: aristocrats, ascetism and reformation fifth-century Gaul*. Oxford University Press, 2007.

JEAN CASSIEN. *Traité de l'Incarnation contre Nestorius* (trad. Marie-Anne Vannier). Éditions du Cerf, 1999.

JOHN CASSIAN. *The Conferences* (trad. Boniface Ramsay, O.P.). New Jersey: Newman Press, 1997.

JOHN CASSIAN. *The Institutes* (trad. Boniface Ramsay, O.P.). New Jersey: Newman Press, 2000.

SOZOMEN. Ecclesiastical History. In: SCHAFF, Philip. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Christian Classics Ethereal Library, vol. II.

STEWART, Columba. *Cassian the monk*. Oxford University Press, 1998.

TZAMALIKOS, Panayiotis. *The real Cassian revisited: monastic life, Greek paideia and Origenism in the sixth century*. Leiden: Brill, 2002.

PATRÍCIO

Dominique Vieira Coelho dos Santos

[SÃO] PATRÍCIO nasceu na *Britannia Romana* por volta do final do século IV ou início do V e ficou conhecido por desempenhar atividades missionárias para divulgação do cristianismo na *Hibernia*, atual Irlanda, e porque dois textos nos quais relata suas experiências, *Confessio* e *Epistola ad Milites Corotici*, chegaram até os nossos dias. Com autoria conhecida e datados do século V, são os dois escritos irlandeses em latim mais antigos aos quais temos acesso.

A *Confessio* é uma defesa que Patrício fez de sua vida e atividades. Trata-se de uma *apologia pro vita sua*, cujo objetivo era contrapor algumas alegações feitas por seus inimigos contra sua jornada missionária na Irlanda (DE PAOR, 1998); já a *Epistola ad Milites Corotici* foi escrita antes da *Confessio* e apresentou a indignação de Patrício diante dos ataques que Coroticus, um homem envolvido com pirataria no Mar da Irlanda, dirigiu aos cristãos recém batizados por ele.

Segundo estas narrativas, Patrício nasceu em *Bannauen taberniae*, vila que servia como um centro comercial e agrícola na *Britannia Romana*. Ele era filho do diácono Calpurnius e neto do presbítero Potitus. A partir das *Ogham Stones*, monumentos de pedra erigidos na *Britannia* e na *Hibernia*, sabemos que havia permanentes contatos sociais, econômicos e culturais na região. O Mar da Irlanda permitiu a formação de um bloco cultural de comunicação por séculos (HARVEY, 1990). Patrício teve uma educação romana ressignificada para o contexto desta localidade específica do Império e cresceu tendo convívios culturais diversos com os povos que ali habitavam.

Aos dezesseis anos, foi raptado por piratas e vendido nos mercados de

escravos do outro lado do mar, na *Hibernia*. Patrício jamais contestou a escravidão enquanto instituição, o que sugere que ele a via como um fato corriqueiro de seu tempo. Quando escreve a Coroticus sobre o tema, por exemplo, ele reclama apenas que cristãos eram raptados e vendidos aos Pictos, que os matavam, e que se fossem vendidos aos Francos poderiam ser comprados de volta com moedas de ouro.

Durante seu tempo na Irlanda, foi pastor de ovelhas, se familiarizou com os costumes e provavelmente aprendeu a falar o idioma do lugar que, a princípio, considerava uma terra de bárbaros, o limite do mundo conhecido. Patrício fugiu em um navio, foi recapturado, mas conseguiu fugir novamente, retornando para a *Britannia*. Segundo seus relatos, estando lá, ele decidiu voltar à *Hibernia* para se dedicar ao objetivo de cristianizar os irlandeses.

A *Hibernia* era um território dominado por florestas e pântanos, os lugares habitados ficavam distantes um dos outros. Tratava-se de uma sociedade dividida em pequenos reinos denominados *Túatha*. Cada um era governado por um rei, uma espécie de chefe de clã liderando famílias de criadores de gado. É possível que houvesse mais de uma centena destas comunidades (CHARLES-EDWARDS, 2000). Poetas e missionários podiam mover-se entre as fronteiras destes territórios e Patrício pode ter se aproveitado desta autorização, não sem problemas, já que seus escritos apontam que ele acreditava poder ser morto, traído ou feito escravo novamente a qualquer momento. Apesar disso, Patrício conseguiu seguir em suas atividades missionárias até idade mais avançada, quando escreveu sua *Confessio* refletindo sobre sua trajetória.

Frequentemente, o nome de Patrício é relacionado à introdução do cristianismo, o início da escrita ou até mesmo da História na Irlanda. No entanto, antes dele, o alfabeto *Ogham* já indicava o hábito epigráfico nos dois lados do Mar da Irlanda e, no ano 431, um bispo chamado Paládio foi enviado para Irlanda pelo Papa Celestino “aos irlandeses crentes em Cristo”, o que significa que Patrício não é o único nome associado ao cristianismo no século V irlandês.

Depois desta menção a Paládio, no entanto, não há mais referências a ele nos documentos contemporâneos. O nome de Patrício, ao contrário, foi preservado, sobretudo por conta do que escreveu. Alguns autores acreditam, assim, que Patrício e Paládio podem ter sido a mesma pessoa, enquanto outros pensam que Patrício chegou na Irlanda em 390, muito antes, portanto, de Paládio. Outra teoria sustenta que os hagiógrafos medievais fizeram confusão acerca de dois missionários diferentes, Paládio, que foi para Irlanda em 431 e morreu em 461, e Patrício, que foi em 461 e morreu em 492 (O'RAHILLY, 1942; SANTOS, 2013).

Todas as datas relacionadas a Patrício são incertas ou artificiais (389, 390, 405, 411, 431, 432, 440, 444, 457, 461, 491, 492 e 493). Não sabemos com certeza quando nasceu, foi raptado, foi para Irlanda, nem quando morreu. Além disso, muitos “fatos” sobre sua vida também são de difícil interpretação. Estas datas e fatos foram sistematizados a partir de documentos medievais, como os *Annais do Ulster*, de *Innisfallen*, de *Tigernach*, de *Clonmacnoise*, dos quatro mestres, *Chronicum Scottorum* e, claro, das obras de dois historiadores irlandeses do século VII, a *Vita Sanctii Patricii*, de Muirchú, e a *Collectanea de Vita S. Patricii*, de Tirechán, e também do *Tractatus de Purgatorio*, de H[enricus] de Saltrey, do século XII.

A imagem de Patrício foi construída e reconstruída, então, ao longo dos séculos. Há divergências entre as representações que o próprio Patrício fez acerca de sua pessoa e sobre a cristianização da Irlanda e as encontradas nestes documentos posteriores. Na *Confessio* e na *Epistola*, Patrício se apresenta como um humilde servo de Deus. Embora seja uma estratégia retórica, ele se mostra como um pobre pecador, imperfeito em muitas coisas, o menor dos crentes e que vai para Irlanda viver entre perigosos bárbaros para desempenhar sua obra missionária. Tudo o que consegue é apenas pela intervenção divina, não executando ele mesmo grandes milagres. Além disso, é acusado e precisa se defender; na obra de Muirchú, novas dimensões são acrescentadas.

Patrício é o apóstolo dos irlandeses e cuidará deles no Juízo Final, é comparado com figuras bíblicas, vence o paganismo, executa diversos milagres, como controlar o tempo, ressuscitar pessoas, enfrentamentos mágicos contra magos (druidas) e morre no dia 17 de Março, quando esta data aparece pela primeira vez em textos, com 120 anos; no *Tractatus de Purgatorio* não são mais necessários sonhos ou mensagens, o próprio Jesus aparece em pessoa para Patrício, lhe dá um báculo e lhe mostra a entrada do Purgatório, de forma que qualquer um possa entrar no lugar, enfrentar demônios e ver o Paraíso (SANTOS, 2013).

O confronto entre estas diversas imagens de Patrício tem ocupado a historiografia profissional sobre o tema. Em língua inglesa, na qual a maioria dos estudos sobre ele foi produzida, há um vocabulário específico para se referir a esta problemática. Por isso, algumas referências falam de um *Patrician Problem* ou, usando terminologia latina, de uma *Res Patriciana*. Quem estuda o tema é um *Patriciologist*, se dedica aos *Patrician Studies* ou a uma *Patrician Scholarship*. Debate-se a possível oposição entre um *Fictional* e um *Historical Patrick*, admitindo-se a existência de um ou mais Patrícios. É comum encontrarmos afirmações de que quase podemos dizer sobre Patrício que “*quot homines tot sententiae*” (BINCHY, 1962, p. 10), ou que cada representação “produz o seu próprio Patrício real” (O’LOUGHLIN, 2005, p. 7), e que Patrício é “o mais adaptável dos santos” (CUNNINGHAM & GILLESPIE, 1995).

Muitas destas interpretações pertencem a momentos específicos da história da historiografia sobre o tema e podem ser localizadas. Os primeiros estudos modernos acerca de Patrício, anteriores à historiografia profissional, coletaram, reuniram e sistematizaram documentos sobre a temática e se envolveram em inúmeras disputas identitárias de caráter religioso sobre Patrício, um dos objetivos era definir como deveria ser a religião, sobretudo o catolicismo ou protestantismo na Irlanda, e seus possíveis vínculos com Patrício, que seria alguém ligado a Roma ou um espécie de “paleoprotestante”. Assim, enquanto historiadores católicos o associaram ao catolicismo (O’ Sullivan, Col-

gan, e outros), os protestantes (Todd, Ussher e seus discípulos) acreditavam que sua fé nada mais seria que um retorno aos caminhos iniciados por Patrício (BINCHY, 1962; SANTOS, 2013).

A partir de 1905, as interpretações de J.B. Bury predominaram. Teve início a historiografia profissional, mas o que hoje se denomina como “Patrício ficcional” se confundia com o chamado “Patrício histórico”; Com Daniel Binchy (1962), as interpretações se aproximaram do “Patrício histórico”, porém, as obras de Muirchú e Tírechán foram excluídas, erroneamente, como ficção; R.P.C. Hanson (1968) e E.A. Thompson (1985) produziram novas traduções e interpretações e foram valiosos para a Patriciologia contemporânea, mas é com David Howlett (1994 e 2006) e Thomas O’Loughlin (2005) que ela de fato começa, quando as obras de Muirchú e Tírechán são reabilitadas.

A melhor sistematização disponível hoje para os estudos sobre Patrício é o *The Saint Patrick’s Confessio Hypertext Stack Project* (www.confessio.ie), projeto da *Royal Irish Academy* que compilou os principais dados e informações sobre o tema, bem como digitalizou a documentação e sua tradução para idiomas modernos, além de indicar centenas de referências bibliográficas.

Ao lado de [Santa] Brígida e [São] Columba, Patrício é considerado padroeiro da Irlanda. Trata-se de uma das personagens mais conhecidas da história irlandesa e questões identitárias importantes lhe acompanham. 17 de Março, data retirada da *Vita Patricii* de Muirchú, é feriado nacional na Irlanda, quando ocorre em Dublin um desfile em sua homenagem. Seu nome, todavia, também é lembrado neste dia em vários países, que, em acordo com o governo irlandês, iluminam seus monumentos nacionais com a cor verde. O nome de Patrício, em diversas ocasiões, se confunde, então, com a própria noção de irlandicidade, a *Irishness*.

Referências

BINCHY, Daniel. Patrick and his Biographers: Ancient and Modern. *Studia Hibernica*, Dublin, nº 2, 1962, p. 7-173.

BURY, John B. *The Life os St. Patrick and his place in History*. New York: BMC, 1905.

CHARLES-EDWARDS, Thomas. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CUNNINGHAM, Bernadete; GILLESPIE, Raymond. The Most adaptable of Saints': The Cult of St. Patrick in the Seventeenth Century. *Archivium Hibernicum*, vol. 49, 1995, p. 82-104.

DE PAOR, Máire B. *Patrick- The pilgrim apostle of Ireland*. Dublin, Betaprint: 1998.

HANSON, Richard P. C. *Saint Patrick: His Origins and Career*. London: Clarendon Press, 1968.

HARVEY, Anthony. The Ogham Inscriptions and the Roman Alphabet: Two Traditions or One? *Archaeology Ireland*, vol. 4, nº 1, 1990, p. 13-14.

O'LOUGHLIN, Thomas. *Discovering Saint Patrick*. London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2005.

O'RAHILLY, Thomas Francis. *The Two Patricks: a lecture on the history of Christianity in Fifth-Century Ireland*. Dublin: DIAS, 1942.

PATRÍCIO (*Confessio e Espistola*); MUIRCHÚ (*Vita Patricii*); TÍRECHÁN (*Collectanea*) e outros textos. Cf. *The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack Project*. Disponível em <www.confessio.ie>. Data de acesso: 17/12/19.

SANTOS, Dominique. As 'Ogham Stones': fontes para o estudo da 'Hibernia' e da 'Britannia romana' (e pós-romana). *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, vol. 8, 2016, p. 35-50.

SANTOS, Dominique. *Patrício: A Construção da Imagem de um Santo/How the Historical Patrick Was Transformed into the St. Patrick of Religious Faith*. 1.

ed. New York; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2013.

THOMPSON, Edward A. *Who was Saint Patrick?* New York: St. Martin's Press, 1986.

CLÓVIS

Edmar Checon de Freitas

CLÓVIS, rei dos francos entre 481 e 511, ocupa lugar de destaque na história da França por seu papel unificador dos francos e por ter sido o primeiro dentre seus reis a se converter ao cristianismo. A tradição historiográfica francesa dos séculos XVIII e XIX fez dele na verdade o fundador da monarquia na França. Apesar disso as bases documentais que nos permitem reconstituir historicamente a trajetória de Clóvis são escassas, sobretudo aquelas contemporâneas à vida mesmo. Destaca-se aí o material epistolar, composto por cartas enviadas por vários bispos ao rei, por exemplo, as de autoria de Remígio de Reims (†533) e Avito de Vienne (†c.519), bem como aquelas incluídas na correspondência oficial de Teodorico, o Grande (†526), rei ostrogodo da Itália. Há ainda as cartas trocadas entre o rei franco e os bispos reunidos por ocasião do I Concílio de Orleans. Mas a maior parte das informações que possuímos acerca de Clóvis provém das *Histórias* escritas no final do século VI pelo bispo Gregório de Tours (†594), mais conhecidas entre nós como *História dos Francos*. Há ainda menções a Clóvis em textos hagiográficos, como no caso da *Vida de Santa Genoveva*, escrita por volta de 520.

Partindo das informações fornecidas por Gregório de Tours e pelo material epistolar podemos situar a ascensão de Clóvis no contexto da fase aguda de desagregação do Império Romano no Ocidente, sobretudo após a supressão da autoridade imperial na Itália, em 476. Ele seria apenas mais um dentre os diversos chefes guerreiros germânicos a ocupar os espaços deixados pelo esvaziamento do poder imperial em várias regiões. Na Gália boa parte das terras ao sul do rio Loire era controlada pelos visigodos, também senhores da Península

Ibérica. Burgúndios ocupavam o que hoje conhecemos como Borgonha e parte da atual Suíça. Ao norte do Loire as terras eram disputadas por francos, saxões, turíngios e alamanos. Tais grupos germânicos alternavam movimentos de saques e pilhagens com o estabelecimento de alianças com o poder imperial, nesse caso passando à condição de *foederati*, ou seja, estabelecendo um tratado (*foedus*) com o Império. A partir da segunda metade do século V, após uma grande onda de invasões, como a dos hunos, por volta de 450, a tendência foi a concessão do controle militar das províncias imperiais a esses povos. Nominalmente seus chefes, reconhecidos dentro de cada povo como reis, atuavam em nome do imperador. Mas na prática foram se formando reinos romano-germânicos nas terras imperiais (GEARY, 1988; WOOD, 1994).

Cabe destacar que a maior parte desses povos – como godos, vândalos e burgúndios – professava uma variante do cristianismo genericamente identificada como «ariana», em referência a um de seus propagadores, o presbítero Ário (†336). Tratava-se da crença na subordinação total de Cristo ao Pai, esvaziando-o de sua condição divina plena, doutrina condenada no século IV pelos concílios de Niceia (325) e Constantinopla (382). Estabelecia-se assim uma distinção religiosa do tipo heresia / ortodoxia entre os senhores de cada reino e a população local, em sua maior parte cristã e fiel ao credo niceno.

Os francos, porém se mantiveram pagãos até a época de Clóvis. Tratava de uma amálgama de diversas tribos aparentadas entre si e que originalmente viviam às margens do Reno. De acordo com as *Histórias*, de Gregório de Tours, os francos estabeleciam reis nas diversas regiões que conquistavam, os quais portavam como sinal de seu poder uma longa cabeleira, razão pela qual ficaram conhecidos como “reis cabeludos” (*reges criniti*). Desde o século III aparecem nas crônicas e outros registros protagonizando saques e pilhagens na Gália. Nos séculos IV-V muitas tribos francas passaram a colaborar com o Império, integrando o exército romano. Ao mesmo tempo novos grupos francos adentraram as terras imperiais, na fronteira renana, registrando-se epi-

sódios de saques e pilhagens. Na segunda metade do século V distinguiam-se basicamente dois grandes grupos francos atuando no norte da Gália: os sálios, espalhados em vários núcleos no interior da antiga Gália romana, dentre eles aquele em que viria a prosperar a família de Clóvis; e as várias tribos que se localizavam às margens do Reno, constituindo um grupo identificado em fontes posteriores como o dos francos ripuários.

É nesse contexto que deve ser situada a trajetória de Clóvis – *Chlodweg*, na língua germânica (“célebre por seus combates”), latinizado como *Chlodovechus* (ROUCHE, 1996, p. 202). Em 481 ele sucedeu ao pai, Childerico, à testa da província romana da Bélgica Segunda. As fontes dos séculos V-VI mencionam Childerico, seu pai, Meroveu e um certo Clódio, talvez pai de Meroveu. Eles aparecem nas movimentações militares no norte da Gália. No caso de Childerico ele esteve particularmente ativo no caótico conflito dos anos 460 em torno de Paris, Orleans e no vale do Loire, na qual romanos, visigodos, francos e saxões estiveram envolvidos, sendo por vezes difícil discernir quem estava ao lado de quem (WOOD, 1994, p. 39). Por ocasião da descoberta da tumba de Childerico, em 1653, nas proximidades de Tournai (Bélgica), encontrou-se um sinete com a inscrição *Childerici regis*. E foi na condição de rei que Clóvis o sucedeu em 481, embora a natureza e a extensão desse poder para além do seu povo seja difícil de definir. Apesar da autoridade imperial ter desaparecido do Ocidente as terras romanas continuavam nominalmente subordinadas ao Imperador romano de Constantinopla. Assim o mais provável é que Clóvis exercesse o controle militar e fiscal da referida província, em nome da autoridade imperial (ROUCHE, 1996, p. 202-203; WOOD, 1994, p. 41).

Uma vez feito rei Clóvis progressivamente expandiu seu poder na Gália. Inicialmente registra-se a vitória sobre um núcleo «romano» em Soissons, em 586. Seguiram-se campanhas contra turíngios (491), alamanos (495), burgúndios (500-501) e visigodos (507). Além disso, Clóvis atou também no sentido de consolidar sua liderança entre seu povo, obtendo mediante intrigas e combates

o domínio sobre todos os demais reinos francos. Mas não apenas de guerras foi construída sua liderança. Em 492 ele desposou uma princesa burgúndia, Clotilde, estabelecendo temporariamente uma aliança com esse povo. Embora os burgúndios fossem em sua maioria arianos Clotilde, sobrinha do rei ariano Gundobaldo (472-526), provinha de um núcleo burgúndio que se manteve fiel ao credo niceno. Abriu-se assim para Clóvis um caminho de aproximação com relação à Igreja de Roma, aos bispos da Gália e ao próprio imperador de Constantinopla. Seria na qualidade de aliado da ortodoxia romano-constantinopolitana que Clóvis buscaria legitimar seu poder e seu papel de conquistador na Gália. Mas para tanto sua conversão seria fundamental.

O processo de conversão de Clóvis ao cristianismo é narrado em detalhes por Gregório de Tours (*Histórias* II, 29-31). Inicialmente o relato registra os esforços evangelizadores da própria rainha, sobretudo ao batizar os dois primeiros filhos do casal, Ingomiro e Clodomiro, o primeiro tendo falecido pouco depois de ser batizado. Mas, segundo Gregório, a opção pelo credo cristão teria se dado no campo de batalha, por volta de 496. Nessa ocasião Clóvis estava para ser derrotado numa batalha contra os alamanos. A iminência da derrota o teria feito dirigir-se ao deus de Clotilde, prometendo abraçar a fé cristã caso vencesse. À vitória seguiu-se um período catequético, tendo o rei sido instruído pelo bispo de Reims, Remígio. Nessa mesma cidade Clóvis foi batizado. Uma carta enviada a ele pelo bispo Avito de Viene nos informa que a cerimônia se deu numa noite de Natal (*Ep. Austrasicae* apud ROUCHE, 1996, p. 397-400) sendo essa a data tradicionalmente assinalada para o batismo de Clóvis: 25 de dezembro de 496. Segundo Gregório de Tours, Clóvis aproximou-se da pia batismal como um “novo Constantino”. A identificação explícita com o primeiro imperador Cristão, reforçada pela narrativa da conversão no campo de batalha – lembrando Constantino, na Ponte Mílvia, em 312 – projetava sobre Clóvis uma liderança do tipo imperial.

Já ao falar das guerras de Clóvis como rei cristão Gregório de Tours o

retrata como um novo Davi, embora sem citar explicitamente o rei de Israel. A ideia é que Clóvis prosperava e aumentava seus domínios porque fazia a vontade de Deus (*Hist.* II, 40). A campanha contra os visigodos, por exemplo, é apresentada como motivada pelo desejo do rei de livrar a Gália do arianismo. Toda a movimentação de Clóvis e de seus guerreiros é acompanhada por sinais que atestariam a proteção divina, sobretudo por intermédio de São Martinho de Tours e Santo Hilário de Potiers, bispos que no século IV haviam combatido o arianismo na região. E é na igreja de São Martinho, em Tours, que Clóvis celebra a vitória, desfilando em trajes imperiais e recebendo do imperador de Constantinopla codicilos consulares (*Hist.* II, 37-38). O favor divino é invocado ainda para justificar seu sucesso em eliminar outras lideranças francas, principalmente parentes seus, na verdade uma forma de garantir o poder exclusivamente para seus filhos (Gregório de Tours, *Hist.* II, 40-42; ROUCHE, 1996, p. 330-331).

Deve-se levar em conta também a própria ação do rei no sentido de se aproximar da imagem imperial, sem no entanto assumi-la plenamente. Enquadram-se aí a obra legislativa, como a fixação por escrito da antiga lei dos francos, a *Lei Sállica*, bem como a incorporação à mesma de dispositivos legais romanos reproduzidos do código visigótico conhecido como *Breviário de Alarico* (ROUCHE, 1996, p. 331-335). Clóvis determinou ainda a convocação de um concílio geral para seu reino, o I Concílio de Orleans, que além de tratar de questões disciplinares, litúrgicas e patrimoniais da Igreja na Gália buscou acomodar as tensões entre egressos do arianismo e os demais cristãos da Gália (ROUCHE, 1996, p. 331-347; GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 67-91). Como rei cristão e seguindo a tradição romano-imperial Clóvis mandou erguer em Paris, escolhida para ser sua capital, uma igreja dedicada aos apóstolos Pedro e Paulo, na qual ele e a rainha Clotilde viriam a ser sepultados.

A conexão entre o passado romano e o mundo germânico se apresenta como o elemento central nessa trajetória e base para a construção da sua me-

mória. Não por acaso o presidente Charles de Gaulle (1959-1969) afirmou que a história da França, país cristão, começava com o batismo de Clóvis. E nas comemorações dos 1500 anos do mesmo, em 1996, tanto o presidente francês Jacques Chirac (1995-2007) quanto o papa João Paulo II (1978-2005) se referiram a Clóvis como referência fundacional da nação francesa (FREITAS, 2015, p. 17; 254).

Referências

FREITAS, Edmar Checon de. *Gregório de Tours e a sociedade cristã na Gália dos séculos V e VI*. Niterói: Editora da UFF, 2015.

GAUDEMET, Jean; BASDEVANT, Brigitte (ed.). *Les canons des conciles mérovingiens*. Paris: Éditions du Cerf, 1989, vol. 1.

GEARY, Patrick. *Before France and Germany: the creation and transformation of the merovingian world*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

GREGORY OF TOURS. *The history of the Franks*. Tr., Intr. Lewis Thorpe. London: Penguin Books, 1974 (Cf. original latino em https://www.dmgh.de/mgh_ss_rer_merov_1_1/; <http://www.intratext.com/IXT/LATo783/>).

ROUCHE, Michel. *Clovis*. Paris: Fayard, 1996.

WOOD, Ian. *The merovingian kingdoms*. London: Langman, 1994.

CESÁRIO DE ARLES

Paulo Duarte Silva

EMBORA tenha sido enaltecido por seus pares eclesiásticos desde meados do século VI, o reconhecimento atual do legado intelectual e político de Cesário de Arles é fruto de intensa investigação historiográfica. Esta foi conduzida por diferentes setores da *intelligentsia católica* na Modernidade e, sobretudo, desde fins do século XIX: em linhas gerais, os pesquisadores contribuíram para reabilitar a relevância de seus escritos e de sua atuação frente aos assuntos clericais do sul da Gália. Hoje se considera que o interesse histórico em seu bispado é comparável ao de Gregório de Tours – em outras palavras, que Cesário hoje faz parte do *mainstream* dos estudos críticos (BAILEY, 2010).

Muitos aspectos contribuíram para a reabilitação histórica do bispo de Arles, como datas comemorativas, a exposição de suas relíquias em exposições sacras e museus, e o patrocínio de importantes setores da Igreja francesa contemporânea e de grupos vinculados ao governo de Vichy e ao próprio papado. Contudo, em termos de pesquisa, mais relevante foi a divulgação de edições críticas, traduções e coleções dos escritos de Cesário: em que pese as ressalvas com alguns dos critérios da “obra completa” latina publicada por Germain Morin e a discrepância da qualidade em algumas das traduções disponíveis, este conjunto continua a servir de base de pesquisas em diferentes países e etapas de formação (KLINGSHIRN, 2018, p. 7-41).

Dos diferentes tipos de escritos atribuídos ao bispo, as pesquisas se concentram nas atas de concílios em que Cesário tomou parte, nas epístolas, regras e cartas, sob influência das premissas da Antiguidade Tardia, os estudo-

soos têm colocado em relevo as diferentes atribuições pastorais e conciliares de Cesário na condução de sua comunidade e de sua facção eclesiástica, contestando parcialmente a imagem de “pregador popular da Gália” propagada pela apologia católica (GRIG, 2018, p. 61-81; SILVA, 2018, p. 21-43).

Desde as primeiras décadas do século V a situação política e religiosa do sul da Gália se tornava mais complexa, por conta de dois processos correlatos. Por um lado, somavam-se campanhas militares de aspirantes ao título imperial – reconhecidos como “usurpadores” pela tradição – e, na segunda metade do mesmo século, de grupos migrantes germânicos, iniciadas pelos visigodos e sucedidas por burgúndios, francos e ostrogodos. Apesar do rótulo de “trevas” ser inadequado, é razoável supor que tais movimentações geraram tensões no seio da aristocracia regional, que costumava alianças com os novos senhores em bases pouco sólidas.

Por outro, o ocaso da administração curial ampliou a disputa aristocrática pelos quadros episcopais e abaciais, em meio aos crescentes benefícios e isenções fiscais e jurídicas concedidos pelos imperadores. Neste contexto, as facções aristocráticas se reagruparam em torno dos mais importantes mosteiros e sedes regionais, como Vienne, Marselha e Narbonne: reconhecidamente, a principal destas se reuniu em torno do monastério de Lérins e esteve sob a liderança dos bispos de Arles, cujo poderio chegou a desafiar, na primeira metade dos anos 440, a incipiente influência da Sé romana na região (KLINGSHIRN, 2004, p. 65-71).

Foi neste conturbado cenário que se desenvolveu a carreira de Cesário. A *Vita Cesarii* (ca. 549), hagiografia organizada por diversos clérigos sob a liderança de Cipriano, bispo de Toulon, oferece-nos as principais evidências para seu estudo. É somente por meio dela que sabemos, por exemplo, dos primeiros anos do hagiografado: segundo o relato, Cesário (n. ca. 470) era do centro-norte gálico então sob domínio burgúndio, de *Cabillonum*, atual Châlons-sur-Saône, oriundo de uma família aristocrática e que, como muitos bispos desde o século

anterior, teria abandonado os parentes e migrado ao sul, rumo ao citado mosteiro de Lérins (ca. 488-489), que continuava a ser relevante centro espiritual e intelectual da região.

Segundo os hagiógrafos, alguns desentendimentos locais e o enfático exercício ascético teriam agravado suas condições de saúde, que o levariam a buscar ajuda médica na cidade de Arles (ca. 499). Ali, Cesário contou com o amparo de potentados locais e, fortuitamente, com os favores do bispo da cidade, de quem descobriu ser aparentado. Em pouco tempo (ca. 499-502), acumulou atribuições diaconais, abaciais em uma casa monástica nos subúrbios da cidade, tomou lições com o retórico Juliano Pomério e se habilitou a concorrer ao cargo episcopal (KLINGSHIRN, 2004, p. 72-87).

Sua aspiração foi fortalecida quando, de acordo com o relato hagiográfico, o bispo precedente e aparentado indicou-lhe como sucessor perante o séquito do monarca visigodo Alarico II e a comunidade de fiéis. Embora tal expediente não fosse incomum, a tentativa de criar ou consolidar uma dinastia episcopal desagradava relevantes grupos locais por ao menos duas razões: retirava dos leigos a possibilidade de participação mais ou menos direta na eleição e, na prática, também excluía outros quadros clericais locais da disputa.

A animosidade em relação à sua ascensão episcopal não foi irrelevante, e a historiografia considera provável que Cesário tenha levado alguns meses para se assentar no cargo. Em verdade, a primeira década de seu bispado foi dificultada tanto por tais desavenças internas quanto porque o bispo conviveu com acusações de conluio com forças germânicas adversárias dos visigodos, em especial os burgúndios e os francos. A despeito de tais denúncias terem sido contornadas – sem grandes detalhes no relato hagiográfico e em seu conjunto de cartas – e Cesário tenha conseguido presidir o importante concílio geral de Agde (506), sua afirmação local e regional esbarrava em limitações bastante concretas.

Entre 507 e 508 ocorreram intensas movimentações militares no sul da Gália, que reverberaram nos assuntos eclesiásticos. A derrota dos visigodos perante os francos levou à morte de Alarico II e à decisão dos primeiros em se deslocar para a península ibérica. Contudo, os ostrogodos saíram em defesa de seus aliados, repeliram francos e burgúndios e ocuparam boa parte da região, incluindo Arles. Embora tenha sido novamente acusado publicamente – em termos ainda mais vagos do que nas outras ocasiões –, Cesário tirou melhor proveito da situação: de acordo com os hagiógrafos, ao se dirigir à corte do monarca Teodorico para se defender de tais queixas, o bispo conseguiu não somente obter os favores e patrocínio do rei ostrogodo, mas estreitou os laços com a Sede Romana.

Assim, Cesário passava a ser um representante dos interesses itálicos, em uma região recém-conquistada por Teodorico, cujas dioceses tinham até então grandes ressalvas ao alinhamento com as diretrizes romanas, em um momento inicial de projeção da liderança papal nos assuntos eclesiásticos ocidentais. Dessas relações estreitadas com a corte de Ravenna e a sede romana resultaram recursos indispensáveis ao resgate de cativos de guerra e, sobretudo, à construção do mosteiro feminino: ambos contribuíram para afirmar a liderança de Cesário nos assuntos públicos da região. No âmbito especificamente eclesiástico, as honrarias e o apoio às consultas e solicitações feitos por Cesário e garantidos por sucessivos bispos romanos fortaleceram sua posição como protagonista no sul da Gália, como se observa em diversas cartas do epistolário que lhe foi atribuído. Klingshirn (2004, 111-146) nomeou tal período como “Paz Ostrogoda” (ca. 512-530), considerando-o o ápice de seu bispado.

Favorecido pelo avanço ostrogodo sobre áreas do sul da Gália até então sujeitas ao domínio burgúndio (ca. 524), Cesário pôde ainda reunir os bispos de sua província em uma série de concílios regionais (524-529). Tais sínodos debateram assuntos disciplinares, litúrgicos, doutrinários e pastorais: embora fossem indicativo da formação de uma nova facção episcopal sob a liderança

do bispo de Arles, parecem ter gerado alguns atritos em relação a um conjunto de medidas pastorais, notadamente a extensão ao direito de pregar aos párcos rurais, conforme decidido no concílio de Vaison (529). Contudo, é possível incluir no cerne da insatisfação de parte dos bispos um conjunto de decisões de cunho disciplinar e litúrgico, que expressaram um alinhamento decisivo com a Sede Romana, com a qual os bispos do sul da Gália historicamente mantinham uma série de ressalvas (SILVA, 2018).

Os últimos anos do bispado de Cesário (530-542) corresponderam ao oca-so de sua ingerência nos assuntos políticos e religiosos regionais. Isto se deveu tanto ao realinhamento político do papado, que voltou suas atenções aos as-suntos de Bizâncio e relegou a aliança com Arles a um patamar menos relevan-te, quanto à cessão do sul da Gália aos francos. Apesar de serem de confissão católica, ao contrário de seus predecessores, os soberanos francos mantinham o foco de sua atenção no norte da Gália; com isso, não contaram com Cesário como aliado como fizera Teodorico, enfraquecendo ainda mais sua posição episcopal.

Dando-se crédito ao “Testamento” atribuído a Cesário, neste período uma de suas principais preocupações era garantir a manutenção das isenções ao mosteiro feminino fundado por ele na década de 510 e, desde então, sob os cuidados de abadessas de sua família. Aparentemente, temia-se que, após sua morte, outras dinastias episcopais assumissem o controle do monastério, ou mesmo que os benefícios conferidos pelos ostrogodos e papas fossem suspen-sos pelos soberanos francos. Mesmo a *Vita Cesarii* foi expressamente dedicada à Cesária, a jovem, segunda abadessa do referido mosteiro, como parte de tal preocupação em preservar o controle familiar sobre o mosteiro.

Morto em fins de agosto de 542, Cesário deixou um amplo legado docu-mental. Como dito, a divulgação de edições críticas e traduções da maior parte deste material – em séries editoriais como *Fathers of The Church*, *Sources Chré-tiennes* e *Translated texts for Historians*, dentre outros – contribuiu para a amplia-

ção das pesquisas para além de seus sermões, incluindo outros documentos aqui citados. Contudo, vale lembrar que os sermões ainda são, indiscutivelmente, a principal documentação estudada. Ademais, destaca-se que outros tantos textos da obra de Morin publicada pela série *Corpus Christianorum* (1953) continuam sem receber a devida atenção, como os tratados anti-heréticos e seu comentário ao Apocalipse. Há, portanto, muito espaço para pesquisas promissoras, tanto pela renovação temática dos estudos das fontes “clássicas” de Cesário quanto pela investigação daquelas pouco exploradas.

Referências

BAILEY, Lisa. *Christianity's Quiet Success: The Eusebius Gallicanus Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antique Gaul*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2010.

CESÁRIO DE ARLES. *Sermões*. In: *Caesarii Arelatensis. Sermones: Corpus Christianorum, Serie Latina*, v. 103-4. Ed. German Morin. Turnhout: Brepols, 1953.

GRIG, Lucy. Caesarius of Arles and the campaign against popular culture in late antiquity. *Early Medieval Europe*, v. 26, n. 1, 2018, p. 61-81.

KLINGSHIRN, William. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University, 2004 (original de 1994).

KLINGSHIRN, William. The wartime and post-war reception of Caesarius of Arles. *Early Medieval Europe*, v. 26, n. 1, 2018, p. 21-43.

SILVA, Paulo Duarte. *Secundum Statuta Canonum: Poder e Memória nos concílios do sul da Gália (524-529)*. OPSIS (UFG), Goiânia, v. 18, 2018, p. 21-43.

BOÉCIO

Terezinha Oliveira

ANÍCIO MÂNLIO TORQUATO SEVERINO BOÉCIO, nascido em Roma, provavelmente entre os anos de 477 e 480 d.C., falecido em Pavia em 524 (PETIT ROBERT, 1984), por meio da execução da condenação que sofreu em 522, acusado de ter traído Teodorico, ao auxiliar o imperador do Oriente Justino I, por escrever cartas subversivas e por praticar magias. Boécio era filho de Flávio Mânlio, cônsul em 487 e descendente de uma importante família que tinha dado a Roma vários cônsules e, inclusive, o imperador Anício Olíbrio. Quando da morte de seu pai, Boécio foi educado por *Quintus Aurelius Symmaehus*, amigo da família, por quem o filósofo demonstrou profunda veneração ao longo de toda sua vida (FRANCESCHINI, 1998). Ingressou na Faculdade de Filosofia de Atenas, onde adquiriu conhecimento das obras de Platão e Aristóteles. De volta à Itália, com o apoio do rei Teodorico, em 510, Boécio tornou-se cônsul e, mais tarde, senador. Casou-se com Rusticiana, filha de seu mentor *Aurelius*. Na verdade, Boécio devota a ele um profundo respeito, que pode ser evidenciado no início do *Tratado da Trindade* (2005) ao observar ser o sogro o único a quem confiava sua escrita. Conforme evidencia-se no início do *Tratado da Trindade* (2005), na verdade, Boécio devota ao sogro um profundo respeito, sendo ele o único a quem confiava sua escrita.

Tendo chegado a estruturar os argumentos e a redação, submeto-os a ti [...], pois anseio pelo teu abalizado juízo, tanto quanto pelas próprias descobertas de minha diligente pesquisa. Bem poderás compreender o que sinto todas as vezes que confio à pena meus pensamentos: seja pela própria dificuldade do tema, seja pela escassez de interlocutores: na verdade és o único capaz de entendê-los e o único com quem os discuto (BOÉCIO, 2005, p. 5).

Suas palavras indicam que a confiança em *Aurelius* pautava-se na formação intelectual do seu interlocutor. Afinal, poucas pessoas compreenderiam suas formulações, particularmente, em relação à trindade definida, por ele, como questão teológica.

A citação de Boécio nos permite adentrar no cenário da sua época. O Império Romano do Ocidente encontrava-se dilacerado desde fins do século IV e as incursões bárbaras não cessavam (AGOSTINHO, 1991; LE GOFF, 1983; MUÑOZ, 2002). O quadro de destruição impelia os políticos, os cidadãos e intelectuais romanos a se relacionarem e servirem aos ‘novos governantes’, no caso, os bárbaros, que por seu turno também dependiam dos romanos.

Segundo Fumaroli, “A corte de Ravena não podia passar sem os serviços da velha aristocracia romana: precisava dela [...] para administrar a Itália. Teodorico, iletrado, mas criado em Bizâncio, era um político suficientemente sagaz para saber que seus godos não tinham capacidade para isso” (FUMAROLI, 1998, p. XI). A situação apresentada pelo autor não se diferencia do retrato exposto por Muñoz (2002), que observa que no final do século V os governantes do Império Romano do Ocidente eram bárbaros. O autor narra que em 493 d.C. Teodorico assassina o ‘velho Odoacro’ evidenciando que o governo do primeiro, do qual Boécio seria cônsul, caracterizava-se já dentro de uma tradição de poder bárbaro no mundo romano do Ocidente.

Outro dado importante acerca da época de Boécio é a cisão entre o Oriente e Ocidente. O Oriente conservava-se alicerçado em uma tradição cultural helênica convertida ao cristianismo e se isolava cada vez mais do Ocidente. Esse, por seu turno, à medida que se ampliava a derrocada da cultura romana e, na mesma proporção, a chegada dos bárbaros, desconhecia a própria língua grega, o que cada vez mais acentuava a ruptura entre esses dois ‘mundos’. Segundo Muñoz (2002, p. 12), “*Su política exterior consistía sobre todo en negociar con los bárbaros el saqueo de Europa*”. Mais à frente ressalta que “*La ruptura de la unidad cultural que unía en el seno de la misma civilización impe-*

rial romana a las regiones griegas y latinas fue totalmente consumada”.

Destaca-se, também, que o próprio Boécio atesta a falta de cultura que reinava no seu tempo. No início do *Tratado da Trindade* (2005), observa que ninguém, além do seu sogro, se interessaria por seu escrito “[...] excetuando a ti, para onde quer que eu olhe só vejo, por um lado, a pasmaceira ignorante e, por outro, a inveja astuta, de modo que pareceria um insulto aos tratados de teologia submetê-los a esses brutos que, mais do que interessar-se por aprendê-los, calcá-los-iam aos pés” (BOÉCIO, 2005, p. 5).

As reflexões de Fumaroli (1998) e Muñoz (2002), corroboradas pelas de Boécio, nos indicam que a decadência da cultura romana e a pouca experiência administrativa dos bárbaros evidenciavam a dependência dos ‘novos’ governantes de políticos e intelectuais romanos como Boécio.

Apresentados em linhas gerais a biografia e o cenário de Boécio, passaremos a examinar suas obras. Não recuperamos a sua relevância política, mas, a filosófica, pois suas obras foram um dos alicerces centrais do conhecimento/ciência ao longo de todo o período medieval. O *Tratado da Trindade* (2005) teria inaugurado a escolástica porque refletiu sobre Deus, a trindade e o homem sem recorrer aos escritos sagrados, baseando-se somente no saber filosófico (LAUAND, 2005). Também teria sido o primeiro a apresentar o homem no sentido de totalidade, já que entendeu, no mesmo nível de relevância, a materialidade corpórea e a sacralidade da alma, ou seja, explicou como uno a trindade [pai, filho e espírito santo] e o homem [corpo e alma]. Reiteramos, portanto, que analisamos uma das maiores autoridades do medievo.

Em 44 anos de existência, o autor traduziu quase todo o *Organon* de Aristóteles; fez comentários e traduziu a *Introdução as categorias de Aristóteles*, de Porfírio; escreveu *Comentários aos Tópicos de Cícero*; *Tratado de Música*; *Tratado de Aritmética*; *Introdução aos silogismos categóricos* (opúsculo); *Silogismo categórico*; *Silogismo hipotético*; *A divisão* (opúsculo); *A definição* (opúsculo); *As diferenças*

tópicas (opúsculo); *Especulação sobre a semelhança retórica* (opúsculo); *Distinção dos lugares retóricos* (opúsculo); *A consolação da filosofia*; *Cinco Opúsculos teológicos*; *Tratado da Trindade* (MUÑOZ, 2002).

Do conjunto de seus escritos, os dois mais conhecidos, no Brasil, são *O tratado da trindade* (2005) e *A consolação da filosofia* (1998). No primeiro, para tratar da natureza una de Deus, ainda que conhecida na sua forma trina, Boécio discorre sobre a natureza do conhecimento das coisas, ou seja, filosoficamente trata da essência do existir de todas as coisas.

Há ao todo dez categorias que podem ser universalmente predicadas de todas as coisas: substância, qualidade, quantidade, relação, lugar (onde), tempo (quando), condição, situação, atividade e passividade. Elas são determinadas pelo sujeito a que se referem: parte delas - quando se aplicam a outras coisas que não Deus -, referem-se à substância; parte, aos acidentes. Quando, porém, estas categorias são aplicadas à divindade, todas elas se tornam substanciais. Quanto à relação, ela não pode de modo algum ser predicada de Deus, pois a substância nEle não é propriamente substância, mas ultra-substância (BOÉCIO, 2005, p. 9).

Segundo Boécio, há em todas as coisas do universo a substância, a parte e os acidentes e são esses aspectos que diferenciam cada uma das espécies existentes. Todavia, Deus é por essência substância una, tal como o homem é corpo e alma e não corpo **ou** alma, as três pessoas da trindade são a substância de Deus. Mais adiante, afirma que “[...] o homem não realiza em si a totalidade do ser humano, e por isso não é substância; o que ele é, deve-o a outras coisas que não são homem. Deus, porém, é o próprio Deus; não é outra coisa senão ‘o que é’ e, por isso, é Deus mesmo” (BOÉCIO, 2005, p. 10, destaque do tradutor).

A natureza e complexidade do *Tratado da Trindade* justificam as palavras de Boécio dirigidas ao seu sogro, de que só ele o entenderia e que, para os homens comuns, seu pensamento não teria nenhuma relevância.

Enquanto no *Tratado da Trindade* (2005) Boécio aborda a ciência para de-

monstrar a unicidade de Deus, em *A consolação da filosofia* (1998), considerada sua obra mais importante, escrita no período de cárcere que precedeu a sua execução, encontramos um diálogo entre o autor e a filosofia, à qual recorre para tratar da natureza dos homens e evidenciar que somos muito pequenos diante da grandeza do universo: “Toda a extensão da Terra, como o bem o sabes graças às demonstrações dos astrônomos, comparada à extensão do Céu, não passa de um pequeno ponto [...]” (BOÉCIO, 1998, p. 46). Nessa mesma linha de argumento, o autor afiança que os homens se julgam especiais e não se conscientizam de que são de uma fragilidade atroz: “Dize-me, poderias tu, com relação ao teu corpo, encontrar algo mais frágil que o ser humano, que frequentemente morre apenas pela picada de um inseto ou por ter pegado um verme?” (BOÉCIO, 1998, p. 43). Inúmeras seriam as questões que ele examinou e que, sem sombra de dúvida, foram tão fundamentais aos homens que ao longo da história o revisitaram, como Hugo de Saint Victor (1096-1141) e Tomás de Aquino (1224/5-1274), quanto são aos indivíduos do presente, que por seu turno carecem de entender a natureza filosófica da pessoa. Pensando nisso, elegemos quatro aspectos da obra que, embora escrita em ambiente de reclusão e opressão, tornou-se conhecida como símbolo de intelectualidade graças à erudição de Boécio, que por meio da filosofia tece profundas reflexões sobre si, acerca da natureza humana, a respeito da vida, da felicidade e das ‘injustiças’ nas quais os homens estão sujeitos ou que, por ignorância, sujeitam-se.

Primeiramente consideramos a definição de sabedoria: “[...] a Sabedoria consiste em avaliar a finalidade de todas as coisas, e é precisamente essa faculdade de passar de um extremo ao outro que caracteriza a Fortuna que deva fazer com que a desprezemos, sem temê-la ou desejá-la” (BOÉCIO, 1998, p. 26-27). Essa passagem é um dos momentos em que a Filosofia diz ao autor que não lamente o seu destino, afinal, a roda da fortuna roda e devemos estar preparados para aceitar suas reviravoltas, logo Boécio não poderia reclamar da sua atual fortuna. Em segundo lugar, a reflexão sobre o tempo e a sua relevân-

cia nas conquistas ou fama de uma pessoa.

Mas se consideras seriamente o infinito da eternidade, porque razão te alegras da longevidade de tua fama? Com efeito, a duração de um só instante comparada à de dez mil anos, por serem ambas limitadas têm uma curta dimensão, mas de qualquer forma não é uma diferença desprezível. Mas esse número de anos, bem como qualquer um de seus múltiplos, não podem ser comparados a uma duração infinita. Na verdade, podemos comparar duas coisas finitas mas jamais comparar o finito com o infinito. Segue-se que a fama de alguém, seja qual for sua extensão, se comparada à eternidade, cujo fim jamais se atinge, mostra-se não apenas de pouco impacto, mas, na realidade, quase inexistente. E ainda por cima vós, para obtê-la, deveis granjear o favor do povo e dos vagos boatos para saber como agir de maneira conveniente, desprezando a superioridade da consciência e do mérito (BOÉCIO, 1998, p. 47-48).

As palavras de Boécio evidenciam quão importante é saber que a temporalidade da fama é efêmera, não se deve esperar que ela seja eterna; ao contrário, a sua duração é muito curta e deve-se estar preparado para a sua perda e mesmo para o seu esquecimento. Logo, os homens não devem buscá-la como princípio de vida. Mais, quando a pessoa quer a fama, de modo incontestado, é preciso esquecer a consciência e o mérito, pois, para granjeá-la, é preciso agradecer ao povo.

Em terceiro lugar, ressaltamos a questão da felicidade, que para Boécio é o motor que conduz o caminho dos homens na vida. “É evidentemente a felicidade que os homens buscam por caminhos tão diferentes, e isso serve para mostrar manifestamente a energia inesgotável da Natureza [...], todos eles reconhecem estar perseguindo um mesmo fim: a felicidade” (BOÉCIO, 1998, p. 57-58). Essa felicidade não estaria nas coisas materiais que os homens tanto buscam. De acordo com os princípios do autor, os homens esquecem-se de que a felicidade está na sua condição intelectual e buscam-na no poder, nas coisas externas, na riqueza e abandonam sua principal característica que é o uso da razão para agir com sabedoria.

O quarto e último ponto elegido é a amizade, pois ela corrobora para evidenciar, mais uma vez, o entendimento filosófico de homem para o autor, ou seja, os verdadeiros valores e a verdadeira felicidade não se encontram nas coisas externas e materiais, nas benesses que a fortuna pode oferecer, mas no interior do homem, como é o caso da amizade, já que os “[...] amigos, são o tesouro mais sagrado que temos, pois eles nos foram dados pela virtude e não pela Fortuna, enquanto todos os outros bens são adquiridos em vista do prazer ou do poder que proporcionam” (BOÉCIO, 1998, p. 56).

Esses quatro aspectos selecionados da obra, a nosso ver, permitem apresentar, ainda que sutilmente, o entendimento de homem na perspectiva de Boécio, esse filósofo romano que reconhecido como uma autoridade ao longo da Idade Média e assim imortalizado historicamente, permanecendo importante até nossos dias, pois seus pensamentos, argumentos e escritos fundamentam-se na busca pelo entendimento da natureza essencial do homem – uma investigação tão pertinente e necessária antes e também agora. Desse modo, ao dedicar seus últimos dias à escrita de tal obra, Boécio compreende e ensina que a verdadeira felicidade transcende o material e só a conhece aquele que liberta-se da ignorância. A lição que ele nos deixa é a de que se é homem quando, ao ter consciência da pequenez humana diante do universo, se faz uso da capacidade intelectual para viver virtuosamente, sem apegar-se às coisas materiais – do contrário, nada mais se pode ser além de um animal que continuará sendo escravo dos sentidos, dos falsos prazeres, bem como de uma liberdade ilusória, que o torna cada vez mais prisioneiro da ignorância, dos vícios e da incapacidade de usufruir de sua inteligência, de conhecer sua própria essência.

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1991, 2vs.

BOÉCIO. *Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BOÉCIO. *De Trinitate*. In: LAUAND, Luiz Jean. Boécio e o de Trinitate: tradução e estudo introdutório. Ruah. [S.l.: s.n.]. 2005. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit5/lauan.htm>>. Acesso em: 28 dez. 2019.

FRANCESCHINI, Ezio. Biografia. In: BOÉCIO. *Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FUMAROLI, Marc. Prefácio. In: BOÉCIO. *Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAUAND, Luiz Jean. *Boécio e o de Trinitate*: tradução e estudo introdutório. Ruah. [S.l.: s.n.]. 2005. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit5/lauan.htm>>. Acesso em: 28 dez. 2019.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1983, 2vs.

MUÑOZ, Julio Picasso. Introducción General. In: BOÉCIO. *Cinco Opúsculos Teológicos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2002.

PETIT ROBERT. Boèce. *Dictionnaire universal des noms propres*. Paris: Brodard graphique. Coulommiers, 1984.

BENTO DE NÚRSIA

Gabriel Castanho

A BIOGRAFIA de personagens históricos possui pelo menos duas bases: a memória e a história. No primeiro caso se trata de uma imagem fundamentalmente oral (ainda que registrada sob forma escrita) de ampla circulação, coletiva e fortemente idealizada (positiva ou negativamente). No segundo caso, a personalidade biografada é submetida ao método crítico de análise (nas diferentes – dispersas no tempo e no espaço – formas praticadas pela disciplina histórica) numa busca sistemática por respostas a uma questão específica: quem foi X? Despido de seu fetiche pela verdade unívoca e linear, o historiador-biógrafo trabalha constantemente com essas duas vertentes se perguntando não quem foi o personagem que ora estuda, mas para quem seu personagem foi o que foi. O jogo de palavras esconde algo na verdade bastante simples: a história de um personagem nunca se resume a sua vida em si, mas também e, de certo modo, sobretudo, diz respeito aquilo que as pessoas disseram sobre ele ao longo do tempo (daqueles que conviveram com o dito personagem, até aqueles que pretendem conhecê-lo anos, décadas, séculos depois).

Pois bem, um caso emblemático dessa diacronia na construção de um personagem histórico pode ser encontrado naquele que foi considerado o fundador do cenobitismo ocidental: Bento de Núrsia, canonizado muitos séculos após sua morte em 1220 (ou seja, a santidade que a ele associamos hoje não era um fato canonicamente estabelecido para os agentes históricos durante boa parte da Idade Média). Acredita-se atualmente que tenha nascido entre 480 e 490 em uma família da elite da Úmbria (centro da península itálica), na

região de Núrsia e que teria morrido entre 550 e 560. Acredita-se ainda que tendo estudado em Roma e não encontrando ali um espaço que atendesse a seus anseios espirituais, partira para o retiro em Affile (cerca de 150km de Núrsia) e depois para uma caverna em Subiaco, há apenas cerca de 10km de lá. Vivera ali por alguns anos e teria organizado algumas pequenas comunidades monásticas compostas pelo número apostólico de 12 membros. Seu renome teria crescido rapidamente e fora chamado, por volta de 529, a comandar uma abadia situada a cerca de 110km de Subiaco chamada Monte Cassino. Ali, por volta de 530, teria redigido uma regra para seus monges, regra essa que viria a se tornar, séculos depois, o modelo de vida monástica de tipo cenobítico para toda a Europa.

O uso de um tempo verbal marcado pela incerteza no parágrafo anterior não é um mero acaso. Ele se deve a um fato histórico capital: tudo o que hoje sabemos sobre a vida de Bento de Núrsia se encontra em um texto marcadamente apologético (hagiográfico, mas precisamente) escrito cerca de 35 anos após sua morte (ou seja, uma geração inteira depois) e 60 anos após a redação de sua regra (ou seja, duas gerações inteiras depois da produção textual). O livro II do *Dialogos sobre os milagres dos pais italianos* redigido entre 593 e 594 por Gregório, o Grande (c.540-604), pouco mais de três anos após ter se tornado papa, carrega em si tudo o que sabemos sobre essa figura maior do cenobitismo ocidental. A primeira constatação histórica que se impõe é de grande impacto para a história de nossa personagem: Bento de Núrsia era uma figura praticamente desconhecida pelas pessoas de seu tempo; seu renome surgiu apenas uma ou duas gerações depois. Pode-se argumentar que o fato de sua regra ter sobrevivido ao tempo demonstraria seu reconhecimento social desde o momento de sua redação, pelo menos na região onde o monge teria atuado. De fato, é impossível medirmos o impacto exato da organização monástica de tipo beneditino em sua região e tempo original. Contudo, caso esse impacto possuísse a mesma dimensão que irá adquirir futuramente, certamente teria-

mos uma profusão de relatos de época sobre os feitos de Bento.

Seja como for, uma coisa é certa: diferentemente do que uma história teleológica ou confessional pode pretender defender, o renome histórico de Bento de Núrsia dependeu mais dos usos de sua memória realizados após sua morte do que de seu suposto valor original para a sociedade em que viveu. Assim, se pouco podemos dizer sobre quem Bento de fato foi em vida, podemos dizer mais sobre o que se quis que Bento fosse após sua morte e ao longo do tempo; será esse o caminho que percorreremos no restante da brevíssima biografia que aqui apresentamos. Nesse sentido, três temporalidades merecem destaque: 1) o tempo da regra; 2) o tempo do mito fundador associado a Gregório, o Grande; 3) o tempo da difusão e universalização do beneditismo na Europa ocidental.

O tempo da escrita da regra foi marcado não por um espírito autoral, mas sim de emulação retórica, isto é, de retomada de uma já longa tradição de lugares comuns e de sua reorganização ao contexto cenobítico de Monte Cassino. A principal fonte de inspiração foi a chamada regra do Mestre, escrita cerca de 40 anos antes, também na região itálica. Nos dois casos, a tradição monástica oriental transcrita no Ocidente por figuras importantes da Igreja como João Cassiano (c.360-c.433) é uma das principais características e foi responsável pela institucionalização do isolamento monástico em sua versão coletiva (cenobitismo) ao invés do isolamento de tipo eremítico ou anacorético. Nesse sentido, a obediência à regra e ao abade era uma pré-condição para a boa prática monástica. Do mesmo modo, a estabilidade física, ou seja, a permanência do monge no mosteiro e a impossibilidade de se ausentar sem a devida autorização de seu superior, garantia a retidão do propósito monástico beneditino. Em ambos os casos, a regra beneditina reforçava o ideal crístico de humildade ao mesmo tempo em que garantia a filiação dos monges a uma Igreja gradativamente mais hierarquizada.

O texto da regra é composto por 73 capítulos voltados especialmente à

organização da vida cotidiana da comunidade religiosa, da entrada no mosteiro à realização do ofício divino, passando pela dieta e pelas relações interpessoais diárias. Uma parte importante é consagrada às orações, leituras e à liturgia, organizadas em função da luminosidade solar e do clima. Esta organização dos rituais religiosos ao longo das horas do dia e das estações do ano dá ritmo ao trabalho dos monges e ao mesmo tempo direciona sua atenção para aquilo que define sua vocação, a contemplação. Se o cuidado com o isolamento dos membros da comunidade aparece no texto, nem por isso os monges de Bento devem deixar de receber outros religiosos que venham a procurar abrigo em seu mosteiro, fazendo da hospitalidade outra característica de sua vocação espiritual. Materialmente, os beneditinos devem abandonar seus bens pessoais e entregá-los à comunidade; comunidade essa que também poderá receber doações para se manter nesse mundo e assim dedicar-se a sua atividade contemplativa.

Se a regra não havia sido objeto de uma difusão significativa na península itálica até o século X, a memória de seus feitos louváveis ganhou fôlego por intermédio papal. Em seu livro sobre os milagres realizados por religiosos na região itálica, Gregório, o Grande, lista mais de uma dúzia de milagres realizados por seu herói. Em seu conjunto, a inserção de Bento na memória prodigiosa dos “pais itálicos” dá destaque aos milagres do “venerável” abade Bento. Esse é o eixo estruturante que mobiliza toda a narrativa. Impossível, por exemplo, desconsiderar o peso da tópica (crística, mais uma vez) do abandono do mundo, tão recorrente nas *vitae* monásticas e emulada sob a fórmula: “ele abandonou a casa e os bens de seu pai desejando somente agradar a Deus” (*relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans* – *Diálogos, Livro II, Prólogo, 1*). Ao indicar quatro discípulos do monge com sendo suas fontes, o papa Gregório recorre à outra tópica para garantir a veracidade de suas informações sobre Bento: o testemunho daqueles que conviveram com o biografado, que carregam em suas mentes a memória viva dos seus atos e a tramite oralmente a quem a queira

colocar por escrito. Tal procedimento só rivaliza, em legitimidade e poder de convencimento, como o famoso “ouvi dizer” tão empregado ao longo da Idade Média, das hagiografias aos romances de cavalaria. Poderíamos indicar outras passagens do texto em que afirmações lapidares sobre a vida de Bento e o uso da tópica retórica se confundem sem que isso nos conduzisse a compreender as razões que levaram ao processo de difusão e universalização do beneditismo na Idade Média. De fato, se Bento foi objeto de um importante elogio na obra gregoriana, ele ali figurava como nada mais do que um entre outros exemplos do virtuosismo espiritual dos pais itálicos (segundo Gregório, evidentemente).

A universalização e, digamos, “monopolização”, do beneditismo como modelo monástico ocidental só dará seus primeiros passos definitivos a partir do início do século IX como resultado de uma deliberada política imperial. Até então, a regra de Bento de Núrsia era uma entre tantas outras que circulavam pela Europa e serviam como meio de institucionalização das práticas monásticas e de sua vinculação a uma igreja local ou à Igreja com um todo. Foi durante os concílios de Aix-la-Chapelle de 816 e 817 que se estabeleceu o texto beneditino como devendo ser a norma a ser seguida pelos mosteiros existentes em terras do Império Carolíngio. Atendendo ao chamado de Luís, o Piedoso (778-840), os concílios seguiram o interesse imperial em expandir sua atuação em diferentes esferas e regiões e, para tanto, produziram capitulares voltados a normatizar a vida monástica praticada no império. Figura capital na produção e aplicação de tais normativas foi um monge que há tempos atuava na corte e se tornou conhecido por sua observância estrita ao texto de Bento de Núrsia. Seu nome era Witiza, mas se tornou mais conhecido como Bento de Aniane (c.750-c.821), indicando em seu nome sua filiação monástica e o local onde a exercia (Aniane se situa no Languedoc). A atividade conciliar de Bento de Aniane possuía duas bases principais que lhe conferiram autoridade: 1) o fato de ter transformado parte das terras de sua família em domínio monástico como meio de instituir o que pensava ser um uso mais rigoroso da regra

beneditina; 2) um amplo trabalho de coleta de diferentes regras monásticas e de sua compilação na chamada *Concordia regularum*. Assim, a aplicação do texto beneditino no Ocidente fora norteadora por sua comparação com outros textos do mesmo gênero e a definição daquilo que acreditava-se ser sua forma original. Se tais práticas podem nos remeter ao exercício de crítica documental em voga na Idade Média, não devemos esquecer que a instauração e a aceitação de um modelo universal de monasticismo pautado no texto beneditino foi o resultado de uma empresa marcadamente patrimonial e imperial.

Ao levarmos em consideração as três temporalidades existentes na construção da biografia de Bento de Núrsia o que encontramos são justamente as duas bases constitutivas de muitos personagens históricos: a memória e a história. Se por um lado a memória construída em torno de Bento nos remete a uma figura uniforme, constantemente dedicada a “somente agradar a Deus” e por isso mesmo aparentemente escolhida pela Providência divina para indicar o melhor modelo monástico aos cristãos, a história nos mostra que essa imagem é resultado de diferentes reapropriações realizadas ao longo do tempo e ancoradas em contextos bastante específicos.

Referências

COLOMBÁS, García M. (introd. e comentários); ARANGUREN, Iñaki (trad. e notas). *La Regla de San Benito*. Madri: BAC, 2017.

DE VOGÜÉ, Adalbert (texto e notas); ANTIN, Paul (trad.). *Grégoire le Grand. Dialogues II*. Paris: Cerf, 2011 (*Sources Chrétiennes*, 260).

DE VOGÜÉ, Adalbert (trad. e notas); NEUFVILLE, Jean (texto e apresentação). *La Règle de saint Benoît*. Paris: Cerf, 1976-1977, 7 vols. (*Sources Chrétiennes*, 181-186bis).

DE VOGÜÉ, Adalbert. *Les règles monastiques anciennes: 400-700*. Turnhout: Brepols, 1985 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 46).

FRIED, Johannes. Le passé à la merci de l'oralité et du souvenir. Le baptême de Clovis et la vie de Benoît de Nursie. In: SCHMITT, Jean-Claude; OEXLE, Otto Gerhard (orgs.). *Les tendances actuelles de l'histoire du moyen âge en France et en Allemagne: Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*. Paris: Ed. Sorbonne, 2003, p. 71-104.

WERMINGHOFF, Albert. *Monumenta Germaniae Historica*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1906, Concilia, vol. 2,1, p. 307-466.

MARTINHO DE BRAGA

Leila Rodrigues da Silva

MARTINHO DE BRAGA é reconhecido como a mais ilustre figura do reino suevo. Ali teria vivido e atuado na cristianização das populações do noroeste da península hispânica por mais de trinta anos, a partir de 550, quando chegou à região. A maior parte das informações sobre a sua vida está baseada em escassos documentos. As hipóteses produzidas a partir deste material transformaram sua biografia, especialmente antes que tivesse se dirigido à Galiza, em uma longa sucessão de suposições nem sempre consensuais entre os estudiosos.

Neste conjunto de precisão incerta, está o ano do seu nascimento, que pode ter ocorrido em qualquer data entre 510 e 525. O seu local de origem suscita menos polêmica, já que a maioria dos historiadores prefere seguir fielmente os documentos e assinalar a antiga província romana da Panônia, atual Hungria, como sua terra natal. De qualquer modo, há quem defenda que teria nascido na Itália (SOARES, 1963, p. 105).

A despeito do seu local de nascimento, antes de chegar à Galiza, Martinho realizou outras viagens que marcaram seu perfil intelectual. Assim, provavelmente aprendeu o grego, manteve contato com a cultura helenística e adquiriu sua formação monástica nas províncias orientais do Império Romano. Existe ainda a possibilidade de uma passagem pela península itálica, onde teria estudado nos moldes latinos (LINAGE CONDE, 1981, p. 309). Não há dúvida de que também esteve na Gália, onde estabeleceu vínculos com eminentes figuras locais, dentre as quais Venâncio Fortunato.

Ao chegar ao noroeste da península hispânica, Martinho era, sem dúvida,

um homem culto para os padrões da época. A sua autoridade intelectual pode, certamente, ser ratificada na sua produção escrita, que sugere o conhecimento de autores como Platão, Aristóteles, Virgílio, Sêneca e Agostinho. Apesar de notável, sua formação é compatível com os parâmetros da cultura clássica e esteve acessível aos membros da elite que lhe eram contemporâneos. Ao sublinhar sua performance neste campo, o que se deseja realçar é sobretudo o uso que faz dos conhecimentos adquiridos em prol da reorganização e fortalecimento da Igreja no reino suevo, até a sua morte, em torno de 580.

Não se sabe se Martinho teria saído da Panônia com o intuito de se dirigir à Galiza, o que é menos provável, ou se esta missão lhe foi apresentada posteriormente pelas autoridades clericais em Roma. Independentemente da sua motivação, não tardou até que fundasse um mosteiro na localidade de Dume, próxima de Braga, que se tornou o primeiro de uma federação de casas monásticas (ORLANDIS, 1964, p. 108). Conforme evidenciaram as escavações arqueológicas realizadas no local, a basílica, à qual se vinculava o cenóbio, possuía dimensões extraordinárias para a época e região (FONTES, 2006, p. 21), o que sugere que os recursos à sua construção tenham sido obtidos junto ao monarca suevo.

A partir de meados do século VI, a mútua colaboração entre as autoridades políticas e eclesiásticas locais se verifica não apenas em possíveis doações, mas também no apoio real às convocações de concílios e na aplicação da lei canônica. Em contrapartida, a monarquia sueva contou com o suporte clerical à expansão e legitimação de sua autoridade em todo o reino. A conjugação de esforços e interesses políticos e religiosos é, sem dúvida, um dos mais relevantes fenômenos do processo histórico que marcou o noroeste peninsular neste período.

A contribuição de Martinho à reorganização e ao fortalecimento da Igreja na Galiza se manifestou em variadas frentes e pode, de uma maneira ou de outra, ser constatada em todas as atividades que desenvolveu. Verifica-se

na sua atuação como abade em Dume e bispo metropolitano, no trabalho de cristianização das populações do reino, no papel de conselheiro do monarca, dentre outras circunstâncias.

Como abade em Dume, Martinho buscou organizar a vida monástica da região. Como bispo e metropolitano, desenvolveu um amplo trabalho junto às esferas administrativas, litúrgicas e dogmáticas às quais se vincularam não apenas os seus escritos, mas também sua participação nos dois concílios realizados no reino: no I Concílio de Braga, em 561, como bispo de Dume, e no II Concílio de Braga, 572, já como bispo de Braga. Cabe ressaltar a importância de tais eventos, visto que após um longo período sem reuniões desta natureza, ali foram abordados os principais temas da igreja local, fornecendo diretrizes fundamentais a todo o clero.

Com a redação das suas obras, Martinho pôde contribuir em diversos campos do processo de reorganização eclesiástica. Deve-se ainda enfatizar que, ao escrever sobre muitos temas, invariavelmente suas motivações advinham de anseios e preocupações presentes no ambiente clerical. Assim, caracterizando-se como porta voz autorizado do segmento episcopal, por um lado, seus escritos se voltaram a um intenso trabalho dedicado aos próprios eclesiásticos. Por outro, relacionaram-se à conversão e à cristianização dos membros da elite local, dentre os quais, sobressaíam-se os monarcas e os nobres suevos, e das populações camponesas.

Considerando a heterogeneidade do *corpus* martiniano, podemos classificar suas obras em quatro subconjuntos: morais, ascético-pastorais, canônicos e litúrgico-poéticos.

As obras morais compreendem os seguintes escritos: *Formula Vitae Honestae*, *De Superbia*, *Pro Repellenda Iactantia*, *Exhortatio Humilitatis* e *De Ira*. As três primeiras foram dedicadas ao rei suevo, Miro (570-583), e contêm orientações ao dirigente, conforme os “espelhos de príncipes”, e a proposição de um mode-

lo de comportamento real pautado em valores cristãos. A conduta em consonância com o concebido, em tese, beneficiaria o monarca, que passaria a contar com o maior reconhecimento das populações cristãs.

De Ira responde à solicitação de orientação do bispo de Orense, Vitimiro. Produzida após o II Concílio de Braga, insere-se entre os textos que o bracaraense dedicou a membros do episcopado local. Tributária incontestável da obra de Sêneca do mesmo nome, o escrito valoriza o equilíbrio, a tolerância e o bom senso.

Seus escritos ascético-pastorais são: *Aegyptiorum Patrum Sententiae e De Correctione Rusticorum*. O primeiro corresponde ao período em que o autor atuava diretamente em Dume e se trata de uma tradução, com adaptações, de um manuscrito grego. Com o objetivo de servir aos mosteiros fundados na Galiza como uma espécie de regra, esta obra possui uma síntese de cento e dez sentenças, máximas monásticas orientais, envolvendo referências à fornicação, à solidariedade, à continência, à caridade, à honestidade, à humildade, dentre outros aspectos.

De Correctione Rusticorum é um dos mais conhecidos textos de Martinho. Este sermão de linguagem simples se vinculou, em particular, ao esforço de cristianização dos habitantes das áreas rurais da Galiza. Nele, o autor elaborou um resumo de passagens bíblicas acerca da Criação, da Queda e do Dilúvio e criticou supostas práticas pagãs das populações locais. A relação direta que a obra *De Catechizandis Rudibus* de Agostinho de Hipona teve sobre o sermão martiniano é amplamente reconhecida pela historiografia, ratificando a influência que o bispo africano exerceu sobre o bracaraense.

Apesar da possibilidade de que algumas das manifestações pagãs assinaladas no texto martiniano correspondam a *topos* literário, como a menção feita à invocação de Minerva pelas mulheres durante a tecelagem, é certo que Martinho teria feito uso dos seus conhecimentos sobre a vida dos camponeses das

imediações de Dume. Assim, são condenados aspectos como sacrifícios pagãos para afastamento dos gafanhotos e o trabalho no campo durante os domingos.

No que concerne às obras canônicas, Martinho é responsável pela redação das atas dos dois concílios bracarenses e dos *Capitula Martini*. Este último conjunto, anexado às atas do segundo concílio bracarense, é composto por oitenta e quatro capítulos e reúne antigos cânones, entre os quais estão presentes cânones orientais, africanos e do primeiro toledano e, provavelmente, material produzido pelo próprio Martinho.

Quanto aos escritos litúrgico-poéticos, Martinho é autor de *De Trina Mersione*, *De Pascha*, *In Basilicam*, *In Refectorio* e *Epitaphium*. Concebidas como parte da reorganização litúrgica em curso, *De Trina Mersione* trata de resposta ao bispo Bonifácio sobre algum tipo de consulta acerca do número correto de imersões na cerimônia de batismo e *De Pascha* aborda o tema da mobilidade cronológica deste evento.

In Basilicam reúne vinte e dois versos produzidos em homenagem a Martinho de Tours, a quem Martinho clama que seja patrono da Galiza. *In Refectorio* é mais breve que o texto anterior e foi produzido provavelmente como mensagem a ser fixada no estabelecimento no qual os monges se alimentavam, já que faz menção à moderação e à frugalidade alimentar. Finalmente, *Epitaphium*, que foi redigida para o seu próprio túmulo, indica o local de nascimento do autor e destaca sua dedicação ao tema da cristianização das populações.

É provável que a produção martiniana tenha sido quantitativamente maior que o *corpus* que chegou aos nossos dias, estando, pois, parte dela atualmente perdida. Até o presente momento, entretanto, não há como identificar este suposto conjunto.

A atuação de Martinho se vincula a uma conjuntura de estreita aliança entre a igreja local e a monarquia sueva, o que ensejou um cenário favorável ao movimento de reorganização e fortalecimento da instituição eclesiástica

local e possibilitou a discussão de questões pendentes. Exceto pela sua formação intelectual, nosso personagem não era muito diferente da maioria dos que integravam a elite clerical do reino. Desse modo, compartilhava dos mesmos problemas e possuía a mesma visão de mundo que as demais autoridades eclesíásticas, estando em plena sintonia com os anseios, angústias e dúvidas do episcopado galaico (SILVA, 2008).

Referências

FONTES, Luis. *A basílica sueva de Dume e o túmulo dito de São Martinho*. Braga. Dume: Núcleo de Arqueologia da Universidade do Minho. Junta da Freguesia de Dume, 2006.

LINAGE CONDE, Antonio. San Martin de Braga en el monacato prebenedictino hispano. Evocación martiniana en el centenario de San Benito. *Nova et Vetera*, n. 11, 1981, p. 307-321.

MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. *Opera Omnia*. Ed. Claude W. Barlow. New Haven: The American Academy in Rome, 1950.

ORLANDIS, José. Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica. *Anuario de Estudios Medievales*, n. 1, 1964, p. 97-119.

SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.

SOARES, Luís Ribeiro. *A linhagem cultural de São Martinho de Dume*. Lisboa: Fundamentos, 1963.

LEANDRO DE SEVILHA

Bruno Uchoa Borgongino

APESAR DO SEU PAPEL destacado nas disputas político-eclesiásticas de seu tempo, que culminaram na conversão do monarca visigodo Recaredo, Leandro de Sevilha foi pouco mencionado pelos seus contemporâneos. Isidoro de Sevilha, seu irmão, elogiou-o em seu *De uiris illustribus*; Gregório Magno endereçou-lhe três epístolas e a carta-prólogo do *Moralia in Job*, além de citar seu nome no terceiro livro dos *Dialogus*; Gregório de Tours, João de Biclara e Paulo Diácono o mencionaram em seus respectivos trabalhos historiográficos. Essas menções esparsas proporcionam poucas informações sobre esse personagem. O próprio Leandro de Sevilha apresentou apenas alguns dados sobre sua vida na sua obra, estando a maioria deles em sua regra monástica. Por isso, nossos conhecimentos sobre sua trajetória são repletos de lacunas e imprecisões.

Sabemos, graças a Isidoro, que seu pai foi Severiano, detentor de algum cargo na província Cartaginense e adepto do credo niceno. Leandro era o mais velho de quatro filhos – os demais eram Florentina, Fulgêncio e o já mencionado Isidoro. Logo em seus primeiros anos, testemunhou as adversidades enfrentadas pela família em consequência dos acontecimentos político-militares. Desde 552, os bizantinos, então sob o governo de Justiniano, investiam contra o reino visigodo; em 554, conseguiram conquistar as regiões da Cartaginense e da Bética. Na sequência desses episódios, Severiano acabou por ser destituído de seu ofício e tendo que sair da sua terra. A família se estabeleceu em Sevilha a partir de 568, quando a cidade foi retomada pelos visigodos.

Em 569, Leovigildo tornava-se monarca dos visigodos. O período em que

exerceu a realeza foi marcado por uma série de empreitadas militares bem-sucedidas na Península Ibérica, mas também pela sublevação capitaneada por Hermenegildo. Tal como seus antecessores, Leovigildo era alinhado ao arianismo, tendo se esforçado pelo estabelecimento desse credo como consenso e fator de coesão entre as elites. Em 573, associou seus filhos Hermenegildo e Recaredo ao governo, delegando a Bética ao primeiro e a Terraconense ao segundo. Porém, Hermenegildo aderiu à ortodoxia nicena, utilizando da conversão para legitimar sua oposição ao poder régio paterno. Parcelas das aristocracias locais ibéricas, principalmente da Bética, apoiaram Hermenegildo na contenda. As tensões políticas culminaram num confronto militar por volta de 580.

Leandro obteve os cargos de bispo de Sevilha e de metropolitano da Bética entre 577 e 578, portanto, esteve numa posição institucional importante no decurso do conflito. Não sabemos ao certo se Leandro teve algum papel na adesão de Hermenegildo ao credo niceno: de acordo com Gregório Magno, foi o prelado sevilhano quem o convenceu; já Gregório de Tours aponta Ingunda, esposa do rebelde e filha do rei franco Sigiberto, a promotora da conversão. Apesar dessa incógnita, pode-se afirmar que Leandro aderiu à facção de Hermenegildo, tendo inclusive viajado à Constantinopla para lhe angariar o apoio do imperador bizantino.

Em 584, Hermenegildo se rendeu e, no ano seguinte, foi assassinado. Apesar de ter agido em favor do lado derrotado, Leandro de Sevilha, após exílio em Constantinopla, conseguiu retornar à Península Ibérica e restituir seu cargo episcopal. Nos anos seguintes, ocorreram mudanças substanciais na correlação de forças no reino visigodo, levando Leandro a uma nova posição política. Com a morte de Leovigildo, Recaredo, que atuou ao lado do pai na contenda militar, sucedeu-o como monarca dos visigodos. Desde o primeiro momento, exerceu o poder de modo a se aproximar do clero niceno, incluindo Leandro, o que culminou na sua conversão, em 586, e na convocação do III Concílio de Toledo, em 589, em que consolidou seu alinhamento político-religioso.

A atuação de Recaredo enquanto monarca talvez soe paradoxal, tendo em vista que outrora lutou pela facção ariana contra a nicena. Deve-se ressaltar que sua estratégia política foi similar a de seu pai e antecessor: buscou no *unanimitas* religiosa um fator de coesão das elites em seu favor, só que, dessa vez, apoiando-se no influente clero niceno para tal. Portanto, a reorientação religiosa de Recaredo consiste numa continuidade de um projeto de consolidação do poder régio, mas assentado em outro arranjo de alianças. Da parte do episcopado niceno, o apoio monárquico propiciava seu fortalecimento, principalmente pelo respaldo à pretensão pastoral do poder reivindicado pelos bispos.

Coube a Leandro de Sevilha a presidência do concílio toledano que cristalizou o novo consenso religioso promovido por Recaredo. Na ocasião, afirmou-se as fórmulas instituídas pelos Concílios de Niceia, Constantinopla, Calcedônia e Éfeso no que tange aos dogmas trinitários e cristológicos, principal tópico de controvérsia doutrinal em relação aos arianos. É perceptível também o esforço de restrição das variações litúrgicas e exegéticas, de absorção de espaços e clérigos arianos e de marginalização dos desviantes religiosos (pagãos, hereges e judeus). Embora seja impossível delimitar a participação exata de Leandro no estabelecimento de um consenso quanto a essas diretrizes, pode-se conjecturar que o prelado sevilhano desempenhou papel fundamental nesse processo.

Pouco anos depois, em 590, Leandro voltaria a presidir um concílio, porém, dessa vez de caráter local. O evento ocorreu em sua própria sé episcopal, a cidade de Sevilha, e contou com a participação dos bispos de Cabra, Córdoba, Elvira, Niebla, Tucci (atual Martos), Itálica e Guadix. A convocação foi motivada pela decisão de Gaudencio, bispo de Écija, de libertar alguns servos da Igreja e de conceder outros a seus parentes. Os prelados reunidos se posicionaram contra as ações de Gaudencio, então declaradas como prejudiciais ao patrimônio eclesiástico. O I Concílio de Sevilha prescreveu, ainda, sanções aos bispos

que coabitavam com mulheres em seu último cânone – um possível indício da recorrência dessa prática.

Não sobreviveu até os nossos dias a totalidade dos escritos de Leandro. O *De uiris illustribus*, de Isidoro de Sevilha, consiste na principal fonte de informação a respeito de sua produção intelectual. Conforme seu relato, Leandro redigiu dois documentos de refutação das ideias arianas enquanto esteve em Constantinopla, um opúsculo também de caráter anti-ariano, o *De institutione uirginum et contemtu mundi*, orações sobre o Saltério, peças para laudas e salmos e epístolas dirigidas a Gregório Magno, a Fulgêncio e a outros bispos. Além do material indicado pelo irmão, sabemos que foi autor da *Homilia in laudem Ecclesiae*, que teria sido pronunciada por ocasião do III Concílio de Toledo.

Desse conjunto, dispomos hoje de apenas dois textos. O primeiro deles é justamente a *Homilia in laudem Ecclesiae*. Embora Isidoro não tivesse elencado esse documento como obra de Leandro, sua autoria não é constatada pela historiografia. O cerne da retórica que perpassa o texto consiste na dicotomia entre *ecclesia* e heresia: a primeira, evocada em termos de unidade, indivisibilidade e comunhão, e a segunda, de discórdia, divisão e soberba. Proclamando a universalidade de diversas gentes em concórdia por Cristo na *ecclesia*, a heresia foi denunciada como separação da comunidade em função dos vícios. Por sua vez, a conversão foi caracterizada como gozo e alegria por conta do abandono do vício e do retorno à natureza, que seria una.

O outro documento que chegou até nós consiste no *De institutione uirginum et de contemtu mundi*, também conhecido como *Regula Leandri*, que foi redigido provavelmente na década de 590. O texto foi dirigido à sua irmã Florentina, que havia aderido à vida monacal. Na introdução, o bispo sevillhano abordou questões pessoais e empreendeu reflexões doutrinárias a respeito da virgindade, estabelecendo-a como escolha preferível ao matrimônio. Há, nesse preâmbulo, a exaltação da integridade do corpo virginal. Em seguida, constam trinta e um capítulos com diretrizes de conduta num mosteiro feminino. O

enquadramento tipológico do documento é objeto de controvérsia, uma vez que alguns especialistas questionam a sua caracterização como uma regra monástica.

No decorrer dos dois textos, constata-se referência não apenas às Escrituras, mas também à literatura clássica e patrística. O arcabouço teórico-conceitual e a estrutura retórica das obras de Leandro retomavam elementos da tradição intelectual pregressa, revelando um autor que teve acesso a uma educação privilegiada. Entretanto, pelo acaso da não-sobrevivência e pouca difusão da maior parte do que produziu, a historiografia pouco se atentou a atuação de Leandro nas querelas intelectuais e sua inserção no contexto cultural de seu tempo – ao contrário do que ocorreu com seu irmão Isidoro, apologeticamente exaltado por estudiosos espanhóis nacionalistas e eclesiásticos.

Apesar do epistolário de Leandro ter se perdido completamente, restou-nos três das cartas que lhe foram endereçadas por um de seus mais proeminentes correspondentes: Gregório Magno, bispo de Roma que talvez tenha conhecido em sua passagem por Constantinopla. Numa das epístolas, Gregório congratula Leandro pela notícia da conversão de Recaredo e debate a questão da tripla imersão no batismo. Em outra, avisa sobre o envio da *Regula Pastoralis* ao bispo sevilhano. Na última que temos registro, o episcopo romano responde a uma epístola anterior em que Leandro aparentemente comentava sua trajetória.

Leandro de Sevilha morreu possivelmente em torno do ano 600, em circunstâncias que desconhecemos. Seu irmão Isidoro lhe sucedeu na sé episcopal sevilhana. Hoje, é reconhecido como doutor pela Igreja Católica na Espanha. O culto de Leandro como santo é antigo, sendo noticiado nos martirológios de Usuardo, de Floro e de Wandelberto de Prüm e nos calendários de Eric de Auxerre e de Recemundo.

Referências

DOMÍNGUEZ DEL VAL, Ursicino. *Leandro de Sevilla y la lucha contra el Arrianismo*. Madrid: Nacional, 1981.

GÓMEZ COBO, Antonio. La unidad de la Iglesia y la unidad de los pueblos em la “Homelia in laude Ecclesiae” de Leandro de Sevilla. *Verdad y vida*, v. 68, n. 256, 2010, p. 39-85.

LEANDRO DE SEVILHA. Homilia de San Leandro em gloria de la Iglesia. In: VIVES, José (ed.). *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. VIVES, José (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

LEANDRO DE SEVILHA. Regla de San Leandro. In: RUIZ, Julio C.; ISMAEL, Roca M. *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”*. Madrid: BAC, 1971, p. 21-76

SILVA, Leila R. A atenção ao corpo na obra de Leandro de Sevilha dedicada a Florentina. *História Revista– Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História*, v. 11, n. 1, 2006, p. 79-88.

GREGÓRIO DE TOURS

Marcelo Cândido da Silva

GEORGIUS FLORENTIUS GREGORIUS nasceu na cidade de Auvérnia (atual Clermont-Ferrand, capital do departamento francês da Auvérnia), no dia 30 de novembro de 538. O nome Gregório de Tours, pelo qual ficou conhecido entre os historiadores modernos identifica a cidade da qual tornou-se bispo, em 573, não a cidade de seu nascimento. Foi também essa função, que exerceu até a sua morte, em 17 de novembro de 594, que o tornou célebre. Isso se deve também à sua atuação política e aos seus escritos, que constituem a principal fonte de informação sobre o século VI na Gália, e sobre o qual voltaremos mais adiante. Temos mais informações sobre a obra de Gregório do que sobre a sua vida. Não se trata de um fenômeno excepcional: vemos o mesmo com outros tantos personagens dos primeiros séculos da Idade Média. Além do mais, há poucos elementos autobiográficos em seus escritos (MURRAY, 2015). Como tantos outros bispos da Gália naquele período, Gregório pertencia a uma família de origem senatorial com uma longa tradição de serviço ao Império e à Igreja. Esse é um ponto importante que a biografia de Gregório nos ajuda a esclarecer. Os quadros dirigentes dos reinos bárbaros que sucederam ao Império no Ocidente eram estreitamente ligados ao mundo romano. O bispo de Tours era parente do último imperador galo-romano, Avitus. Seu predecessor no episcopado de Tours era primo de sua mãe; além disso, um de seus ancestrais estava entre os primeiros mártires cristãos da Gália, que foram assassinados em Lyon no ano de 177. Gregório não era um caso isolado. Vários outros personagens importantes do período tinham ou formação clássica ou uma linhagem que os associava aos grupos dominantes da época romana. Na Península Itálica, temos o

caso de Liberius (465/466-555/556). Este senador romano serviu ao rei Odoacro, em seguida ao rei Teodorico, como Prefeito do Pretório da Itália (493-500), ao mesmo Teodorico e o seu filho Atanagildo como prefeito do Pretório das Gálias (511-534?); finalmente, serviu ao imperador Justiniano como Prefeito Augustal do Egito (538-541), como general na Itália contra os ostrogodos (551-552) e na Espanha contra os visigodos (554).

Essa longevidade mostra a continuidade entre o Império Romano e os reinos bárbaros ou, mais precisamente, as condições nas quais se deu a instalação desses últimos. Não houve uma conquista germânica do Império, como a historiografia tradicional sustentava. Ao invés disso, assistimos a uma transformação importante na forma de exercício do poder, com o desaparecimento, no Ocidente, da autoridade secular de Roma e a sua substituição por reis oriundos de famílias de bárbaros há muito instalados nas fronteiras do Império. Por outro lado, a cidade de Roma, sede daquele que se afirmou progressivamente como o líder da Igreja cristã no Ocidente, passou a encarnar uma espécie de autoridade moral e espiritual para os cristãos latinos. A língua, os títulos e o pessoal da administração pública permaneceram praticamente inalterados.

Gregório de Tours foi um espectador privilegiado da sociedade franca: conviveu com muitos dos personagens descritos em sua obra, reis, santos, mártires. A razão principal é que a sé episcopal que dirigiu durante pouco mais de vinte anos era a mais importante da Gália merovíngia, centro do culto a São Martinho (397), o santo padroeiro da dinastia reinante. Gregório foi testemunha ocular ou agente de boa parte dos eventos que descreve nos livros VI a X de suas *Histórias*. Vários desses eventos, aliás, só conhecemos graças a Gregório. Isso coloca um problema para os historiadores. O seu ponto de vista é praticamente o único quando se trata de analisar personagens ou acontecimentos da segunda metade do século VI na Gália. Por essa razão, em um colóquio internacional ocorrido no final dos anos 1980, o historiador alemão Karl Ferdinand Werner sustentou que o papel de Gregório de Tours nos trabalhos sobre

o período franco era excessivo; seria necessário, segundo ele, retirar a história franca do “controle” do bispo de Tours (AT SMA; WERNER, 1989).

Essa é, sem dúvida, uma tarefa difícil. Em uma época onde a produção historiográfica na Gália se resumia na maior parte do tempo a crônicas de eventos cujo alcance raramente ultrapassava os limites regionais, Gregório foi o autor de uma obra vasta, incluindo uma “história universal”. Ele redigiu vários textos de caráter hagiográfico: os *Septem libri miraculorum*, dedicados a milagres de santos; um livro contendo 20 vidas de “santos personagens” (*Liber vitae Patrum*); um livro sobre os milagres do Apóstolo André (*Liber de miraculis beati Andrae apostoli*) e um outro sobre a Paixão dos “Sete Dormentes de Éfeso” (*Passio sanctorum Martyrum Septem Dormientium apud Ephesum*). Entre as suas obras, encontramos um comentário dos Salmos (*In Psalterii tractatum commentarius*) e uma descrição das posições das estrelas para orientar os cristãos em suas preces litúrgicas (*De Cursu Stellarum ratio*), além de uma edição prefaciada das missas de Sidônio Apolinário. Contudo, foi através das *Histórias* que ele se tornou conhecido ao longo do período medieval e entre os historiadores modernos. A obra é composta de 443 capítulos distribuídos em 10 livros. O primeiro livro, com seus 48 capítulos, começa com a criação da Igreja pelo Cristo (que o autor coloca em paralelo com a Criação do mundo por Deus) e termina com a morte de São Martinho de Tours, em 397. O segundo livro, que aborda mais detalhadamente a história dos reis francos e da Igreja da Gália, com 43 capítulos, vai desde o advento de Brício, sucessor de São Martinho, até a morte de Clóvis, em 511. Os oito livros restantes abordam os reinados dos filhos e dos netos de Clóvis no período compreendido entre 511 e 591. O terceiro livro (37 capítulos) se estende até a morte de Teodeberto I, em 548. O quarto, e também o mais longo pelo número de capítulos (51), termina com a morte do rei Sigeberto, em 575. A partir do quinto livro, o relato torna-se cada vez mais minucioso. Os livros VI, VII, VIII, IX e X cobrem um período de apenas 11 anos, entre 580 e 591 (CÂNDIDO DA SILVA, 2008). Mesmo que tenha começado a redigir as *His-*

tórias antes de ter se tornado bispo de Tours, Gregório as reordenou e editou pouco antes de sua morte, em 594 (HEINZELMANN, 2001, p. 96-102).

É preciso reconhecer que Gregório possuía, até há pouco tempo, uma má reputação entre os historiadores. Vários salientaram o “estilo rude”, as “omissões”, as “repetições”, as “contradições internas” e os “erros cronológicos”, que fariam das *Histórias* uma testemunha pouco fiável da história merovíngia. Na Alemanha, no século XIX, havia quem considerasse que Gregório exagerava a brutalidade dos povos bárbaros. Ferdinand Lot, no início do século XX, chegou a qualificar Gregório de “pouco inteligente” e, para justificar sua apreciação, mencionou a credulidade do mesmo em relação aos milagres, assim que sua “ingenuidade infantil” – como se os seus contemporâneos também não acreditassem nos milagres. Desde o final dos anos 1980, essa visão alterou-se sensivelmente. Walter Goffart atribui a Gregório de Tours um plano consciente, uma filosofia da história e mesmo um estilo satírico (GOFFART, 2005). De fato, no prólogo do primeiro livro das *Histórias*, ele afirma que o seu objetivo é descrever as lutas dos reis com as nações adversas, dos mártires com os pagãos e das igrejas com os heréticos. Os conflitos entre os maus e os bem-aventurados constituem a essência da história para o bispo de Tours. Na opinião de Martin Heinzelmann, Gregório conseguiu combinar o relato edificante de fatos variados de sua época com uma estrutura de capítulos e livros que exprime, ao mesmo tempo, modelos de sociedade (reis colaborando diferentemente com os bispos) e um conceito escatológico próprio à história cristã (HEINZELMANN, 2001).

Outro mito historiográfico colocado em xeque nos trabalhos mais recentes sobre Gregório de Tours é a imagem de “pai da história da França”, que aparece no século XVI e que se consolidou entre os séculos XIX e XX, sobretudo entre os historiadores franceses. As *Histórias* são vistas hoje como uma história da “Igreja do Cristo” – isto é, da sociedade cristã – e não uma “história nacional dos francos”. Nesse sentido, sem dúvida, o título *Histórias* (ou *Dez livros de*

História) é mais apropriado e menos redutor do que *História dos Francos*. Esse último título é a obra de um abreviador do século VII, e não fazia jus à própria vontade de Gregório, que, na conclusão de sua obra, mencionava claramente a expressão *Dez Livros de História*.

No entanto, é necessário reconhecer que Gregório outorga aos francos um lugar de destaque em sua narrativa, mais importante, aliás, do que o lugar que ele dá aos outros reinos bárbaros ou mesmo ao Império do Oriente. Isso fica ainda mais claro a partir do livro VI das *Histórias*, quando o bispo de Tours começa a escrever sobre a “história contemporânea”. Gregório não realiza um relato exaustivo da história bizantina ou mesmo italiana; ele menciona o imperador e o papa em apenas alguns capítulos isolados. Ainda que a sua preocupação fundamental fosse escrever uma história cristã, o teatro onde se desenrolam os acontecimentos por ele descritos era a Gália franca; os atores principais desses eventos – fossem eles clérigos ou laicos – eram, em sua maioria, súditos dos reis francos. Os seis primeiros livros das *Histórias* terminam, sem exceção, com morte ou por predições sobre a morte de um personagem importante. Esses personagens são, na ordem dos livros, São Martinho, Clóvis, Teodeberto, Sigeberto e Chilperico (a morte desse último, prevista em uma visão do bispo Salvius no último capítulo do livro V, é narrada no final do livro VI). Todos são personagens importantes da história da Gália franca: São Martinho é o santo padroeiro da dinastia merovíngia; Clóvis, o primeiro rei cristão; Teodeberto, Sigeberto e Chilperico, netos e sucessores de Clóvis.

A correlação entre a obra de Gregório e a história dos francos é bastante estreita, ainda que ele não tenha redigido uma história nacional. O bispo de Tours tratou do mundo franco, de seus reis, de seus bispos, de seus santos e de seus prodígios, em uma perspectiva escatológica. Ele acreditava firmemente que os francos eram o novo povo eleito. O advento dos francos seria um fato providencial que transcenderia a dimensão da história profana. O bispo de Tours não escondia o desgosto que lhe inspiram as guerras civis, os assassina-

tos e a crueldade dos personagens mais importantes do reino. Paradoxalmente, ele mantinha a esperança na capacidade de alguns reis francos, Gontrão em primeiro lugar, em serem o instrumento da Providência. Mesmo o seu anti modelo do rei ideal é um franco: Chilperico. Se as *Histórias* têm por eixo a história da construção da sociedade cristã, é preciso reconhecer que os francos são seus principais atores. Isso fica evidente na comparação com outros povos bárbaros. No prefácio do livro III, Gregório opõe Clóvis, aquele que teria confessado a Trindade e em seguida estendido seu reino sobre todas as Gálias, a Alarico, que ao negar essa mesma Trindade, teria perdido todo seu reino (*Histórias*, III, 97). Face à “coragem” dos francos, Gregório opõe o “medo” dos godos (*Histórias*, II, 27). Gregório faleceu em 594, antes de ver o desfecho das guerras civis, que conduziu à vitória do filho de Chilperico, que ele não cessou de criticar ao longo de suas *Histórias*.

Referências

ATSMÁ, Hartmut; WERNER, Karl F. *La Neustrie: les pays au nord de la Loire de 650 à 850 : colloque historique international*. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1989.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.

GOFFART, Walter. *Narrators of Barbarian History*. New edition edition ed. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2005.

HEINZELMANN, Martin. *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MURRAY, Alexander C. *A Companion to Gregory of Tours*. Leiden/Boston: BRILL, 2015.

GREGÓRIO MAGNO

Maria Cristina Correia Leandro Pereira

PAPA DE 590 A 604, primeiro de nome Gregório, a ele dois outros qualificativos são comumente adicionados: Santo, status que lhe foi designado logo após sua morte, e Magno, apodo que indica sua posição de destaque na história do cristianismo medieval – afinal, quase sete séculos após sua morte, outro papa, Bonifácio VIII, designá-lo-ia como o quarto Doutor da Igreja, ao lado de Ambrósio, Agostinho e Jerônimo.

Uma das principais fontes sobre a vida de São Gregório Magno são suas próprias obras: apesar de não ter deixado escritos autobiográficos, nos moldes de um Santo Agostinho, redigiu mais de 850 cartas durante seu pontificado, nas quais se encontram referências à sua vida – o que ocorre igualmente com sua vasta obra escrita. Numerosos também são os registros biográficos escritos por terceiros, contemporâneos ou não, que vão modelando a memória daquele personagem. A mais antiga construção biográfica de fato se encontra na *Historia Francorum*, de Gregório de Tours (X, 1), do final do século VI, mas há referências mais pontuais em várias outras obras, a exemplo da *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* de Beda (II, 1), além de uma breve entrada no *Liber Pontificalis*, registro da vida dos papas que começara a ser organizado no início do século VI. Quanto às *uitae* completas, a mais antiga é a de um monge inglês anônimo de Streoneshealh (hoje, Whitby) de c. 704-714, a *Vita Gregorii*, mas se pode citar ainda as de Paulo Diácono, no final do século VIII, e de João Diácono no final do século seguinte.

Gregório nasceu em Roma por volta de 540 em uma família patricia abas-

tada e cristã. Ele teria recebido uma educação elevada para os padrões da época, seguindo a tradição clássica, fazendo-o conhecedor de gramática e retórica, além de grego (com limitações). Após ter sido apontado prefeito de Roma com pouco mais de 30 anos, cerca de dois anos depois decidiu se retirar do mundo: converteu a *uilla* familiar no Monte Célio, em Roma, em um mosteiro dedicado a Santo André e lá se estabeleceu. Mas não deixaria de fato o mundo, como havia desejado (são recorrentes na sua obra lamentações por deixar a vida monástica, fazendo-o comparar-se, por exemplo, a Jó. *Mor. ad Leandrum*, 5). Por volta de 578 foi nomeado diácono pelo papa e cerca de dois anos depois, apocrisário (representante do papa) em Constantinopla, onde permaneceu até 585/586. De lá retornou a seu mosteiro, até ser eleito bispo de Roma em 590, permanecendo como tal até sua morte.

Na qualidade de bispo de Roma – ou, como se chamava desde o século V, papa – Gregório atuou em diversas frentes: pastoral, teológica, litúrgica, administrativa, política etc. A Itália em que nascera e na qual viveria conheceria guerras quase ininterruptas (desde as guerras de reconquista de Justiniano, nos anos 530, à invasão dos lombardos de 568 que, tendo dominado o norte da Península, continuariam sendo uma constante ameaça a Roma, mal defendida pelos exarcas bizantinos de Ravena), acompanhadas de episódios de fome e peste e de estagnação econômica, o que demandaria a atuação constante do bispo da antiga capital do Império. Sua ação para além do que consideraríamos hoje atribuições puramente eclesiásticas não se constituía, porém, como uma exceção. Nos territórios que fizeram parte do antigo Império Romano do Ocidente nos primeiros séculos medievais era comum que a administração das cidades passasse às mãos de uma elite militar e, cada vez mais, eclesiástica. Nesse sentido, Gregório é uma figura exemplar dessa mudança, mostrando como não se tratava necessariamente de novas famílias, mas de um novo caráter por elas assumido, com novas ocupações e novos focos de poder.

Sua produção escrita conservada em numerosas cópias manuscritas dá mostra da amplitude de seu campo de atuação: o *Registrum Epistolarum*, suas cartas, originalmente em 14 volumes; as obras exegéticas: *In Canticum Canticorum*, *In Librum Primum Regum* (cuja autoria é atualmente contestada, podendo ser obra de um monge de Cava do século XII), as *Moralia in Iob* e as homilias *In Euangelia* e *In Hiezechielem*; a pastoral: a *Regula Pastoralis*; e uma obra hagiográfica em quatro livros, os *Dialogorum Libri IV*. Suas principais influências foram Agostinho e João Cassiano, aos quais se somavam vários interlocutores eruditos seus contemporâneos, tanto no mundo latino quanto bizantino, acrescidos dos volumes à sua disposição na biblioteca do papa Agapito.

Além das cartas e de sua própria práxis, as ideias teológico-políticas de Gregório são bastante visíveis nas *Moralia* e principalmente na *Regula Pastoralis*, uma longa reflexão sobre o caráter, as atribuições, a conduta do bispo – que ele designa frequentemente de *rector*, reconhecendo-o como a figura mais importante na hierarquia da *ecclesia*. A ideia de autoridade é fundamental em sua concepção do papel do bispo, uma autoridade até certo ponto flexível (MARKUS, 1997, p. 30) ou, em suas palavras, uma *humilis auctoritas* (RP 11, 6) – não muito distante dos ideais de moderação e adaptabilidade presentes na *Regula Monachorum* beneditina.

A relação com a Regra de São Bento não é de surpreender, embora em seu mosteiro não fosse essa a regra seguida, apenas partes dela. Nos Diálogos, onde se desenha a concepção de santidade gregoriana, esta ganha corpo especialmente na figura daquele santo monge, São Bento, cuja Vida ocupa todo o segundo Livro, sendo a principal fonte que dele temos.

Apesar de abordar nesta volumosa obra um tema que teria grande apelo popular, a santidade (conjugada a narrativas de viagens ao além, que ocupam o quarto Livro dos Diálogos), a preocupação de Gregório não era diretamente com a massa dos fiéis (os *coniugati*, como chama). Mesmo suas homilias rara-

mente são dedicadas a eles. Como o formato em diálogo, gênero literário pedagógico clássico, deixa claro, sua intenção é a formação e instrução de seus pares – o alto clero, os *rectores* e *predicadores*. Através deles, os fiéis poderiam ser conduzidos e mantidos como bons cristãos, emuladores das virtudes dos santos.

Como poucos antes dele, São Gregório Magno estava imbuído da missão de organizar a Igreja – não apenas instruindo, disciplinando e ordenando seus membros, mas no sentido amplo que o termo *ecclesia* assumia no mundo medieval: como instituição, como comunidade de fiéis e como construção material, física.

Assim, entre outras preocupações estava a defesa das propriedades e da autonomia da Igreja de Roma e a expansão da autoridade papal para além da zona de influência romana (o que só iria se mostrar efetivo, no entanto, após o século VIII). Uma de suas ações de maior alcance – literal e praticamente falando – foi o envio de uma missão para cristianizar os anglos e saxões na Bretanha, liderada pelo monge Agostinho, em 597. Não se tratava, porém, de uma medida marcada pelo confronto físico, pois previa negociação e adaptação, como fica claro em uma carta enviada a Agostinho em 601 por meio do abade Mellitus (*Ep. XI, 56*): os templos dos pagãos não deveriam ser destruídos, ao contrário de seus ídolos; eles deveriam ser purificados e transformados em igrejas, assim como os sacrifícios de animais aos deuses deveriam ser transformados em alimento para os fiéis. Ainda sobre a missão para a Bretanha, a *Vita Gregorii* anônima (10), retomada por Beda (*Historia Ecclesiastica II, 2*), conta uma anedota que dá a ver como por trás da ideia de adaptação estava a ideia de adequação, de decoro, seguindo os princípios da retórica clássica. Anos antes de enviar Agostinho e seus companheiros à Bretanha, o papa teria encontrado à venda em Roma jovens escravos bárbaros que considerou graciosos demais para serem pagãos. Informado de que eram anglos (*angli*), ele retrucara que seriam então “*ang[e]lorum*”, “anjos”; perguntando qual era seu rei, responde-

ram-lhe Aella, que ele interpretara como “*All[elui]a*”, e de onde vieram – Deira –, concluíra: “*De ira [eruti]*”. Ou seja, aquele povo deveria ser salvo da ira (divina) e convertido à fé cristã, como as próprias palavras já mostravam, por sua justa adequação.

Outro exemplo das preocupações de Gregório reunindo questões práticas (morais, pastorais) e teóricas (filosóficas, teológicas e estéticas) são duas cartas que escrevera ao bispo iconoclasta de Marselha Serenus, em 599 e em 600, defendendo o uso de imagens por três motivos: como forma de instrução, de comemoração e de compunção (*Ep.* IX, 209; *Ep.* XI, 10). Essas breves palavras de Gregório ganhariam autoridade nos séculos posteriores, ainda que um tanto desvirtuadas, posto que reduzidas apenas à primeira parte (levando muitos historiadores do século XX a reduzir as imagens a uma “Bíblia dos iletrados” ou “Bíblia dos pobres”).

Um equívoco ainda maior comumente associado a São Gregório Magno é imputar-lhe a autoria do chamado “canto gregoriano”, a partir de uma falsa atribuição de João Diácono (*Vita* II, 6). Mas tal modalidade de canto foi desenvolvida apenas a partir do final do século IX, reunindo influências romanas e francas.

No que tange à sua imagem, plasticamente falando, duas são as representações mais frequentes na Idade Média: a mais antiga o figura recebendo a inspiração auricular de uma pomba branca enquanto escreve (ou dita) as Homilias sobre Ezequiel, baseada em uma narrativa de Pedro Diácono (*Vita* 28); e a outra, que surge nos séculos XIV e XV, no contexto das discussões sobre o realismo eucarístico, compunha um motivo iconográfico conhecido como a “Missa de São Gregório”. Baseada principalmente em uma lenda em que ele celebra uma missa quando lhe aparece o Cristo como *uir dolorum* (*Vita Gregorii*, 20), essa cena pode ser ainda associada à representação da salvação da alma dos fiéis, como em uma das raras obras medievais conservadas no Brasil, um retábulo pintado por volta de 1500 por um valenciano conhecido

como o Mestre de Artès, pertencente ao acervo do MASP.

Referências

CAVADINI, John C. (ed.). *Gregory the Great. A Symposium*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1995.

GREGORIO Magno nel XIV centenario della morte. Convegno internazionale (Roma, 22-25 ottobre 2003). Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 2004.

MARKUS, Robert A. *Gregory the Great and his world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

NEIL, Bronwen; DAL SANTO, Matthew (eds.). *A Companion to Gregory the Great*. Leiden/Boston: Brill, 2013.

STRAW, Carole. *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*. Berkeley: University of California Press, 1988.

RECAREDO

Germano Miguel Favaro Esteves

O POVO VISIGODO, após adentrar no Império Romano, chegam na província da Hispânia pela primeira vez no ano de 415. Logo após a vitória sobre os Suevos no ano de 456 d.C., a fixação dos visigodos começou a configurar-se como um estabelecimento pacífico. Durante cinquenta anos, em intervalos irregulares e contínuos, os godos chegavam à península.

Estabelecida posteriormente a capital em Toledo, o poder dos godos na Hispânia estendeu-se por quase toda a península sob a égide do monarca Leovigildo, rei que professava o credo cristão Ariano (?- 586 d.C.). Um de seus filhos, (Flavius Recaredus) Recaredo (559- 601 d.C.), é conhecido como o grande promotor da conversão do povo visigodo à doutrina católica, após uma longa discussão com o arianismo, iniciando assim a época da monarquia visigoda católica, que se estendeu até o início do século VIII.

Em 586, o rei Recaredo (559- 601 d.C.), após a morte de seu pai Leovigildo (?- 586 d.C.), sobe ao poder com uma tarefa que desprenderia um certo esforço: resolver a questão religiosa dentro do reino de Toledo, um problema que estava afetando o reino de forma continuada, ou seja, o arianismo. Os visigodos haviam adquirido esta crença por ter sido o arianismo, em grande medida, a teologia dominante no Império do Oriente, quando este se converteu ao cristianismo no século IV. Acredita-se que os visigodos persistiram nesta crença, pois contribuíam para reforçar seu sentimento de diferença com relação à população majoritária hispano-romana, cujos membros eram em sua maioria católicos (COLLINS, 2005, p. 61).

A existência de dois grupos religiosos significava que a maioria das questões importantes para o reino deveriam ser discutidas paralelamente entre representantes das igrejas e os cleros ariano e católico. Sabe-se pouco sobre as querelas envolvendo católicos e arianos. Sabemos que bispos dos dois credos conviveram juntos em cidades como Mérida, informação obtida diretamente das Vidas dos Santos Padres de Mérida (VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM, 1997, p. 45-106), hagiografia que narra a luta dos bispos católicos contra os representantes do credo ariano.

Independentemente de qual fora a realidade do número de crentes, sabe-se que na verdade, no contexto em pauta, havia um pequeno número de arianos em comparação com o número de católicos, mas a associação entre a elite visigoda e o clero ariano traria uma grande dificuldade para que o monarca visigodo mudasse sua opção religiosa. Trocar de credo implicaria em uma manobra política muito perigosa. Se a nobreza goda apoiava a hierarquia ariana, era improvável que o rei tivesse possibilidades de atuar.

Neste caminho, como afirma Roger Collins, “podemos ver que até mesmo Leovigildo (?- 586 d.C.), quando se aproximava de sua morte, estava inclinando-se a aceitar o catolicismo como base teológica do reino” (COLLINS, 1991, p. 221-222). Para tanto, completa o autor, é provável que grande parte da aristocracia visigoda laica estivesse convencendo-se da conveniência de reconhecer que valia a pena eliminar esta divisão religiosa, mas o problema residia em como operar tal mudança sem provocar reações violentas.

A dificuldade configura-se, pois é bem provável que os bispos arianos, igualmente a seus pares católicos, procedam também das famílias mais importantes, e dispõem de uma rede de relações sociais e políticas, de forma que seus membros poderiam perder sua influência e prestígio local se os principais canais de comunicação entre as regiões e a corte se modificassem, transferindo-se o poder dos grupos dirigentes arianos a outros católicos (COLLINS, 2005, p. 64).

No mesmo caminho, a própria conversão pessoal de Recaredo (559-601 d.C.) ao catolicismo em 587, foi claramente um ato simbólico de grande importância, assim como catalisador que aceleraria a troca necessária para resolver a questão. Para resolver de maneira pacífica a grande mudança empreendida em face da conversão, reuniu-se o III Concílio de Toledo em maio de 589. Este teve como principal função formalizar a decisão que se havia tomado previamente. O concílio de 589 decidiu, em grande medida, a adesão ao catolicismo da maior parte do episcopado ariano e assinala também o começo da resistência que suscitou a conversão de importantes setores do clero e da nobreza gótica (ORLANDIS; RAMOS-LISSON, 1986, p. 202). Mais precisamente este concílio simbolizou, na prática, a tentativa de eliminação, em todo o reino visigodo, da doutrina ariana (COLLINS, 2005, p. 65), tornando-se o ato de fundação do reino católico Visigodo na Hispânia.

Reafirmando sua posição diante de todos os presentes declarava o monarca: “Ainda que Deus onipotente havia dado a incumbência de levar o fardo do reino em favor e proveito dos povos, e ter encomendado o governo de tantas pessoas ao nosso régio cuidado, sem dúvida reconhecemos nossa condição de mortais e que não podemos merecer de outra forma a bem-aventurança futura se não nos dedicássemos ao culto da verdadeira da fé e confessando ao criador tal como merece” (VIVES, 1963, p. 108-109)

O tomo régio recorria à continuidade do discurso teológico, utilizando-se de heranças próximas para legitimar a mudança empreendida na configuração doutrinal. Assim, Recaredo (559-601 d.C.) condenava a Ario e os concílios anti-niscênios e aderiu à fé dos quatro grandes concílios ecumênicos, Nicéia, Constantinopla, Efésio e Calcedônia, assim como aos demais concílios que corroborassem a fé destes supracitados (ORLANDIS; RAMOS-LISSON, 1986, p. 212). O tomo terminava com a assinatura de Recaredo (559- 601 d.C.) e de sua esposa, a rainha Baddo (VIVES, 1963, p. 116).

Após a conversão e a realização do concílio, há um período de obscuri-

dade com relação às fontes que tratam do grande rei. Esta obscuridade que se faz presente após o ano de 589, em comparação com os anos iniciais, não nos permite tratar a fixação da doutrina católica e as relações com os outros reinos, como um tempo de tranquilidade total.

Pelo aparente êxito que lograra esta mudança, é certo que neste processo houvesse perdedores. Aos bispos arianos permitiu-se conservar seus cargos e funções episcopais, compartilhando suas dioceses com os agora titulares católicos. As sedes metropolitanas, que logram uma maior importância, em contrapartida, não puderam ser administradas por bispos arianos, que exerciam sua autoridade em toda uma província (COLLINS, 1991, p. 4-5).

De uma maneira bem próxima, os membros da aristocracia secular, tanto no âmbito palaciano como no regional, que haviam desfrutado do favor real durante o reinado de Leovigildo (?-586 d.C.), não tinham o mesmo apoio no reinado de Recaredo (559-601 d.C.), pois este utilizava agora os recursos da coroa para patrocinar e ampliar igrejas e monastérios católicos e para recompensar aqueles que haviam sido privados de suas propriedades durante o reinado de seu pai. Estes descontentamentos não teriam outro caminho para solução senão a violência para tentar retomar a situação de posição e poder perdida recentemente. No pólo contrário, os visigodos conversos reconheciam o erro em que haviam vivido, tanto eles quanto seus antepassados, ao professar a heresia ariana, e declaravam haver aderido de todo o coração à Igreja Católica.

Igualmente à conversão oficial de Recaredo (559-601 d.C.), o juramento de fé dos representantes do povo visigodo recorria aos símbolos de fé niscênicos e constantinopolitano, e ao tratado de fé do concílio de Calcedônia. O panorama assim dava indícios de tempos de paz, mas diferentemente do que parece, na política externa, as ameaças dos francos, dentro da constante relação tempestuosa com o reino visigodo, continuou existindo. O grande prelado hispalense Isidoro de Sevilha (560-636 d.C.) faz referência às campanhas bélicas empreendidas pelos visigodos no período e fala com grande entusiasmo do

bom caráter do novo rei, dando o exemplo das províncias, antes conquistadas por Leovigildo (?- 586 d.C.) pela guerra, e que encontram-se paz, regidas com equidade e moderação (ISIDORO DE SEVILHA, 1975, p. 264-265).

Reccaredo (559-601 d.C.), após seu grande sucesso em tornar-se o primeiro rei católico dos visigodos, faleceu em dezembro de 601 em Toledo e foi sucedido por seu filho legítimo Liuva (583-603 d.C.). Mas seu reinado teve uma duração efêmera e acabou tragicamente. Segundo Isidoro de Sevilha (560-636 d.C.), Liuva (583-603 d.C.) sobressaía pela qualidade de suas virtudes; teria, sem dúvida, duas graves deficiências que o impediram de assegurar o trono: a inexperiência própria da juventude, uma vez que tinha 20 anos de idade quando assumiu o trono, e a condição não nobre de sua mãe. E antes de completar dois anos de reinado, mais precisamente dezoito meses foi destronado por uma revolta dos grupos nobiliárquicos dirigida por Witerico (570-610 d.C.). Este amputou a mão direita do jovem rei, e, não se contentando com tal punição que deixaria Liuva (583-603 d.C.) incapaz de assumir novamente o trono, o condenou a morte no verão de 603.

Reccaredo tinha trinta e seis anos quando de sua morte, e ficou conhecido como um conciliador, diplomático, como afirma o próprio Isidoro de Sevilha, um homem dotado de um grande respeito pela religião, piedoso, que buscava pela paz, sedo aquele que levou o culto da verdadeira fé para todos os godos (ISIDORO DE SEVILHA, 1975, p. 623).

Referências

COLLINS, Roger. *La España visigoda, 409-711*. Historia de España 4. Barcelona: Crítica, 2005.

COLLINS, Roger. Donde estaban los arianos en el año de 589. In: *El Concilio III de Toledo. XIV Centenário*. Toledo: Arzobispado, 1991, p. 211-222.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. bilíngue (Latim-

-Espanhol) de J. Vives. Barcelona Madrid: CSIC, 1963.

FEAR, Andrew T. (ed.). The lives of fathers of Merida. In: *Lives of the Visigothic Fathers*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997, p. 45-106.

ISIDORO DE SEVILHA. *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Ed Bilingüe (latim-espanhol) de C. Rodriguez Alonso. León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1975.

ORLANDIS, Jose; RAMOS-LISSON, Domingos. *Historia de los concilios de la España romana y Visigoda*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986.

THOMPSON, Edward. A. *Los Godos en España*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM. Ed. Bilingüe (Latim-Ingês) de J. N. Garvin. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1946.

ISIDORO DE SEVILHA

Renan Frighetto

BISPO DE SEVILHA e Bispo Metropolitano da província eclesiástica da *Bética*. Apontado pela documentação como “Varão egrégio” e “Homem que se destacava por sua distinção, assim como por seu talento”, Isidoro de Sevilha é considerado como um dos mais destacados bispos da Antiguidade Tardia. Sua trajetória confunde-se com o estabelecimento e o fortalecimento da monarquia hispano-visigoda sobre a quase totalidade do território da antiga *Hispania* romana, sendo também responsável pela difusão do cristianismo católico e pela organização da *ecclesia* nas terras hispânicas. A sua importância, tanto do ponto de vista político como do cultural, para os representantes episcopais hispano-visigodos ao longo do século VII foi tamanha que a historiografia apontou a sétima centúria como a época do “renascimento isidoriano”, embora saibamos que o legado do hispalense foi mais amplo e disseminado por toda a Idade Média, pela Modernidade, alcançando o período Contemporâneo.

Apesar de ser portador de uma rica biografia, em particular do período em que foi Bispo de Sevilha, temos dificuldades para definir com clareza tanto o ano de nascimento do hispalense como a sua *patria* de origem. Por outro lado, encontramos informações sobre a sua família, aristocrática, de origem hispano-romana e católica, que nos foram legadas por alguns documentos manuscritos que podem nos oferecer pistas para sugerirmos hipóteses ligadas ao seu nascimento. Sabemos com certeza que era o mais jovem de quatro irmãos, todos integrantes do universo eclesiástico: Leandro, o mais velho, também Bispo de Sevilha e a quem Isidoro sucedeu; Fulgencio, Bispo de Ecija; Florentina, monja e abadessa de uma comunidade monástica feminina; e o nosso Isidoro,

filhos de Severiano que era oriundo da província de Cartagena. De acordo com Fontaine (2002, p. 65) a pressão romano-oriental sobre as áreas próximas a Cartagena, entre os anos de 560-565, seria a causa primordial do desterro da família de Isidoro de Sevilha. Contudo, a presença goda nas regiões próximas a Cartagena pode ter precipitado o abandono por parte da família de suas terras e dos seus pertences, buscando refúgio em Sevilha onde, provavelmente, nasceria Isidoro entre os anos de 565-570.

Tutelado por seus irmãos mais velhos após a morte de seus pais, Isidoro teve uma proximidade maior com Leandro que, de fato, encarregou-se de sua formação intelectual e moral. É provável que Isidoro tenha iniciado a sua trajetória educacional junto da escola episcopal de Sevilha, herdeira das antigas escolas municipais romanas e sobre a qual seu irmão tinha uma projeção como Bispo de Sevilha. Nela entrou em contato com as obras dos grandes expoentes do cristianismo tardo-antigo, como Agostinho de Hipona, Ambrósio de Milão, Jerônimo de Stridon, Paulo Orósio, Boécio, Cassiodoro e Gregório Magno que, também, influenciou diretamente o jovem Isidoro. Além destes podemos igualmente destacar alguns autores clássicos romanos que tiveram um grande impacto sobre a formação isidoriana, como o poeta Horácio, o gramático Varrão, Lucrécio e Plínio, o Velho, cujas obras, completas ou fragmentadas, encontravam-se disponíveis na biblioteca episcopal de Sevilha. Ademais, a intensa participação de Leandro de Sevilha nos assuntos políticos e religiosos da *Hispania visigoda* deve ter tido uma importante projeção sobre a trajetória e o pensamento de Isidoro de Sevilha. Inclusive, podemos pensar que o jovem Isidoro, com cerca de 20 ou 25 anos, tenha participado como ouvinte, ao lado de seu irmão mais velho, dos debates e das discussões que culminaram com o abandono da heresia ariana por parte dos godos e a sua definitiva conversão ao catolicismo.

Ora, a mescla de uma aprimorada formação em um ambiente escolar episcopal e a provável participação em eventos políticos importantes e da mag-

nitude de um III Concílio de Toledo (589) foram fatores decisivos às trajetórias eclesiástica e intelectual de Isidoro de Sevilha. Conselheiro e amigo de reis, como Gundemaro (603-612), Sisebuto (612-621) e Suinthila (621-631), Isidoro de Sevilha teve um papel político destacado no reino hispano-visigodo durante os anos de seu pontificado (601-636), buscando reforçar o papel de liderança da figura régia no conjunto da sociedade hispano-visigoda. Apesar disso, encontramos contradições entre a teoria política proposta pelo hispalense em seus escritos e a sua ação política pragmática, em particular no que se refere a sua participação no IV Concílio de Toledo de 633. Como presidente daquela importante reunião conciliar, uma das mais emblemáticas de todas as realizadas durante o século VII, Isidoro de Sevilha foi o mentor do último cânone aprovado pelos padres conciliares, o de número 75, no qual se reforçava a necessidade dos integrantes do universo aristocrático reconhecerem a relação de fidelidade jurada em nome do rei e governante, sendo completamente ilegítima toda e qualquer ação promovida de forma tirânica contra a autoridade régia. Utilizando-se de referências do Antigo Testamento, em particular ao profeta Isaías e a sua descrição sobre a unção do rei David, Isidoro de Sevilha apresentou os argumentos necessários para explicar os motivos da deposição de um rei que havia alcançado o poder de forma legítima e que se transformara, ao longo de seu reinado, num autêntico tirano, no caso Suinthila, legitimando o alçamento e a vitória de um usurpador, Sisenando (631-636), que passou à condição de “legítimo” rei.

Apesar disso, observamos que os escritos do hispalense apresentavam definições políticas, ideológicas e morais sobre o papel do rei como *primus inter pares* no âmbito da sociedade hispano-visigoda. Para tanto, podemos lançar um olhar mais atento sobre obras como *Das Diferenças*, *Sentenças* e as *Etimologias*, nas quais observamos a retomada de preceitos políticos romanos que Isidoro tentava transportar aos reis hispano-visigodos. Afirmações impositivas, como aquela que está presente nas *Etimologias* de que “rei es se agires retamen-

te, se não o fizeres, não serás” trás à tona toda a genialidade e conhecimento do hispalense de autores romanos, como Horácio, verdadeiro autor da primeira parte desta afirmação, cabendo a Isidoro a segunda parte. Vale lembrar que as *Etimologias*, a obra mais destacada de todas aquelas que foram escritas pelo Bispo de Sevilha começou a ser gestada por volta de 615, tendo a sua última versão, corrigida pelo discípulo e amigo Bráulio, Bispo de Zaragoza, entre os anos de 630 e 632.

Além destas obras, Isidoro de Sevilha foi autor de outras que o destacaram ao longo da História como um bispo de grande projeção cultural e espiritual naquele mundo tardo-antigo. Se já comentamos sobre a sua proximidade ao poder régio, esta foi muito prolífica no tempo de Sisebuto, verdadeiro interlocutor do hispalense ao ponto de dedicar-lhe uma obra, provavelmente escrita entre os anos de 613 e 615, que segundo nosso autor foi solicitada pelo próprio rei, *Sobre a natureza dos elementos*, onde são abordadas questões relativas a cronologia, cosmologia, cosmografia, meteorologia, bem como princípios básicos de geologia e de geografia. Temas que certamente coligavam-se com as preocupações apocalípticas que cercavam a mente de homens como Sisebuto. Ademais, a unidade espiritual era buscada e desejada para que todos pudessem almejar o ingresso no paraíso, por isso a conversão das populações no reino hispano-visigodo de Toledo ao catolicismo seria um dos verdadeiros objetivos de Sisebuto. Na raiz desta busca é que encontramos a imposição do primeiro *placitum* – entendido como “obrigação” – de conversão da comunidade hebraica toledana ao catolicismo no ano de 616, atitude tomada por Sisebuto e duramente criticada por Isidoro de Sevilha nas suas obras históricas, a *Crônica Universal* e o *Da Origem dos Godos*, conhecida como a *História dos Godos*, escritas entre os anos de 612-616 e 619-624, respectivamente. Nesta mesma linha de crítica à conversão forçada dos judeus, Isidoro escreveu o *Contra os judeus*, dedicado à sua irmã Florentina e no qual o hispalense se opõe as medidas de força tomadas por Sisebuto, confiando no debate e na apologia do cristianismo ca-

tórico pela via das Escrituras como o único caminho válido para se buscar uma conversão plena, verdadeira e legítima.

As preocupações de Isidoro de Sevilha com a estrutura administrativa da própria *ecclesia* hispano-visigoda podem ser observadas em outros tratados escritos pelo hispalense. O *Livro dos Ofícios Eclesiásticos*, redigido entre 610 e 615 e dedicado a Fulgencio, bispo de Ecija e irmão do hispalense, é um bom exemplo disto. Dividido em duas partes, a primeira dedicada a Liturgia e a segunda dirigida a origem dos cargos das várias funções eclesiásticas e o papel dos sacramentos, está diretamente relacionado a estruturação da *ecclesia* católica hispano-visigoda reconhecida e associada ao poder régio desde o ano de 589. Na mesma linha de atuação, em particular coligada com os problemas de divisão diocesana e entre poderes episcopais na *Bética* hispano-visigoda que culminaram com a realização do II Concílio de Sevilha, encontramos a *Regra Monástica* elaborada por Isidoro de Sevilha no ano de 618-619 e dedicada ao Mosteiro Honorianense, provavelmente oferecida pelo bispo metropolitano da *Bética* ao bispo de Cordoba, Honório. Regra que seguia os preceitos essenciais da vida cenobítica, em comunidade de monges, forma esta considerada pelo hispalense como a única que levava, de fato, à perfeição.

Assim, podemos dizer que o conjunto dos escritos e a atuação sociopolítica e cultural do hispalense revelam-nos o interesse pela difusão e pelo aprimoramento, tanto pessoal como coletivo, pela via do conhecimento e em particular, no caso isidoriano, daquele proveniente do mundo helenístico romano. Se lançarmos um olhar mais atento sobre as 17 obras que foram legadas pelo Bispo de Sevilha, sem esquecermos as epístolas e os poemas por ele escritos, verificaremos que todas foram fruto das múltiplas transformações que caracterizaram aquele mundo da Antiguidade Tardia, pois os pensamentos do passado romano foram preservados e, ao mesmo tempo, transmutados para uma realidade do presente histórico do hispalense. Ademais, o legado de Isidoro de Sevilha foi profundo e difundido por toda a Idade Média oci-

dental e, também, entre os pensadores árabes. O bispo de Sevilha aparece no *Paraíso da Comédia* de Dante e sem qualquer dúvida suas obras foram ponto de reflexão e de partida para os estudos nas Universidades e nas cortes régias medievais, ainda mais se recordarmos que somente das *Etimologias* possuímos mais de 1000 manuscritos, completos ou fragmentados, disseminados entre os séculos VIII e XV. Muitos autores medievais e da modernidade basearam suas análises a partir dos escritos isidorianos, como o Padre Antonio Vieira, que citou passagens das *Etimologias* e das *Sentenças* no intuito de dar legitimidade política à ascensão da dinastia de Bragança na restauração portuguesa de 1640. Por conta da difusão de seu pensamento e de suas obras, transmissoras da tradição romana em todas as suas vertentes ao longo dos séculos, no ano de 1997 o Vaticano deu um justo reconhecimento a Isidoro de Sevilha colocando-o como o patrono da internet. Merecida homenagem àquele que, de fato, legou conhecimento seja do passado romano, seja do reino hispano-visigodo de Toledo, até os primórdios do século XXI.

Referências

BRAULIO DE ZARAGOZA, *Renotatio Isidori*. In: LYNCH, Charles H; GALINDO, Pascual. *San Braulio. Obispo de Zaragoza (631-651)*. Su vida y sus obras. Madrid: CSIC, 1950, p. 356-361.

FONTAINE, Jacques. *Isidoro de Sevilla*. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002.

FRIGHETTO, Renan. *A comunidade vence o indivíduo*. A Regra Monástica de Isidoro de Sevilha (século VII). Curitiba: Editora Prismas, 2016.

ILDEFONSO DE TOLEDO, *De Uiris Illustribus*, VIII. In: CODOÑER MERINO, Carmen. *El "De Viris Illustribus" de Ildefonso de Toledo*. Estudio y edición crítica. Salamanca: Acta Salmanticensia, 1972, p. 128-129.

ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologias*. OROZ RETA, José; MARCOS CASQUERO,

Manuel A; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. *San Isidoro de Sevilla*. Etimologías. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, 2v.

MAOMÉ

Renata Rodrigues Vereza

A FIGURA de Maomé é algo controversa, tanto em função da sua idealização no Mundo árabe, quanto por sua estigmatização no Ocidente cristão. Acercar-se de sua figura história é, portanto, um desafio, levando ainda em conta que alguns dos documentos que temos para tal recolhem também preceitos da religião que ele mesmo fundou. A fonte mais confiável permanece sendo a Sirat Rasul Allah (“Biografia do Profeta de Deus”), escrita pelo estudioso muçulmano Ibn Ishaq no século VIII, que compõe com os Hadice (ditos e feitos de Maomé, narrados por seus companheiros) e o Corão (livro que contem a própria revelação de deus, ditado por Maomé a seus seguidores) a trilogia tradicional do Islam.

Comumente se situa o nascimento de Abū al-Qāsim Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, que passou para o português como Maomé, em torno de 570/571 na cidade oásis de Meca, dentre o clã haxemitas, uma facção menor da tribo do coraixitas que dominava a cidade. Dentre os poucos indícios sobre o início de sua vida, sabe-se que ficou órfão ainda criança, sendo criado por um tio, Abu Talib (539-619), respeitado comerciante desta cidade. Assim, e seguindo a tradição familiar, atuou desde jovem como comerciante, o que permitiu que viajasse conduzindo caravanas para longe de sua cidade natal, chegando até mesmo à Síria, onde, segundo a tradição muçulmana, teria entrado em contato com monges eremitas do deserto. A esse contato são creditadas as similitudes entre a espiritualidade ascética síria e o islamismo. Em ambos, não somente os retiros às montanhas e as revelações em sonhos estão presentes, mas a demonologia, a angelologia, a oração, as esmolas, a ideia de Juízo Final e de inferno,

desempenham um papel importante.

Foi também conduzindo caravanas que teria se aproximado de Khadija (?555-619), parenta distante, mulher com a qual se casou e teve quatro filhos. Detratores do profeta insistem nos interesses que envolviam o casamento, já que Khadija era então viúva, mais velha e bastante rica. Mas Karen Armstrong (2002) considera que a importância dela na vida de Maomé é subestimada e que até o fim ela permaneceu como uma referência para ele, não sendo acaso ser ela a primeira pessoa com quem ele sempre compartilhava suas revelações. De fato, foi ela a primeira a aceitar o Islã e quem, desde o início, o incentivou a escutar as revelações.

Esse período das revelações se apresenta como algo um pouco tardio, somente por volta dos 40 anos que Maomé tem o primeiro despertar para sua vocação profética. Segundo a tradição islâmica, esta lhe chega por intermédio do Arcanjo Gabriel que se apresentou perante ele e lhe transmitiu a primeira revelação em um dos seus, cada vez mais frequentes, períodos de isolamento em uma gruta no monte Hira. Esta primeira revelação, por volta do ano de 610, foi seguida por outras que o acompanharam ao longo de toda sua vida. Maomé foi gradualmente comunicando suas revelações e sua missão a sua família e amigos próximos. Assim, de forma modesta, inicia o seu proselitismo, tendo como primeiros adeptos o círculo dos mais chegados. Contudo, sua prédica rapidamente encontra refúgio em círculos mais amplos, principalmente entre jovens e pessoa mais simples, e sua fama não tardou a chegar ao conhecimento das famílias poderosas da cidade de Meca.

O Arcanjo Gabriel havia revelado à Maomé que seria ele o profeta definitivo de Deus, que daria a conhecer a existência de um deus único, Alah, criador e juiz supremo. A confissão de fé islâmica expressa um deus único, eterno, que não gera nem foi gerado. Alah não desenvolve emanações que tenham funções ou vida própria e não tem filhos, o que se contrapõe frontalmente ao designativo filho de deus atribuído ao messias cristão (Corão, sura 112:3, "Jamais gerou

ou foi gerado”) e também a qualquer tipo de Ba’al ou divindade conservadora do mundo (GIL, 2008). Essa doutrina radicalmente monoteísta, espiritual e ascética chocava com o fetichismo e materialismo dos mercadores de Meca e filia Maomé como um hanif, um monoteísta de tradição abraâmica, claramente explicitada na passagem: “E lembra-te de que quando estabelecemos para Abraão o lugar do templo [dissemos-lhe]: Não associarás nada comigo! (Corão, sura 22:25). Estes mercadores, que dominavam a cidade, viam no profeta e nas doutrinas que professava uma ameaça à ordem estabelecida, tanto na dimensão religiosa, quanto na material e na social.

A cidade de Meca além de ser um importante, se não o mais importante, entreposto comercial da Península Arábica, era também um santuário e um polo de peregrinação. Os Coraixitas, que dominava a cidade desde o século V, havia implementado o culto ao deus Hubal, que passa a ser a divindade mais importante da cidade, mas que convive com diversas outras divindades menores, em torno de trezentos e sessenta ídolos, que eram totens das diferentes tribos árabes que lá iam prestar-lhes culto (ARMSTRONG, 2002). O centro dessa vida espiritual era a Caaba, edifício cúbico que abrigada a “pedra negra”, rocha escura que, segundo a tradição árabe, era alva, mas teria escurecido em função dos pecados dos homens. Desta forma, as questões comerciais e religiosas se combinavam em Meca e garantiam a hegemonia da tribo dominante.

O descontentamento com as ideias pregadas por Maomé foi se transformado gradativamente em uma pressão efetiva, o que levou alguns de seus discípulos a abandonarem Meca, em 615, e buscar refúgio no reino cristão de variante copta da Abissínia. Em 619 falecem Khadija e seu tio Abu Talib e as pressões sobre ele aumentam, principalmente por parte do clã ao qual pertencia e que era chefiado pelo falecido tio, que de alguma forma o protegia. Depois da morte de Khadijah, Maomé volta a se casar diversas vezes. No mesmo ano de 619 desposa Sawda (? -674) viúva de um companheiro muçulmano que havia sido perseguido em Meca e, em seguida, contrai casamento com Aisha,

a filha de seu amigo e futuro líder dos muçulmanos, Abu Bakr (573-634). Casa também com a filha de Omar (586-644), outro de seus futuros sucessores e suas filhas com outros homens importantes do seu movimento. Desta forma, a política de matrimônios, quatorze ao longo de sua vida, selou as alianças entre Maomé e seus principais seguidores permitindo que o grupo se tornasse mais coeso.

Entretanto, a situação foi se tornando insustentável e, além da perseguição que se tornara mais intensa, Maomé temia por sua vida. Com o aumento da pressão ele próprio acaba pactuando com o governo da cidade de Yatrib (situada 350 km ao norte) seu exílio de Meca, se dirigindo para lá em 622. Essa migração do profeta e seus seguidores, denominada Hégira, é o momento crucial do apostolado de Maomé, servindo de ponto de partida para a cronologia muçulmana. Ao romper com as lealdades tribais e familiares e migrar, Maomé demonstra que o vínculo de compromisso com o Islam é de fato o vínculo mais essencial, o que foi revolucionário para a sociedade tribal árabe. Desta forma, abre caminho para o estabelecimento de uma nova lógica de organização social que se sobreporá, mesmo sem anular, à organização tribal tradicional da Península arábica.

O rechaço que sofre Maomé em Meca, se em um primeiro momento lhe gera temores sobre sua missão, acaba por confirmar sua posição como profeta equiparando seu sofrimento com o sofrimento de outros profetas das religiões monoteístas, o que fica claro na revelação corânica: “Antes de ti, jamais enviamos mensageiro ou profeta algum, sem que Satanás o sugestionasse em sua predicação; porém, Deus anula o que aventa Satanás, e então prescreve as Suas leis, porque Deus é Sapiente, Prudentíssimo” (Corão, sura 22:52).

A sociedade de Yatrib acolhe e protege Maomé e seus seguidores e ele, quase de imediato, passa a atuar como árbitro em suas disputas internas, posição que lhe permitia desempenhar um papel determinante nas lutas pelo poder na cidade, dividido e disputado entre tribos as árabes dominantes. Essa

disputa também cindia as importantes comunidades judaicas da cidade, que estabeleceram acordo de apoio mútuo com as distintas tribos e depois com os muçulmanos. Com os adeptos que o acompanharam e com os novos convertidos de Yatrib, que daí em diante passaria a se chamar Medina, formou sua primeira comunidade dos crentes (Umma), da qual era tanto chefe político, quanto chefe religioso. Aquele pequeno e tímido grupo de seguidores do profeta, aquela comunidade perseguida e rejeitada em Meca, se transformou, gradualmente, em uma comunidade consolidada e afiançada sob a autoridade de Maomé (MELO CARRASCO, 2007).

Uma vez efetivado seu controle sobre as tribos de Medina e consolidada sua dominação em boa parte da Península Arábica, que não somente o havia aceitado como líder mas que havia se convertido ao Islam (Daar el Islam), Maomé volta seus olhos novamente para Meca e os coraixitas, mas agora de forma mais ofensiva. Os muçulmanos passam a acreditar na importância da luta contra eles, também motivados pelo controle territorial e das rotas de comércio, mas antes de tudo porque a insolência deles para com Alah os autorizava e impelia ao combate. Assim, compreendendo mais como defesa a uma agressão original do que um ataque, o muçulmanos acreditavam estar lutando do lado certo e o curso dessa luta permitiu forjar melhor a natureza de sua comunidade, pois mesmo diante de recuos e adversidades permaneceram firmes na convicção de que isso era um teste a sua fé e que Alah e os anjos lutavam ao seu lado sob a liderança de Maomé (HOURANI, 2006).

Os primeiros ataques às caravanas de Meca (624) deram lugar a diversas batalhas entre as duas cidades, sendo os muçulmanos capitaneados pessoalmente por seu profeta, que a cada vitória consolidava sua liderança política, religiosa e militar. Concomitante a estratégia de estrangular o comércio de Meca a partir do assalto às caravanas que entravam e saíam da cidade, Maomé enviava mensagens aos grupos comerciantes citadinos indicando sua intenção de manter a situação comercial privilegiada da qual gozava o oásis caso

cooperassem com os muçulmanos (VERNET, 2006).

Em meio a esses conflitos, as tribos judaicas que habitavam a Península Arábica acabaram sendo envolvidas e por fim expulsas de Medina. Situação incomoda para os muçulmanos pois, nas Constituições de Medina (622-623), Maomé havia estabelecido as bases para a convivência de grupos cristão e judeus dentro da sociedade islâmica. Contudo, quando Meca decide marchar sobre Medina, em represália aos ataques dos muçulmanos, algumas tribos judaicas se aliam a empreitada, bem como outras aderem ao lado de Meca durante o cerco. Uma vez derrotados, Maomé entende que a posição dos judeus consistia em uma grande traição, condenando centenas à morte (HOURANI, 2006).

Mas esse rompimento com os judeus permitiu de alguma forma independizar mais a doutrina de Maomé e reconstruir sua própria tradição. Assim, Abraão passa a ser entendido como fundador de uma fé extremamente mono-teísta e do santuário de Meca, não necessariamente um judeu, mas um ancestral de ambos. Essa perspectiva permitia também promover uma reconciliação de interesses entre os muçulmanos e os coraixitas, pois Meca poderia ocupar o lugar de Jerusalém como centro de peregrinação. Os mercadores temiam perder o controle de suas rotas comerciais e um acordo com o novo poder peninsular geraria mais garantias, ao passo que a comunidade maometana só se sentira segura se as hostilidades com Meca cessassem (HOURANI, 2006).

Desta forma, as condições para o estabelecimento de um acordo estavam dadas e os líderes da cidade decidem entregá-la ao profeta. Maomé retorna a Meca em 629/630, tomando posse, em nome de Alah, do santuário da Caaba, destruindo todos os ídolos que tornavam o espaço impuro. Juan Vernet (2006) defende que se é nítido que o profeta não conciliou com a elite de Meca no que tange as questões dogmáticas, o fez de forma clara no concernente as questões de ritual, sendo a obrigatoriedade da peregrinação o signo mais externo disso, pois assim garantia a prosperidade econômica para a cidade.

É da Caaba que ele profere seu primeiro sermão (jutba) pós ocupação e pactua a submissão dos novos dominados. A partir de então, impôs às tribos árabes o Islam como ideal político religioso. Quando encontra a morte em Medina, no ano de 632, sua autoridade era reconhecida em praticamente toda a Península. Contudo, a paz de Maomé e seu “Estado” eram completamente baseados no seu poder pessoal e na autoridade que exercia sobre seus seguidores. Uma administração propriamente dita ficou como tarefa para seus seguidores.

Maomé deixou um imenso legado, não somente pela incrível e rápida unificação da tribos árabes por ele promovida e guiada, mas por ter construído uma nova fé, uma nova comunidade, guiada e mantida unida por esta, e um novo paradigma de comportamento modelado por sua própria personalidade mas que serviu e serve de guia até os dias de hoje para seus fiéis.

Referências

AMSTRONG, Karen. *Maomé – uma biografia do profeta*. São Paulo, Cia das Letras, 2002.

GIL BENUMEYA GRIMAL, Rodolfo. *Judaísmo e Islam profundos: ambigüedad y espera, fe y entrega*. Madrid: Ibersaf, 2008.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

IBN ISHAQ, Muhammad. *La vida de Muhammad (Sirat Rasul Allah)*. Ed. e trad. de Abs al-Malik Ibn Hisam. Beirute: DKI, 1971.

MELO CARRASCO, Diego. *El problema político en los albores del Islam: la relación entre la religión y la política a partir de dos visiones historiográficas*. Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos, vol. IX, n. 1, 2007, p. 171-182.

VERNET, Juan. *Mahoma*. Madrid: Espasa Calpe, 2006.

VERNET, Juan (trad e ed.). *El Corán*. Barcelona: Planeta, 1991.

BRÁULIO DE SARAGOÇA

Rodrigo Rainha

ESTAMOS NO REINO visigodo de Toledo no século VII. Nesse momento, a historiografia nos conta que a conversão ao cristianismo niceno e a aliança entre a Igreja e a monarquia visigótica estaria consolidada. Na prática, os poderes locais estão em constante disputas, seja para no interior das dioceses, mas principalmente entre os domínios dos senhores godos. Diante destes embates destaca-se a atuação dos bispos. Neste verbete conheceremos um deles: Bráulio de Saragoça.

Bráulio era de uma família aristocrática, em que os cargos da Igreja já estavam relacionados a seus membros pelo menos uma geração, tendo sido seu pai, Gregório, bispo de Osma. Conforme informa um dos epitáfios escritos por Eugênio II de Toledo. Bráulio possuía quatro irmãos: João, seu antecessor no bispado; Fronimiano, mais velho que Bráulio e abade em um mosteiro da região de Berceo; Pomponia abadessa de um mosteiro feminino não identificado; e Basila, que se casa com um importante membro da aristocracia visigótica.

Bráulio de Saragoça é bispo entre os anos de 631 e 651, tendo participação política e cultural na política visigótica neste período, tendo sido responsável no V Concílio por redigir a missiva de resposta ao Papa Honório sobre a perseguição aos judeus; organizou a principal obra de Isidoro de Sevilha, as Etimologias, além de compor um *renotatio* sobre os documentos escritos por este bispo. Outros dois conjuntos escritos pelo bispo se destacam no reino visigodo: a hagiografia de Emiliano, e um conjunto de quarenta e quatro cartas recebidas

e enviadas pelo autor e conhecidas como Epistolário de Bráulio de Saragoça.

A atuação de Bráulio como bispo é marcada também pela sua interlocução com importantes figuras visigóticas, seja do episcopado como Isidoro de Sevilha, Frutuoso de Braga e Eugênio II de Toledo, mas também com monarcas como Chindasvinto e Recesvinto.

A sua notoriedade manifesta-se pela influência sobre muitos membros do episcopado visigodo e a proximidade com Isidoro de Sevilha. Durante muito tempo, aliás, foi dito que Isidoro teria sido educado na escola organizada por Isidoro em Sevilha. Tal fato não tem nenhuma comprovação documental, mas sim, é uma confusão na identificação que o bispo de Saragoça faz do sevilhano como seu mestre, como um guia, um bispo que ele reconhece enquanto notoriedade, trocaram em seus processos de formação e tem confiança mútua. A relação entre os dois podem ser vistas na troca de cartas dos bispos que marcam o exercício de legitimação e reconhecimento.

Prova importante vem de Isidoro de Sevilha ter entregue sua obra mais notória – *Etimologias* – para que o bispo de Saragoça copiasse, organizasse e corrigisse e por ser o bispo de Sevilha que dá continuidade a obra *Viris Illustribus*. Explicamos: *Renotatio Isidori ou Renotatio Libri Isidori*, foi encontrado junto ao epistolário deste bispo no arquivo capitula 22 de León, com o nome posteriormente incluso de *Praenotatio*. Em arquivos com o *De viris Illustribus* escrito por Isidoro de Sevilha, existe a menção deste trabalho organizado pelo bispo de Saragoça, sendo então reconhecido como o *Renotatio* produzido pelo bispo de Saragoça.

O *Renotatio Libri Isidorii* não foi escrito para ser um texto independente como o identificamos atualmente, segundo a introdução do próprio documento este seria um anexo que o Bráulio incluiria na obra de seu mestre Isidoro de Sevilha, *De Viris Illustribus*. Aliás, está é a marca deste texto, uma vez que ao invés de apontar feitos, ou contar sobre a vida de Isidoro, Bráulio se preocupa

em marcar sua relação com o bispo e é considerado seu sucessor intelectual no comando da Igreja visigoda.

No texto Isidoro é antes de tudo um intelectual. Isidoro é tratado como a maior eminência do reino visigodo. Fala de seu nascimento e da sua formação, sublinhando o conhecimento e a “incomparável eloquência”. São apresentados dezoito capítulos, enumerando obras e sua importância é comentada pelo saragoçano. A exaltação do intelectual como figura proeminente apresenta contornos especiais no capítulo final, dezessete: primeiro exalta o quão importante e difícil foi produzir a obra inacabada *Etimologias*. A escolha desta obra não é acidental, uma vez que a mesma é finalizada por Bráulio, encomendado pelo próprio Isidoro de Sevilha.

Outra obra notória do bispo de Saragoça é uma das poucas hagiografias presentes na documentação visigótica: a vida de Emiliano. Vamos conhecê-la. A *Vita Sancti Aemiliani* foi escrita em torno de 640.

Sua hagiografia chega até nós apresentada em forma de carta, marcando o envio da *Vita* a Fronimiano, irmão do autor, para que fosse corrigido e copiado. O texto teria sido escrito por um pedido de seu irmão João, era o bispo de Saragoça imediatamente anterior a Bráulio, tendo sido o segundo seu arcediano, principal auxiliar. Seria João quem teria reunido material sobre o santo e solicitado a Bráulio que redigisse o documento. Após a morte de João, todo o trabalho feito até aquele momento teria desaparecido e os novos afazeres impedido o novo bispo, Bráulio, de continuar o empreendimento apesar dos pedidos de seu outro irmão Fronimiano.

Sua insistência se relacionaria ao fato de que este se tornara abade na região onde Emiliano teria vivido, sendo assim um importante capital a favor de sua condição de abade, que aparentemente relutou – atenção ao tópico recorrente de humildade – que se o irmão o convencera a assumir o cargo precisava ajudá-lo para que não desistisse e perseverasse.

A narrativa descreve a trajetória de Emiliano, que teria vivido entre os anos de 473 e 574 e, como a maior parte dos relatos hagiográficos medievais, por um lado, sublinha as dificuldades e, por outro, os milagres realizados pelo hagiografado. Notamos então que a narrativa não é fantástica, inédita, nos revelam aspectos impensados sobre a região nordeste da Península, muito pelo contrário, os milagres, as adversidades até sua inserção na Igreja, são modelares.

De acordo com Santiago Castellanos a produção hagiográfica visigótica, assim como as relíquias, estaria diretamente relacionada à intenção de controlar e canalizar em benefício próprio as vantagens que a promoção do santo poderia suscitar no processo de cristianização das populações camponesas (CASTELLANOS, 2008). “A VSA assumiria, pois, a função de mecanismo de projeção ideológica dos grupos nobiliárquicos com os quais a família de Bráulio se identifica” (SILVA; RAINHA, 2010).

Por fim o conjunto de cartas de Bráulio. *Epistolário de Bráulio de Saragoça* contém um conjunto de quarenta e quatro cartas enviadas e recebidas pelo autor e que apresentam como fatores importantes a relação com seu mestre Isidoro de Sevilha, assim como com seus discípulos e alunos Tajón de Saragoça e Eugênio de Toledo, além do aconselhamento a outros eclesiásticos e nobres.

A totalidade do *corpus* se encontra na biblioteca capitular de Leon, mais precisamente no códice 22. Este manuscrito possui 156 fólios em pergaminho. É um documento que tem apenas uma forma completa, sendo que as primeiras sete cartas são separadas das demais por dois outros documentos, que reúnem autores diversos.

A veracidade deste conjunto, cópia única, foi contestado no princípio do século XX. Neste momento, foi defendido que o documento seria um material de educação, um conjunto modelar para ensinar os jovens das Igrejas mozárabes no século IX a como construir uma epístola. Tal argumento foi re-

chaçado por José Madoz (1943) que, por meio das referências comparativas, confrontou o questionamento e o material e reconheceu o um conjunto como autêntico. Recentemente esta tese foi reforçada pela filóloga Ruth Miguel (2007), que afirma que existem referências ao *Epistolário* em cartas Eugênio II de Toledo e Tajón de Saragoça.

Observando aspectos retóricos dessas epístolas, notamos que seu tom é de convencimento. Bráulio se utiliza de analogias, em especial referentes ao texto bíblico, para construir os argumentos necessários a convencer seus interlocutores, podendo ter uma retórica mais intensa ou branda dependendo do processo. Deve-se destacar que apesar do tom de carta que adota o formalismo e a afetividade, a hierarquia episcopal e a ascensão do bispo de Saragoça junto à região aparecem em outros documentos que veremos ao longo do trabalho.

Nesse ponto, surge uma das principais características do bispo de Saragoça: o pragmatismo. Se Isidoro e os concílios consideram o bom agir, reafirmam o papel da autoridade eclesiástica, Bráulio, como mestre, como referência para decisões de cunho episcopal, modula seu discurso em aspectos práticos: O “Mestre” em Bráulio tem um sentido prático de ser, parecer, agir para garantir a liderança. É uma mistura de ações que envolvem o carisma, a disciplina, a moderação, mas também a capacidade de aplicar a punição de maneira veemente.

Referências

BRAULIO, Epistolário, ed. L Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio: Introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla: [s.n], 1975.

BRAULIO. The Life of St. Aemilian the Confessor. In: FEAR, Andrew T. (org. e trad.). *Live of the Visigothic Father*. Liverpool: Liperpool University Press, 1997, p. 15-44.

BRAULIO. *Scripta de Vita Isidori Hispalensis episcopi: Braulionis Caesaraugustani*

episcopi, *Renotatio Librorum domini Isidori; Redempti clerici Hispalensis, Obitus beatis- simi Isidori Hispalensis episcopi; Vita sancti Isidori ab auctore anonymo saeculis XI-XII*. Tounholt: Brepols, 2006. (Corpus Christianorum – Série Latina – 113 B).

CASTELLANOS, Santiago. *Poder Social, Aristocracias y Hombre Santo en la Hispania Visigoda*. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza. Logroño: Universidade de La Rioja, 1998.

EUGÊNIO DE TOLEDO. Carmina et Epistulae. In: MGH. Fl. *Merobaudis reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii Carmina. Eugenii Toletani episcopi Carmina et epistulae*, p. 229-293.

MADOZ, José. Autenticidad de las Cartas de San Braulio de Zaragoza. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, vol. 17, n. 67, 1943, p. 434-485.

MARTÍN, José Carlos. *La Renotatio Librorvm Domini Isidori de Braulio de Zaragoza (651). Introducción, edición crítica y traducción*. Logroño: Fundación S. Milan de la Cogolla, 2002.

MIGUEL FRANCO, Ruth. Posición y Relaciones de las Epístolas de Braulio de Zaragoza en la Etymologiae de Sevilha. In: HINOJO ANDRÉS, Gregorio; FERNÁNDEZ CORTE, José Carlos. *Mvnvs Qvaesitvm Meritis: homenaje a Camen Codóñer*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007, p. 612-615.

SILVA, Leila Rodrigues da; RAINHA, Rodrigo dos Santos. A educação dos leigos no reino visigodo: reflexões sobre a *Vita Sancti Aemiliani*. *Acta Scientiarum*. Education. Maringá, v. 32, n. 1, p. 41-47, 2010. Disponível em <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/issue/view/444/showToc> (Consultado em 20/08/2012).

HERÁCLIO

Guilherme Queiroz de Souza

HERÁCLIO, fundador de uma centenária e prestigiosa dinastia bizantina, nasceu por volta de 575. De provável ascendência armênia, era filho de um general homônimo que comandava, na primeira década do século VII, o Exarcado da África, sediado em Cartago. Naquele período, o Império Bizantino era governado por Focas (602-610), cuja política, considerada por muitos observadores antigos e modernos como tirânica, enfrentou profundas crises e resistências. O colapso de seu governo foi causado justamente por Heráclio, que deflagrou uma rebelião: obtendo apoio militar e uma vitória no Egito (obra de Nicetas, seu primo), ele zarpou de Cartago, entrou em Constantinopla e destronou Focas, que acabou assassinado e esquartejado. Ao assumir o trono imperial, Heráclio herdou vários problemas de seu antecessor.

Externamente, o império encontrava-se ameaçado, sobretudo pelos ávaros, eslavos e persas, povos que, em conjunto, chegaram a sitiá-la (sem sucesso) Constantinopla (626). Os sassânidas, sob o comando do monarca Cósroes II, haviam marchado em direção ao Mediterrâneo e conquistado os territórios bizantinos da Anatólia, Síria-Palestina e Egito, capturando cidades como Damasco (613), Jerusalém (614) e Alexandria (619). Para conter essa ofensiva, Heráclio implementou o sistema de *Themata*, isto é, reformas militares e administrativas que buscavam reorganizar o império. A partir de 622, ele conduziu pessoalmente um poderoso contra-ataque que recuperou as províncias e um importante objeto roubado, a relíquia da Santa Cruz, restituída à Cidade Santa em 630. Um ano antes, Heráclio ainda havia adotado o título de *basileus* (Βασιλεύς), o que significou, segundo Walter Kaegi, o início de uma “perma-

nente helenização da titulação”.

Internamente, o governo heracliano teve de lidar com espinhosas e complexas questões religiosas. Durante a guerra contra os sassânidas, o imperador propôs um acordo teológico com os adeptos do “monofisismo”, doutrina cristológica pregada em Bizâncio pelo monge Eutiques (c. 380-456), mas considerada herética no Concílio de Calcedônia (451). Os calcedônios, contudo, não ficaram satisfeitos com a decisão, condenaram-na e se posicionaram ao lado do monge Sofrônio, mais tarde Patriarca de Jerusalém (634-638). Com o propósito de reconduzir os monofisitas à ortodoxia, o *basileus* promulgou uma “exposição da fé” – a *Ekthesis* (638) –, por meio da qual defendeu o “monotelismo”, doutrina idealizada por Sérgio, Patriarca de Constantinopla (610-638). Os problemas teológicos continuaram mesmo após a morte de Heráclio (641), e quatro décadas se passaram até o monotelismo ser rejeitado no III Concílio de Constantinopla (680-681).

Seja como for, a aproximação de Heráclio ao monofisismo foi reprovada por alguns autores coetâneos e posteriores. Na Europa ocidental, essa censura integra uma tradição conhecida como “histórica”, que descreve os “pecados” do *basileus* – casamento avuncular, heresia (monofisismo) e soberba (após a vitória contra os sassânidas) – e o interesse dele pela astrologia. Dois desses “vícios” foram registrados pelo merovíngio Fredegário (†c. 660), para o qual Heráclio sentiu, após a conquista de Jerusalém pelos árabes (638), “muita tristeza e, para a sua desgraça, logo abraçou a heresia de Eutiques, abandonou o culto a Cristo e tomou como esposa a filha de sua irmã”. Na realidade, Heráclio havia se casado duas vezes: a primeira, com Eudokia (610), com quem teve dois filhos; a segunda, com Martina (622/623), sua sobrinha, com quem teve dez filhos.

A outra tradição ocidental que construiu a imagem de Heráclio é conhecida como “lendária”. Mais popular, ela destaca os triunfos do imperador contra os persas, sobretudo os episódios da retomada de Jerusalém e da Santa

Cruz. Sua origem está na *Reversio Sanctae Crucis*, sermão escrito entre o fim do século VII e meados do VIII, provavelmente na Península Itálica. O clímax narrativo do texto ocorre quando o soberano chega a Jerusalém, carregando a relíquia; de repente, a Porta Dourada (tradicional passagem) é, milagrosamente, obstruída por pedras. Para prosseguir, conforme sentenciou um anjo que apareceu acima das muralhas, o governante deveria retirar suas insígnias imperiais e desmontar de seu cavalo. Uma verdadeira *imitatio Christi*. Sem hesitar, Heráclio acata a recomendação, consegue entrar na cidade e, então, dirige-se ao Santo Sepulcro, onde deposita a relíquia.

No Ocidente medieval, a *Reversio* passou a ser copiada nos *scriptoria* monásticos carolíngios, e o auge de sua popularização se deu no século XII, não por acaso, época das Cruzadas, quando verificamos o maior número de manuscritos. Também nesse período, o sermão foi utilizado por *auctoritates* como Honorius Augustodunensis e “literarizado” por Gautier d’Arras, cujo romance (*Eracle*) adaptou sua narrativa e transformou Heráclio, por exemplo, num legítimo rei-cavaleiro e rei-cruzado. A *Reversio* ainda serviu como base para dezenas de representações iconográficas do imperador, que surgiram em várias regiões da Europa, incluindo a Noruega. Ali, o frontal do altar de uma igreja do início do século XIV retrata os eventos relacionados ao roubo e à recuperação da Santa Cruz.

Essa imagem ambígua de Heráclio, entre vícios e virtudes, também pode ser observada nas fontes bizantinas. Nos círculos intelectuais ortodoxos, como aponta Anastasia Sirotenko, a maioria dos autores contemporâneos ao soberano era tolerante e não o culpou pela heresia e casamento incestuoso, acusação encontrada com mais frequência nos cronistas posteriores, entre os quais, Nicéforo I, Patriarca de Constantinopla (806-815). Com relação às fulminantes investidas muçulmanas, não existe uma condenação do *basileus* pela derrota e perda daquelas ricas e estratégicas províncias. Na ideologia imperial bizantina, os fracassos militares normalmente não eram atribuídos ao gover-

nante, mas aos pecados dos cidadãos, que deveriam sofrer um “castigo divino”. Alguns autores simplesmente argumentaram que Heráclio não teria vivido a época das conquistas islâmicas, isentando-o de qualquer responsabilidade.

No que tange à recuperação da Santa Cruz, o fato de veras foi visto pelos bizantinos como um triunfo espetacular, como lemos no relato do monge An-tíoco Estrategos (†c. 634), que comparou a restauração da relíquia por Heráclio à introdução da Arca da Aliança na Cidade Santa por Davi. Cabe, entretanto, um registro interessante: ainda que outros cronistas como George de Pisidia (†c. 632) e Sebeos (†c. 661) tenham comentado e enfatizado o acontecimento, nenhum deles se refere à aparição angélica, ao milagre da Porta Dourada e à penitência do imperador, episódios que formam o cerne do mito heracliano no Ocidente europeu. Apenas uma evidência oriental quebra parte desse silêncio, já que conta algo similar ou, talvez, a mesma história: referimo-nos a um lintel da catedral armênia de Mren (c. 639-640), que representa Heráclio sem os tra-jes imperiais e o cavalo dele, após ser desmontado.

Duas características marcantes de Heráclio, encontradas em muitos textos latinos e bizantinos, eram a sua coragem e destreza na arte da guerra. Elas podem ser notadas na exposição de um fato ocorrido durante o conflito contra os sassânidas – a saber, o combate singular, cujo objetivo consistia em resolver a querela e poupar a vida dos soldados. Se, por um lado, os autores divergem a respeito de certas informações (localização e identidade do ad-versário persa), por outro eles estão em sintonia quando descrevem a manei-ra acachapante com que o imperador venceu esse duelo. Alguns, inclusive, elaboraram um simbolismo tipológico em torno da figura de Heráclio, com-parando (implícita ou explicitamente) sua vitória ao célebre triunfo de Davi sobre Golias.

Para finalizar, convém destacar os atributos físicos de nosso person-a-gem. Nas fontes ocidentais, algumas já citadas, Heráclio é visto como alguém “imponente devido a seu grande tamanho” (Fredegário) e “belo na aparência”

(*Reversio*); nas orientais, por vezes mais detalhadas, temos representações como aquela emitida pelo historiador Leo Grammatikos (século X), para quem o imperador era “robusto, com um peito amplo, belos olhos azuis, cabelos dourados, tez clara e uma barba grande e cheia”. A maior parte dessas características era recorrente nos textos clássicos, hagiográficos e cronísticos, que contrastavam a beleza dos heróis e santos à feiura dos possuídos e bárbaros.

Referências

BAERT, Barbara. Heraclius and the Persians. The Legend of the Exaltation of the Cross. In: *A Heritage of Holy Wood: The legend of the True Cross in Text and Image*. Leiden: Brill, 2004, p. 133-193.

BORGEHAMMAR, Stephan. Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts. Composed for the Celebration of Exaltatio Crucis. *Millennium*, vol. 6, 2009, p. 145-201.

KAEGI, Walter Emil. *Heraclius, emperor of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

REININK, Gerrit J.; STOLTE, Bernard H. (eds.). *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*. Leuven: Peeters, 2002.

SIROTENKO, Anastasia. The Image of the Emperor Heraclius in the works of the Byzantine Authors (Extended project summary). In: *The Dynamic Middle Ages II. International PhD and post-doctoral training school*. Moscow: National Research University Higher School of Economics, 2014, p. 01-14.

SOUZA, Guilherme Queiroz de. *A recepção do mito de Heráclio por Gautier d'Arras*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2014.

PELAYO

María Raquel Alonso Álvarez

LA FIGURA de Pelayo resulta extremadamente difícil de conocer pues, aunque su historicidad parece fuera de toda duda, la propia naturaleza y características de las fuentes que nos informan sobre su trayectoria dificultan un conocimiento preciso de su origen y actuaciones. Además, las sucesivas reelaboraciones a las que fue sometida tanto su figura como los hechos en los que participó han terminado por convertirlo en un personaje semilegendario, utilizado con finalidades ideológicas y políticas de diferente signo.

La primera aparición documental de Pelayo se encuentra en el llamado “Testamento de Alfonso II” (812), una donación a la iglesia de San Salvador de Oviedo. En este texto, se le presenta como vencedor de los enemigos de la fe en su papel de príncipe del pueblo cristiano y ástur. Es preciso, sin embargo, tener en cuenta que el documento no es original y quizá ni siquiera auténtico. Su factura parece indicar que formó parte inicialmente de un cartulario, hecho que no autoriza una datación anterior al siglo XI para la pieza y que sugiere alguna utilización propagandística de su contenido.

Más sustanciosas pero también problemáticas resultan las informaciones sobre Pelayo contenidas en las “Crónicas Asturianas” (GIL FERNÁNDEZ, MORALEJO, RUIZ DE LA PEÑA, 1985, p. 122-131; 73; 200-207; 247-248), miscelánea histórica redactada probablemente a finales del siglo IX en el entorno de la corte ovetense de Alfonso III. Según el ciclo cronístico, tras la invasión de los musulmanes (711), el gobernador Munnuza estaba instalado en la ciudad de Gijón. Pelayo, que en ese momento formaba parte de su círculo, fue enviado a

Córdoba, momento aprovechado por Munnuza para casarse con la hermana del cristiano. Enterado de la afrenta, el hispano huyó, cruzando el río Piloña para dirigirse al monte Auseva acompañado de un grupo de ástures que se le unieron cuando se dirigían a la celebración de un *concilium*. Refugiados en una cueva, allí fue elegido Pelayo *princeps*.

El relato presenta algunas divergencias significativas en las diferentes versiones de las Crónicas Asturianas, especialmente por lo que concierne a los orígenes y filiación de Pelayo. Según la versión Rotense de la Crónica de Alfonso III, el caudillo habría sido espartario (cargo palatino de carácter militar) de los reyes visigodos Witiza y Rodrigo. La versión “a Sebastián” lo ennoblece considerándolo hijo del duque Fávila, de linaje real. La Albendense, por último, lo supone, primero, hijo de Fávila, para convertirlo más adelante en hijo de Bermudo y nieto de Rodrigo, rey de Toledo. Así pues, las informaciones cronísticas suponen unánimemente a Pelayo de origen hispanogodo, sin ponerse de acuerdo acerca de su filiación concreta, y aunque repetidamente indiquen que el pueblo que dirige en su insurrección sea el de los ástures. Estas contradicciones e informaciones históricas propiciaron el desarrollo de dos teorías contrapuestas. La primera considera a Pelayo un personaje visigodo de cierto relieve que habría encabezado la rebelión contra los musulmanes mientras que la segunda lo supone un jefe cántabro-ástur (BESGA MARROQUÍN, 2000, p. 34-70; 171-242, la primera; BARBERO; VIGIL, 1974, *passim*, la segunda). Por esa razón serían los textos cronísticos incapaces de precisar la filiación pelagiana, y también por ese motivo resultó posible que el caudillo fuera aceptado como jefe de los ástures. Los orígenes visigodos de Pelayo, según la segunda interpretación, le habrían sido adjudicados por un conjunto historiográfico muy posterior a los acontecimientos que relata, particularmente interesado en legitimar a los monarcas asturianos como recuperadores del reino visigodo y herederos de su linaje real. En el estado actual de nuestros conocimientos parece imposible decantarse por una u otra posibilidad. Puede destacarse, sin

embargo, que la casi totalidad de los especialistas actuales están de acuerdo en suponer que, fueran cuales fueran sus orígenes, Pelayo debía de contar con una sólida implantación asturiana, particularmente en el territorio de Cangas. Esos vínculos territoriales habrían hecho posible que fuera aceptado como jefe por los ástures y que en Cangas quedara establecido su centro de poder tras el enfrentamiento con los musulmanes.

El relato sigue con la descripción de la batalla de Covadonga (¿718? ¿722?). Refugiados en la cueva del Auseva, los rebeldes fueron cercados por un ejército islámico dirigido por Alkama y Oppa, obispo de Toledo. El prelado intentó convencer a los sitiados para que se rindieran pero Pelayo rechazó la oferta invocando la *Spanie salus* y la restauración del ejército, que pasa misteriosamente a convertirse en godo (*Gotorum gentis exercitum*), olvidando la previa composición ástur. Los musulmanes intentaron tomar la montaña pero, milagrosamente, los proyectiles que lanzaban sus huestes se volvieron contra los atacantes, aniquilándolos. Vencedores Pelayo y sus hombres, instalaron su corte en Cangas, iniciándose el denominado, en la crónica Albendense, *Ordo gotorum obetensium regum*.

Quedaban así historiográficamente definidos los orígenes neogoticistas de la monarquía asturiana, según un criterio de legitimidad que fluye a lo largo de la teoría política hispánica medieval y moderna.

A pesar del éxito alcanzado por el ideario gótico, la figura de Pelayo desaparecerá de la cronística hispana hasta que se produzca su recuperación en el siglo XII, en un interesante contexto de recuperación memorial.

Tanto en la llamada Historia Silense como en las realizaciones históricas del obispo Pelayo de Oviedo (m. ca. 1153), se recogen de nuevo los episodios más significativos de la vida del *princeps*, batalla de Covadonga incluida, por supuesto. El silense adopta con escasas variantes, la más significativa es la que atribuye la victoria cristiana a la Virgen María, la versión del relato contenida

en las Crónicas Asturianas. El obispo Pelayo, partiendo del mismo conjunto cronístico, incluye novedades importantes. A la Crónica de Alfonso III le añade una larga interpolación que narra la llegada a Asturias del Arca Santa de las reliquias, en coincidencia con la insurrección pelagiana y para la protección de Hispania. Se indica igualmente el lugar de enterramiento del caudillo, en Santa Eulalia de Abamia. También en este momento debió de crearse la leyenda que asocia la llamada “Cruz de la Victoria” con el *princeps*. Se trata en realidad de un ornamento litúrgico donado a la iglesia de San Salvador de Oviedo en el año 908 por Alfonso III, cuya alma de madera fue convertida en este momento en el estandarte enarbolado por Pelayo en la batalla de Covadonga, como una parte de la construcción memorial utilizada por el prelado ovetense en su lucha por la independencia y prestigio de su sede (ALONSO ÁLVAREZ, 2017, p. 52-71).

Será la versión de las Crónicas Asturianas ampliada por el obispo Pelayo la que se imponga en el rico conjunto cronístico castellano del siglo XIII. La asociación del Arca Santa a la monarquía asturiana reaparece en el *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy; la *Historia de Rebus Hispaniae*, de Rodrigo Ximénez de Rada y también en *La Primera Crónica General de España*, iniciada en época de Alfonso X el Sabio. De este modo se consolida el relato que, todavía en la actualidad, pasa en algunos círculos por indudablemente verdadero, a pesar de todos los elementos añadidos o dudosos que contiene.

A este núcleo del siglo IX enriquecido en el XII irán añadiéndose otros elementos, de tono cada vez más legendario. Así, por ejemplo, en la *Crónica Sarracina*, de Pedro de Corral (ca. 1430), se introduce el fantástico tema del nacimiento de Pelayo, fruto del amor secreto de Fávila y doña Luz. Para sustraer al niño a la ira del rey Abarca (el visigodo Witiza), la madre lo introdujo, como un nuevo Moisés, en una cesta que confió a las aguas del Tajo. Rescatado por su tío materno, el niño acabó por ser reintegrado a sus padres, ya casados e instalados en *Cantabria*.

El interés por el caudillo y el *Real Sitio* de Covadonga no decae en época moderna. Ambrosio de Morales, comisionado por Felipe II para reconocer e inventariar las bibliotecas, reliquias y enterramientos regios de su reino, dedica una amplia atención al enclave y los acontecimientos allí desarrollados. El erudito describe minuciosa y pespicazmente el estado del conjunto en su tiempo, dudando de su construcción en época de Alfonso II, como se aseguraba en el lugar; y la localización del supuesto sepulcro de Pelayo, de la que también desconfía, prefiriendo la versión del obispo Pelayo que la sitúa en Abamia aunque aceptando la posibilidad de un traslado posterior. Al describir la vecina iglesia de Santa Cruz, en Cangas de Onís, indica que fue en sus proximidades donde Pelayo recibió del cielo la cruz que llevaría más tarde a la batalla, más adelante embellecida con obra de orfebrería y depositada en la Cámara Santa: la “Cruz de la Victoria”.

Covadonga va así configurándose como un *lieu de mémoire*, convirtiéndose Pelayo en quintaesencia de las virtudes guerreras, morales y nacionales (ÁLVAREZ RUBIO, 2018, p. 59-87). Jovellanos, en la tragedia *El Pelayo* (1769) lo identifica con la libertad y el buen gobierno, contraponiéndola a Munnuza, ejemplo de opresión y tiranía. Al enfrentarse a la invasión napoleónica, los españoles rebeldes invocaban a Pelayo para que les infundiera valor. Para los liberales emigrados a Francia o Inglaterra, encarnaba los valores constitucionales. Desde mediados del siglo XIX, fue adquiriendo un sesgo notablemente conservador, asociado a la fe mariana y los espectáculos patrióticos. A finales de la centuria se vinculaba al amor al territorio, las tradiciones populares y el folklore.

La vigencia de su figura y de los símbolos que la rodean perviven hasta la actualidad, siendo aceptados en los ambientes más variados y a veces contrapuestos. Ni los más acendrados republicanos asturianos defensores de la laicidad del estado cuestionan la presencia de la “Cruz de la Victoria” en la bandera de Asturias. La figura de Pelayo aparece en la imaginiería reivindicativa de las

causas laborales pero también es utilizada por el partido de ultraderecha española en su delirante defensa de una pureza nacional que, obviamente, nunca existió.

La apertura de la última campaña previa a las elecciones nacionales fue celebrada por el partido de la ultraderecha en la cueva de Covadonga. El clamor que se opuso a la utilización partidista del *Real Sitio* manifestó claramente que, para los asturianos de hoy, Pelayo y Covadonga siguen conservando la integridad de su significado simbólico y emotivo. Como dice el “Himno de Covadonga” en alusión a la Virgen María y cantado todavía en la actualidad:

Bendita la Reina de nuestra montaña
Que tiene por trono la cuna de España

Referencias

ALONSO ÁLVAREZ, Raquel, The *cruces gemmatae* of Oviedo between the eleventh and twelfth centuries. *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 9-1, 2017, p. 52-71.

ÁLVAREZ RUBIO, María del Rosario. Covadonga et Pélage: le lieu de mémoire d'un héros national dans les littératures espagnole et française du XIX^e siècle. *Çédille*, vol. 8, 2018, p. 59-87.

BARBERO, Abilio; VIGIL, Marcelo. *Sobre los orígenes sociales de la reconquista*. Barcelona: Ariel, 1974.

BESGA MARROQUÍN, Armando. *Orígenes hispanogodos del Reino de Asturias*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2000.

GIL FERNÁNDEZ, Juan (intr. y ed.); MORALEJO, José Luis (trad. y not.); RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio (estudio preliminar). *Crónicas asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, vol. II, 1974.

BEATO DE LIÉBANA

Raquel de Fátima Parmegiani

BEATO DE LIÉBANA é considerado, por grande parte da historiografia espanhola, como um escritor de relevância na história cultural e política da Espanha. Isto se dá tanto pelo sucesso sem precedentes alcançado pelo seu *Comentário ao Apocalipses* – obra que influenciou gerações de leitores a ponto de inspirar a produção de riquíssimas iluminuras que vieram a fazer parte de cada um dos códices que foram reproduzidos deste texto nos séculos que se seguiram a sua escrita original e, que hoje formam um conjunto artístico denominado de *Beatus*, como pela importância que outras de suas obras tiveram no processo de formação política da Espanha do período moderno.

Contemporâneo a Carlos Magno e aos avanços na cultura escrita proporcionadas pela reforma Carolíngia em regiões sob certo grau de influência do poder dos Francos –como era o caso de Liébana –, esse autor, embora tenha tido contato direto com figuras importantes do Império Carolíngio, escreveu a partir de uma realidade muito menos propícia ao desenvolvimento das artes e da ciência de uma forma geral. Isto porque o norte da península era, neste período, uma região de fronteiras bastante suscetível a pressão dos próprios francos, mas principalmente dos árabes, presente no sul desde 711.

Sabe-se muito pouco sobre sua biografia antes da sua chegada ao mosteiro de São Martinho de Turieno em torno do ano de 776. Há indícios de que tenha nascido durante o governo de Afonso I (739-757) e sua morte parece ter ocorrido posteriormente ao ano 799, quando não se tem mais notícias de sua produção literária. Sua formação eclesiástica provavelmente tenha se dado em

algum dos mosteiros próximos a São Martinho de Turieno, visto haver uma longínqua tradição dessa forma de vida cristã na região (FERNÁNDEZ FLÓREZ, 2016, p. 30). Não sabemos ao certo que papel teria assumido dentro dos quadros da Igreja Hispânica. Apenas podemos afirmar que em 785, depois da morte do rei Silo, o Beato aproximou-se da Rainha Adosinda, tornando-se o capelão da corte.

A que tudo indica, sua estadia no mosteiro de São Martinho de Turieno, entre os anos de 776 a 788, possibilitou a escrita das obras mais importantes que lhes são atribuídas: *Commentarium in Apocalypsin*, *Apologeticum Adversus Elipandum*, *O Dei Verbum*, além da escrita de uma série de cartas endereçadas a importantes personagens da época como o arcebispo Elipando de Toledo, o Papa Adriano I, Alcuíno de York, Felix de Urgel, Carlos Magno, todas elas motivadas pela querela adopcionista.

As obras do Beato passaram a fazer parte de um discurso que, em grande medida, é constitutivo do processo de unificação política entre a antiga província Hispânica de Roma e a região montanhosa a norte da península, onde se localizava o reino de Astúrias. Duas de suas obras merecem destaque dentro dessa narrativa política de unificação Espanhola: *O dei Verbum* e *Adversus Elipandum*.

O dei Verbum apresenta uma evidente referência ao culto a Santiago e a presença deste apóstolo no norte da península Ibérica, embora não faça menção direta a ele. Dada a importância das peregrinações ao túmulo de Santiago em Compostela no processo de unificação espanhola, apontado por historiadores como Sanchez-Albornoz (FERNÁNDEZ FLÓREZ, 2017, p. 28). O fato deste poema ser um dos primeiros documentos hispânicos a tratar do tema, não deixa dúvidas do papel essencial que ele teve no processo de construção de uma narrativa histórica que desse sentido a união destes territórios.

Mantendo a mesma perspectiva de somar dados a essa narrativa, não

só a obra *Adversus Elipandum*, mas também a participação direta do Beato de Liébana numa querela dogmática que marcou a Igreja Hispânica na segunda metade do século VIII, foi muito destacada pela historiografia que viu nas suas ações certo heroísmo frente às ameaças islâmicas à unidade da fé cristã na região.

Dando destaque ao apoio recebido pelo Beato por personagens importantes da época como Carlos Magno, Papa Adriano I, Alcuíno de York e a Corte da Rainha Adosinda, os historiadores espanhóis o colocaram como protagonista de um embate em defesa da unidade dogmática da Igreja Católica Romana contra uma ameaça advinda das terras dominadas pelos árabes, a saber: nada menos do que o arcebispo de Toledo, Elipando, defensor de uma concepção sobre a figura de Cristo como filho adotivo de Deus – adocionismo –, ideia que fora condenada por inúmeros concílios regionais e ecumênicos em momentos anteriores.

Os indícios de uma possível convivência de Elipando com os muçumanos, criadas pela proximidade que a ideias adopcionistas tinha com a concepção de divindade característica do islã, fez com que essa querela se somasse às narrativas sobre o processo de unificação dos territórios hispânicos. A própria ideia de enfrentamento entre a Igreja de Astúrias e Toledo, colocou-se como um ponto chave na consolidação da narrativa que edificava os reinos do Norte como os herdeiros do Reino cristão visigodo, de onde partiria – fortalecidos pela presença de Santiago em Compostela, seguida do posterior descobrimento de seu sepulcro –, os exércitos cristãos que tornariam possível a reconquista das regiões invadidas pelos muçulmanos. Esta narrativa tem hoje um lugar de tensão na historiografia, visto que muitos autores questionam elementos que são constitutivos da ideia de “conquista islâmica” e “reconquista cristã” da península Ibérica (GARCÍA FÍTZ, 2009, p. 200).

Umberto Eco em um artigo intitulado “Apontamentos sobre o Beato”, afirma que este não pode ser chamado de um “grande autor” (ECO, 2013, p.

242) devido a sua escrita deselegante advinda do latim pobre, dos usos desmedido de textos de outros autores cristãos, sequenciados de uma forma que nem sempre primou pela coerência de sentido, das repetições de trechos etc., que causam estranheza até mesmo nos leitores mais habituados às mais diversas corrupções da escrita que pousa nas folhas dos códices medievais. No entanto, o autor admite que o *Comentário ao Apocalipse*, escrito pelo Beato de Liébana teve grande aceitação dos leitores e influenciou gerações.

A resposta para esta contradição certamente está na relação que a sociedade cristã medieval construiu com esse texto. Autores que se dedicam a pensar a prática da leitura e da escrita em diversas sociedades, destacam que a fortuna de um texto é explicada, em larga medida, pelo que está fora dele.

Isto nos encaminha a pensar, em primeiro lugar, na relação que determinado grupo cultural tem para com a escrita. Na Alta Idade Média, não podemos deixar de destacar que as práticas que envolviam essa ação partiam de uma experiência que não estava distante da oralidade. A leitura, por exemplo, era um ato performática posicionado dentro das técnicas de memorização advindo da retórica. As próprias regras de interpretação do texto bíblico apontam para este caminho. As conhecidas sete regras para leitura do texto sacro escritas por Ticônio, amplamente comentadas por Santo Agostinho em *Doutrina Cristã*, são baseadas nas autênticas regras de interpretação das figuras retóricas.

É a partir desses princípios e técnicas, claramente conhecidas pelo Beato, que esse comentário bíblico encaminha seu leitor a acompanhar o texto do *Apocalipse*. O autor, como é da tradição da escrita na Alta Idade Média portanto, move-se entre trechos de ilustres autores escolhidos para legitimar seu trabalho, assim como de um denso código de bifurcações semânticas em que uma imagem pode sugerir muitas realidades e significados diversos.

O resultado é que, ao longo da composição narrativa desta obra, imagens

exaustivamente repetidas, formam quadros visuais, muitas vezes carregados de incongruências que necessitam ser resolvidos por essa exegese simbólica, mas que vão ao encontro dessa necessidade que os leitores tinham de transformar a sequência narrativa em uma síntese figurativa, passível de uma efetiva recepção da mensagem. Nessa perspectiva a coerência narrativa do texto deixa de ter importância central.

Um segundo ponto importante para entender a incoerência entre a má escrita e a afortunada fama do *Comentário ao Apocalipse*, está ligada ao que Foucault chama “formação discursiva” (FOUCAULT, 2013, p. 142). Qual teria sido o contexto global, a rede das causalidades que permitiram a este texto, para além da sintaxe das frases, alcançar determinada performance dentro das relações socioculturais daquele momento.

Não há dúvidas de que as sociedades do medievo estiveram envoltas em um imaginário milenaristas, que em muitos aspectos foi fomentado pelas interpretações dadas ao livro do *Apocalipse*. Devemos apontar que a história da leitura deste texto da bíblia no ocidente cristão medieval, direciona-se para um movimento exegético que tem como momento chave a escrita da obra *Cidade de Deus* por Santo Agostinho. Este autor deu início a um movimento exegético que acabou por transformar o urgente e imediato *fim dos tempos* apresentados na narrativa do *Apocalipse*, em um sentimento de eterna espera e tensão carregado de elementos capazes de provocar um efeito catártico de mudança comportamental em quem lê, ouve ou vê as terrificantes cenas extraídas deste livro (PARMEGIANI, 2014, p. 80).

Daí em diante todo mal se revestiria de Anticristo, toda esperança se localizaria em uma Jerusalém Celeste. Com essa prerrogativa não era difícil ao leitor fazer uma analogia entre os quadros figurativos construídos pela narrativa do *Comentário ao Apocalipse* e a realidade material de permanente estado de crise que caracterizou a Alta Idade Média Hispânica. Dito isso, é o próprio Umberto Eco que vem nos dar a chave para entender a maravilhosa fortuna

que se sobrepôs a esta obra do Beato de Liébana. Para ele isso se deu pelo fato de que esse autor não estava narrando aos seus leitores/ouvintes o que poderia acontecer no *fim dos tempos*, mas a experiência que todos eles estavam experimentando no seu cotidiano (ECO, 2013, p. 270).

Referências

ECO, Umberto. Apontamentos sobre o Beato. In: *Da árvore ao labirinto: Estudos sobre o signo e a interpretação*. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 239-271.

FERNÁNDEZ FLÓREZ, José Antonio. Beato de Liébana, teólogo, escriturista y poeta en la Hispania del último tercio del siglo VIII. In: RIVERA, Alicia Marchant; CEBRIÁN, Lorena Barco (orgs.). *Escritura y Sociedad: El Clero*. Granada: Editorial Comares, 2017, p. 10-35.

FERNÁNDEZ FLÓREZ, José Antonio. Escribir en los monasterios altomedievales del Occidente peninsular (siglos VIII-XII). In: ESCANDELL, Ramón Baldaquí (org.). *Lugares de Escritura: El Monasterio*. Alacant: Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2016, p. 17-68.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2013.

GARCÍA FÍTZ, Francisco. La Reconquista: un estado de la cuestión. Guerra y Violencia en la Edad Media. Universidad de Extremadura. *Clio & Crimen*, n. 6, 2009, p. 142-215.

PARMEGIANI, Raquel de Fátima. *Leituras e Leitores do Apocalipse na Alta Idade Média*. Maceió: EDUFAL, 2014.

ALCUÍNO

Artur Costrino

ALCUÍNO (também conhecido como Flaccus e Albinus) foi, acima de tudo, um amante do conhecimento. Além disso, foi diácono advindo da paróquia de York, abade de São Martinho de Tours, professor, escritor e figura central no que posteriormente viria a se chamar ‘Renascimento Carolíngio’, movimento patrocinado pelo rei franco e imperador Carlos Magno (768-814 EC), que buscava reviver e expandir a cultura letrada.

A maior parte das informações a respeito da vida de Alcuíno deve-se à sua extensa coleção de cartas; todavia, algumas lacunas ainda persistem. Ele nasceu em Deira, na Nortúmbria entre os anos de 730 e 740 em uma família proprietária de terras na região. Por volta de seus 5 ou 6 anos, foi dado pelos pais a uma comunidade religiosa ligada à Catedral de York. Foi educado na escola da catedral sob a tutela de Egberto, arcebispo de York (irmão de Eadberto, rei da Nortúmbria, e aluno de Beda, o Venerável) e de Etelberto, professor elogiadíssimo por Alcuíno e que sucedeu a Egberto como arcebispo. À época, York era um centro urbano próspero e comercialmente importante. Em 735 York havia sido elevada a arcebispado, e durante os anos de maturidade de Alcuíno, a cidade contava com um porto para comércio internacional, incluindo um canal cruzado com comerciantes frísios que serviam de carteiros entre a Inglaterra e o continente europeu.

Para além da importância comercial, a região da Nortúmbria e a cidade de York se destacavam no aspecto religioso e escolar. Alcuíno foi herdeiro e perpetuador da cultura de saberes da região. Ainda no século VII, nos tempos

de Beda, a Nortúmbria já se destacava como centro de conhecimento. Os mosteiros de Wearmouth e Jarrow, por exemplo, produziram três versões integrais da Bíblia (algo muitíssimo raro até então), uma delas foi enviada como presente ao Papa. Após a morte de Beda, os mosteiros de Wearmouth e Jarrow foram superados em importância pela escola de York, onde as direções de Egberto e, principalmente (de acordo com Alcuíno), Etelberto alçaram a escola à fama internacional. Alcuíno nos reporta a respeito do empenho e método de Etelberto, que buscava novos aprendizados e livros raros em suas viagens para o continente europeu e a partir disso montou um curriculum em York que superava o de todas as escolas inglesas e europeias em amplitude de disciplinas.

Durante seu período de estudos, Alcuíno teve acesso à biblioteca de Etelberto (da qual se julgava legítimo herdeiro) e por causa dela teve acesso às obras de Beda (a quem só teceu elogios), autores pagãos da antiguidade e cristãos. Foi educado nas chamadas artes liberais (gramática, retórica, dialética, astronomia, geometria, aritmética, harmonia e talvez ainda história e história natural). Quando se aposentou das funções de professor para assumir como arcebispo, Etelberto designou Alcuíno como seu sucessor e curador da biblioteca. A partir da década de 770 então, Alcuíno começou então a atuar como professor principal da escola de York, além de encabeçar outras funções dentro da administração da igreja. É creditada a ele a responsabilidade de ter aumentado consideravelmente a biblioteca de York, tendo-a transformado em uma das maiores do mundo naquele momento.

Depois da morte de Etelberto, Eanbaldo (antigo colega de estudos de Alcuíno) foi escolhido Arcebispo de York. Assim, em 780 ou 781, Alcuíno foi enviado pelo rei Elfwaldo I para Roma para buscar o *pallium* arcebispal junto ao Papa Adriano I. Essa viagem mudaria não só a vida de Alcuíno como também as direções da Europa. Em seu retorno, Alcuíno encontra em Parma o rei franco Carlos Magno que então convidou o para fazer parte de sua corte, que por sua vez já se transformava em um centro de estudos graças à presença de

pensadores lombardos que habitavam agora a corte do rei franco que tomara regiões da Itália . Não sabemos se Alcuíno se mudou imediatamente para a corte a Francia (onde passaria o resto de sua vida, viajando apenas duas vezes para fora dos domínios do rei franco), pois os registros mais antigos da atuação do Iorquino junto a Carlos Magno datam do ano de 786.

Em seus primeiros anos na corte do rei da Francia, Alcuíno estabeleceu-se como professor de destaque e cunhou relacionamento próximo a várias pessoas da corte com quem trocava conhecimentos literários e filosóficos, como, por exemplo, Arno, futuro arcebispo de Salzburgo. Além disso, Alcuíno tinha um relacionamento bastante próximo com o rei e com as mulheres da corte. O diácono da Nortúmbria, entre os anos de 786 e 790 (quando é enviado em uma missão diplomática) também foi responsável por procurar e trazer para a corte livros da antiguidade tardia que já há muito não circulavam, mas que lhe seriam úteis como textos escolares, como o *De Categoriis Decem* de Pseudo-Agostinho. Além disso, também compôs uma série de poemas e ainda começou a trabalhar em seu projeto de exegese bíblica com a obra *Interrogationes et Responsiones in Genesin*. Também começa já nessa época a importância e proeminência de Alcuíno para a criação e manutenção de abadias e mosteiros pelas terras da Francia.

No início de 790, Alcuíno foi enviado de volta à Nortúmbria para mediar uma disputa entre Carlos Magno e Offa, o rei da Mércia. Nessa viagem, Alcuíno pode retornar a York por algum tempo e de lá estabeleceu extenso contato epistolar, bem como o registro dessas cartas, com uma série de personagens importantes do cenário político religioso da época, a saber: os já citados Arno e Carlos Magno, mas também outros reis ingleses, abades, bispos etc. Muitos possuem tom admoestatório, outras discutem assuntos teológicos, filosóficos, literários, políticos etc. A coleção (de mais de 300 cartas) é um dos documentos mais preciosos para nossa compreensão dos eventos da época.

Em 793 Alcuíno já estava de volta à Francia quando os vikings saquearam

o monastério de Lindisfarne em julho do mesmo ano. Esse acontecimento teve impacto imensurável em Alcuíno, que escreveu diversas cartas e um poema sobre o evento criticando a postura dos reis da Inglaterra e dos clérigos de norte a sul. Em 794, depois do sínodo de Frankfurt, Alcuíno teve participação importante ao redarguir de modo bastante erudito as teses adopcionistas promulgadas por dois bispos espanhóis.

A partir de 794, com a corte já devidamente instalada em Aachen, Alcuíno, que já gozava de prestígio como principal consultor do rei, retoma suas atividades como professor. É nesse período de dois anos, entre 794 e 796, que o diácono da Nortúmbria ajuda na propagação de uma nova escrita que pretende padronizar a produção de manuscritos da época: a carolíngia minúscula. Além disso, é muito provável que durante esse período, Alcuíno tenha escrito sua obra didática, ou seja, os diálogos que versavam sobre assuntos ligados ao *trivium* e ao *quadrivium*, além de outros que facilitavam e padronizavam a educação da corte, como por exemplo: *De Ortographia*, *Disputatio de Rethorica et Virtutibus*, *De Dialectica*, *De Vera Philosophia* etc. Nessas obras, Alcuíno demonstrava não apenas profundo conhecimento de textos antigos e também medievais que possuíam rara circulação, como também se mostrava preocupado em expor as doutrinas de uma nova forma, ou seja, pensando em como melhor transmiti-las mais didaticamente.

Apesar do seu desejo de retornar a York, possivelmente como abade, problemas políticos o impediram e, assim, em 796, Alcuíno torna-se abade de São Martinho, em Tours. E em Tours, nos últimos 8 anos de sua vida, que Alcuíno escreveu a maior parte de sua obra. Em seus primeiros anos em sua nova posição, o abade de Tours ocupou-se pouco com os problemas da corte de Carlos Magno e mais com a diatribes Inglesas e Espanholas. Com relação a sua terra de origem, o abade escrevia frequentemente para seus afetos que lá estavam, geralmente com críticas até com relação ao seu antigo pupilo, Eanbaldo II (agora arcebispo de York); lutava ainda contra as doutrinas adopcionistas ainda

vigentes; no mais, dedicava-se à administração de São Martinho.

No ano de 800, Carlos Magno vai até São Martinho e lá reencontra seu professor e conselheiro, Alcuíno. Nesse mesmo ano, no dia 25 de dezembro, Carlos Magno seria coroado Imperador Romano pelo Papa Leão III, evento que Alcuíno apoiara e se alegrara. Nos anos subsequentes, seus 4 últimos anos de vida, Alcuíno produziu obra vasta e expoente, principalmente no aspecto teológico e litúrgico: comentário ao Evangelho de João, *De Fine Sancta Trinitate* entre outros.

Depois de ter mudado o panorama cultural europeu ao promover o conhecimento, ter educado dezenas ou centenas de alunos expoentes como Eginardo, Notker, Sigwulf, Rabanus Maurus entre outros além do próprio Imperador, Alcuíno faleceu no dia 19 de maio de 804, em São Martinho. Lá foi enterrado sob uma lápide que foi posteriormente destruída por um ataque viking. Em seu epitáfio, escrito por ele mesmo, lia-se:

Alchuine nomen erat sophiam mihi semper amanti,
pro quo funde preces mente, legens titulum

Alcuíno era meu nome, sempre amei a sabedoria
Ore pela minha alma em sua mente ao ler esta inscrição.

Referências

ALCUINUS. *Patrologia Latina*, 100–01, 1863.

BULLOUGH, Donald A. *Alcuin: achievement and reputation*. Leipzig: Brill, 2003.

BULLOUGH, Donald A. Alcuin [Albinus, Flaccus] (c. 740–804), abbot of St Martin's, Tours, and royal adviser. Oxford Dictionary of National Biography. 23 Sep. 2004; Acesso em 15 Mar. 2020. Disponível em: <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-298>.

GARRISON, Mary. Alcuin of York and his Continental Context. In: HOGARTH,

Sylvia; WALLACE, Veronica (eds.). *Yorkshire People and Places: A Millennium Celebration*. York: Yorkshire Philosophical Society, 2001, p. 15-28.

GARRISON, Mary. *Alcuin's World through his Letters and Verse*. PhD Diss. University of Cambridge, 1995.

GARRISON, Mary. The Emergence of Carolingian Latin Literature and the Court of Charlemagne (780-814). In: MCKITTERICK, Rosamond (ed.). *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 111-140.

CARLOS MAGNO

Álvaro Alfredo Bragança Júnior

UMA DAS FIGURAS mais destacadas durante a longa duração da Idade Média, Carlos Magno (Carolus Magnus, em latim, Karl der Große, em alemão, e Charlemagne, em francês) nasceu em 02 de abril de 747 ou 748 na atual cidade de Aachen, Alemanha, e faleceu em 28 de janeiro de 814 também na mesma cidade. Sua trajetória política, de rei dos francos a imperador dos romanos, configurou parte significativa da Europa Ocidental a partir do século VIII.

Filho de Pepino, o Breve, e de Berta de Laon, e neto de Carlos Martelo, teve como irmãos Carlomano (751-771) e Gisela (757-810) e, ainda em vida, recebeu a alcunha de *Pater Europae* (Pai da Europa). O epíteto *Magnus* não foi contemporâneo a Carlos, tendo sido a ele conferido apenas em fins do século X por analogia com os antigos títulos romanos de *magnus rex* e *imperator magnus*.

Sobre sua infância pouco se sabe de efetivo, visto que as duas fontes mais próximas do período de vida e regência de Carlos Magno – a *Vita Karoli Magni* (Vida de Carlos Magno) e os *Annales Regni Francorum* (Anais do Reino dos Francos), a primeira atribuída ao “biógrafo” do imperador, Eginhardus (ca. 770-814), e a segunda uma compilação feita entre 741 e 829, – não apresentam dados passíveis de comprovação histórica.

Das escassas informações de que dispomos, sabe-se que, devido às relações políticas de seu pai com o Vigário de Roma desde 751, o reino franco, agora sob administração da dinastia carolíngia, legitimava sua existência, auxiliando, inclusive, o papa em sua disputa com o reino lombardo na Itália. Carlos, juntamente, com seu pai e seu irmão Carlomano, foi agraciado com o título

de *Patricius* pelo sumo pontífice em 754 e nove anos depois, Pepino concedia aos seus dois filhos vários condados.

Após a morte de seu pai, Pepino, em 768, o reino franco foi dividido entre Carlos e Carlomano, cabendo ao primeiro as regiões da Austrásia, grande parte da Nêustria e o oeste da Aquitânia, enquanto seu irmão recebia o restante da Aquitânia, a Burgúndia, a Provença, a Septimânia, Alsácia e Alamânia. Durante três anos os irmãos mantiveram um relacionamento conflituoso no tocante às respectivas áreas de governo e de influência, para o que o papel de sua mãe Berta foi decisivo. Todavia, com a morte de Carlomano em 4 de dezembro de 771 e a ida para a Itália dos filhos e da esposa de seu irmão, Gerberga, as tensões diminuíram consideravelmente e Carlos incorporou aos seus territórios os de seu irmão e foi declarado rei ainda nos mesmos mês e ano.

Com o reino unificado, Carlos começou a mostrar-se ativo dentro do cenário político de então na Europa ocidental Continental. A partir de uma sucessão de campanhas militares, o rei dos francos primeiramente acudiu o papa Adriano I contra os lombardos, tornando-se em 774 rei dos francos e dos lombardos. Contudo, dois anos antes, iniciara a sua mais longa e atroz campanha contra os saxões, que demoraria 32 anos. Usando a propagação do cristianismo como um dos motivos das expedições militares contra os pagãos saxões, Carlos ampliou seu território e afastou o perigo na fronteira nordeste de seu reino, inclusive com a deportação de saxões para o reino franco e assentamento de colonos francos no território recém conquistado.

Em 778 o exército franco marchou para o norte da atual Espanha com vistas ao auxílio contra os abássidas e atacou e destruiu as muralhas de Pamplona, capital do reino basco cristão, que aparentemente mantinha relações cordiais com a dinastia omíada. A vingança basca foi consumada em uma emboscada no desfiladeiro de Roncesvalles eternizada, embora mudados os personagens históricos, na canção de gesta *A Canção de Rolando*, do século XII. Já no início do século IX, a expansão franca finalmente chegou à Península Ibéri-

ca e foi criada a Marca da Espanha.

A ampliação da esfera de influência e domínio franco sobre outros reinos na Europa continuou com a subjugação dos avaros, os quais, no ano de 788, incursionaram no norte da Itália e Baviera. Em 791, Carlos ataca o reino avaro e em 796 este, finalmente, se submete ao poder franco. Igualmente a Baviera chamou a atenção de Carlos, pois, desde sua ascensão ao trono, esta região constituía-se no único grande reino circundante ao franco, que permanecia independente. Com falsas acusações ao rei bávaro Tassilo III de ter apoiado os avaros, de deserção em 763 em uma campanha na Aquitânia e aproveitando-se de tensões internas entre os nobres bávaros, o rei franco investe em 787 contra Tassilo e a Baviera torna-se parte politicamente integrante do reino franco. Embora não de menor importância, há de se assinalar as incursões de Carlos contra os eslavos, principalmente a partir de 789.

Entretanto, talvez o ápice da projeção política de Carlos tenha sido alcançado em 25 de dezembro de 800. Por ter apoiado o papa Leão contra adversários da nobreza e antigos aliados de Adriano I, Carlos foi sagrado imperador, fato esse de extrema relevância para a história europeia, pois o ato de transmissão da autoridade romana para os francos configurou a *translatio imperii*, isto é, a transferência do poder associado ao imperador romano ao rei franco por intercessão divina, representada na terra pelo papa. Tal estrutura de governo daria forma a um novo *imperium romanum*, que teria como cabeça secular o agora imperador Carlos.

Associada a sua política de consolidação dos novos territórios está a participação da Igreja. A utilização da religião monoteísta como ferramenta para a sedimentação de seu poder encontrou na expansão da infraestrutura clerical, por exemplo, na construção e renovação de mosteiros, como Fulda, St. Gallen, Reichenau, dentre outros, um forte impulso, e como resultado de suas ações recebeu o título de *Defensor Ecclesiae* (Defensor da Igreja). Do mesmo modo cria novos bispados, reservando, contudo, para si o direito de nomeação dos bis-

pos. Nesse sentido, sua atuação em favor da Igreja coaduna-se com seu projeto de governo na área cultural. Desde 781 encarregou Alcuíno de Tours (735-804), em seu palácio real em Aachen, de proceder a uma rigorosa preparação dos monges enviados às novas áreas sob seu domínio, a fim de cristianizar totalmente as populações subjugadas, adotando os valores cristãos de obediência e respeito às autoridades instituídas pelo Deus único.

No que tange à cultura letrada, do ponto de vista linguístico infere-se que a língua latina era a língua da corte franca, embora em sua modalidade *sermo vulgaris* (latim corrente), que se afastou dos moldes do latim clássico. Na corte franca, Carlos provavelmente comunicava-se em dialeto franco, porém sempre teria demonstrado interesse pelas *sete artes liberais* – Gramática, Retórica, Dialética, Aritmética, Música, Geometria e Astronomia e pendor por assuntos culturais, de um modo geral (FRIED, 2013, p. 42-55). Não há documentos assinados por Carlos, a não ser seu monograma datado do ano de 790. Supõe-se que Carlos tenha idealizado uma gramática, que se perdeu, além de ter mandado compilar uma seleção de poemas de outras tribos germânicas – *Antiquissima carmina barbarorum* -, também perdidos.

O interesse pela uniformização dos padrões culturais dentro de seus reinos e depois império deve ter levado Carlos à realização daquilo que a historiografia alemã denomina de *karolingische Bildungsreform* - reforma educacional carolíngia (ANGENEDT, 1990, p. 340 *et seq.*), que se caracteriza pelas atitudes do monarca com vistas à uniformização, preservação e veiculação dos documentos escritos em latim clássico provenientes da Antiguidade em uma renovação cultural que serviria aos seus propósitos. O estudo e desenvolvimento das *septem artes liberales* durante o reinado de Carlos foi fundamental e o conhecimento atrelou-se ao serviço da fé cristã com a construção de bibliotecas. A letra minúscula carolíngia vige na redação dos documentos da época, ligados à cultura clássica e à religião cristã, mas também nela são redigidos os primeiros textos em antigo-alto-alemão, o primeiro estágio lin-

guístico do idioma alemão.

Com a morte de Carlos em 28 de janeiro de 814, seu império coube ao seu filho Luiz, fruto de um de seus cinco casamentos, o qual já era coregente desde 813, não obstante, em virtude de dissensões internas durante a regência deste último, o *Reich* único dividiu-se posteriormente em Reino Franco do Ocidente e Reino Franco do Oriente, embriões das futuras França e Alemanha.

A permanência da memória de Carlos Magno na longa duração atravessou continentes e chegou ao Brasil no século XIX com a *Segunda parte da História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França* e foi muito divulgada pela literatura de cordel com a publicação de inúmeros títulos a ele e a seus cavaleiros dedicados. No âmbito político, contudo, a difusão dessas histórias levou o monge José Maria, um dos líderes do movimento do Contestado (1912-1916), a organizar uma guarda de elite, composta por 24 cavaleiros, cuja origem teria decorrido de sua interpretação errônea dos “pares” de França, companheiros do imperador franco. Já no que diz respeito às manifestações de folclore tem-se a Cavallhada, festa que retrata o embate entre doze cavaleiros cristãos, os Doze Pares, e doze cavaleiros mouros.

Referências

ANGENENDT, Arnold. *Das Frühmittelalter*. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1990.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Cinco Livros do Povo*. Introdução ao Estudo da Novelística no Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

EHRHARDT, H. Karl der Gro e. In: *Lexikon des Mittelalters*. München: DTV, 2002, vol. 5, p. 955-966.

FRIED, Johannes. *Karl der Gro e. Gewalt und Glaube*. München: C.H.Beck, 2013.

PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970.

SYPECK, Jeff. *Tornando-se Carlos Magno*. Europa, Bagdá e os impérios do século IX. Rio de Janeiro: Record, 2012.

EULOGIO DE CÓRDOBA

Ariel Guiance

OBISPO, ESCRITOR Y MÁRTIR. Miembro de una familia cristiana acomodada de la ciudad de Córdoba, cursó sus primeros estudios con el abad Esperaindeo en la escuela monástica dirigida por este último. En ella tuvo contacto con quien sería su gran amigo y, más tarde, su biógrafo y panegirista, Paulo Álvaro (gracias al cual conocemos buena parte de la vida de Eulogio). En estos años de formación, ambos habrían de componer poesías y textos relativos a las Escrituras (que luego harían desaparecer, según sus propias palabras).

Ordenado diácono y, más tarde, presbítero (hacia 830), en esta etapa de su vida Eulogio trató de profundizar sus conocimientos sobre la Biblia y la Patrística, como así también buscó insertarse en la práctica monástica. Igualmente, intentó peregrinar hasta Roma, aunque luego desistió de su propósito. No obstante, hacia 847-848 comenzó un viaje hacia Alemania, motivado por la necesidad de dar con el paradero de dos de sus hermanos, Álvaro e Isidoro, quienes se dedicaban al comercio y de los cuales no se tenía noticia desde hacía tiempo. Acompañado de un diácono, Teodemundo, partió hacia Cataluña. En algún momento de su trayecto se enteró de que había estallado una guerra entre el conde catalán y el emperador Carlos el Calvo, razón por la cual decidió cambiar de ruta y dirigirse a Roncesvalles, vía Pamplona. En esa ciudad fue hospedado por el obispo Wiliesindo, quien lo instó a visitar una serie de monasterios navarros (ante la imposibilidad de proseguir su viaje al imperio, dado el enfrentamiento que también se había desatado entre el conde de Navarra, Sancho Sánchez y el mencionado emperador). Entre esos cenobios se encontraba el de San Zacarías de Serasa,

cuya fama (dice Eulogio) era bien conocida en la época. Finalmente, advertido de que podía tener noticias de sus hermanos en Zaragoza, parte hacia esta ciudad, donde se entera que ellos se encontraban en Maguncia. Por tal razón, decide retornar a Córdoba, prometiéndole antes al obispo Wiliesindo que le haría llegar parte de las reliquias de san Zoilo cuando retornara a su ciudad natal. En este viaje de regreso pasaría por Sigüenza, Alcalá de Henares y Toledo. En todas las etapas de este traslado, Eulogio aprovecharía la oportunidad para conocer las comunidades cristianas que vivían en esas ciudades (algunas de ellas, ubicadas en territorios ya ganados a los musulmanes). En ese trayecto también obtendría copias de una serie de libros que, según decía, faltaban en Córdoba. Paulo Álvaro nos cuenta que, entre otras, esas obras incluían las fábulas de Avieno, la *Eneida* de Virgilio, la sátiras de Juvenal y Flaco y una serie de textos de Horacio. En este sentido, cabe subrayar el particular interés de Eulogio (como así también de otros eclesiásticos de su tiempo) por conservar la cultura latina, a la que veían como una herramienta para contrarrestar la influencia del saber musulmán, que estaba ganando cada vez más adeptos, incluso entre los cristianos andaluces.

Arribado finalmente a Córdoba (a la cual llegarían algo después sus hermanos comerciantes), hacia 851 se inicia una nueva etapa de la vida de Eulogio, que estará caracterizada por su participación y su tarea de difusión de la gran oleada de enfrentamiento que opusiera a los cristianos locales contra el poder sarraceno. Tal conflicto tendría su origen en varias razones (además de las específicamente religiosas). Entre ellas se cuenta el apartamiento progresivo que sufrieran las antiguas élites cristianas, retiradas de la administración local, que eran obligadas a convertirse si deseaban conservar sus cargos. Posibilidad aceptada por muchos, esta actitud provocó la reacción de algunos fieles ante lo que veían como una terrible complacencia de sus correligionarios. El desencadenante del asunto fue la ejecución del presbítero Perfecto en 851, seguida por las de otros cristianos, todos ellos retratados por Eulogio en sus obras. Éste

asumió de inmediato la defensa del levantamiento, oponiéndose tanto a las autoridades musulmanas como así también a la jerarquía eclesiástica andaluza (encabezada por el obispo sevillano Recafredo), que pretendía mantener las buenas relaciones con el poder local. La situación se tensó hasta tal punto que varios cristianos decidieron impugnar públicamente las creencias sarracenas, siendo apresados y ejecutados por tal razón. El propio Eulogio sería encarcelado en 851 (junto al obispo cordobés Saulo, otro referente de la causa), circunstancia que le permitiría conocer a algunos de estos futuros mártires e iniciar una labor de redacción de varios escritos. En ellos, nuestro autor defendería la causa cristiana y promovería esa actitud confrontativa, instando incluso a aceptar la muerte en defensa de la fe (esto es, una suerte de martirio voluntario). A ese periodo de reclusión corresponde una parte del *Memoriale sanctorum*, otra del *Documentum martyriale* y un texto en alabanza del cristianismo, dedicado a dos hermanas que compartían su cautiverio, Flora y María.

Eulogio sería liberado de la cárcel a fines de noviembre de 851. Más allá de eso, el movimiento cristiano habría de prolongarse en los años siguientes, sumando nuevos ajusticiados. Un concilio provincial presidido por el mencionado Recafredo y celebrado en 852 (del cual no conservamos sus actas) intentó prohibir esta búsqueda personal del martirio pero no condenó la actitud de los fieles que ya habían sido ejecutados. En 858, la muerte de dos monjes, Rodrigo y Salomón, insta a Eulogio a escribir otra obra, el *Liber apologeticum martyrum*. De ese mismo año es una *passio* sobre los mártires Jorge, Aurelio y Natalia (o Sabigoto), que nuestro autor redacta como testimonio de autenticidad de ciertas reliquias de esos mismos personajes, que serían trasladadas al monasterio de Saint-Germain-des-Près por dos monjes de ese cenobio (Usuardo y Odilardo), que habían viajado a España.

También en 858 Eulogio sería nombrado obispo de Toledo, cargo que no llegaría a asumir dada la negativa de las autoridades musulmanas. Tal elección ha sido interpretada como una actitud desafiante de los cristianos locales ante

el poder sarraceno, al haber optado por un notorio impugnador a dicho poder. Poco tiempo después, sería apresado por haber ocultado en su casa a la joven Leocricia, hija de nobles musulmanes que se había convertido al catolicismo. Tras unos meses en prisión y ante su insistencia en perseverar en el cristianismo y atacar el Islam, fue decapitado el 11 de marzo de 859. Su cuerpo fue sepultado en la iglesia de San Zoilo, ubicada en el casco urbano cordobés. Su culto no parece haber comenzado de inmediato. Tradicionalmente, se ha sostenido que el rey Alfonso III de Asturias obtuvo sus reliquias en 883-884, trasladándolas a Oviedo (donde la devoción a su figura recién aparece documentalmente atestiguada hacia el siglo XI). En el siglo XVIII, esos restos volverían a Córdoba.

La producción de Eulogio gira, en su mayor parte, en torno al movimiento martirial que difundiera y protagonizara. En este apartado deben incluirse los mencionados *Memoriale sanctorum* (*Recordatorio de los santos*), que la crítica especializada supone redactado en distintas etapas, entre 851 y 856. En él traza una semblanza de los cristianos ajusticiados por los musulmanes, adaptando sus biografías a los tópicos característicos de la literatura hagiográfica primitiva. En especial, se destaca su voluntad de presentar a esos fieles como auténticos mártires, pese a que ellos no contaban con las notas típicas propias de esos elegidos (no habían sido objeto de persecución alguna, no realizaban milagros evidentes, no eran reconocidos como tales por todos los cristianos de su tiempo). De 851 también es el referido *Documentum martyriale* (*Testimonio del martirio*), obra que –como dijimos– estaba destinada a las hermanas Flora y María, que compartieron cautiverio con Eulogio. A estos dos textos se agrega el *Liber Apologeticus martyrum* (*Libro en defensa de los mártires*), también dedicado a otros dos defensores de la fe, Rodrigo y Salomón, que fuera compuesto hacia 857. En este último, Eulogio traza una encendida defensa del movimiento martirial y reprocha a aquellos cristianos contemporáneos que cuestionaban esta actitud provocadora hacia los musulmanes. De igual manera, el *Liber* incluye una biografía del profeta Mahoma. Finalmente, se debe mencionar el relato

de la *Passio sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae*, redactado hacia 858. Se trata de una disertación acerca de la muerte de estos fieles que, como vimos, sirvió como testimonio de autenticidad de unos restos de estos santos que serían llevados a la Galia (tomando para ello material ya contenido en el *Memoriale sanctorum*).

La producción conocida de Eulogio se completa con una serie de cartas destinadas a varios personajes (su amigo Álvaro, el obispo Wiliesindo de Pamplona, Baldegotona, hermana de las mencionadas Flora y María), que ilustran diversos aspectos de su pensamiento y sirven para rastrear distintos acontecimientos de su vida.

Toda esa labor nos es conocida actualmente en virtud de la transcripción de un códice antiguo – que recopilara la producción de nuestro autor –, transcripción realizada por Diego Ponce de León y Ambrosio de Morales en el siglo XVI. No nos ha llegado ningún testimonio de tiempos medievales que ofrezca dicha producción, a excepción de la narración sobre Jorge, Aurelio y Natalia, que fuera transportada al norte de los Pirineos y aparece reproducida en un legendario francés del siglo IX. Esto hace que los estudiosos deban considerar con cuidado la obra de Eulogio (sobre todo, en sus aspectos semánticos y filológicos) ya que, sin dudas, las transcripciones indicadas han corregido – a veces, de manera evidente – el latín original.

Referencias

ALDANA GARCÍA, María Jesús. *Obras completas de san Eulogio. Introducción, traducción y notas*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1998.

ANDRÉS SANZ, María Adelaida. Eulogio de Córdoba. In: CODOÑER MERINO, Carmen (ed.). *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2010, p. 277-284.

DOMÍNGUEZ del VAL, Ursicino. *Historia de la antigua literatura latina hispano-*

-cristiana. Tomo VI: siglo IX. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004, p. 99-176.

MILLET-GÉRARD, Dominique. *Chrétiens mozárabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles. París: Etudes augustiniennes, 1984.*

WOLF, Kenneth Baxter. *Christian Martyrs in Muslim Spain. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1988.*

FERDUSI

Otávio Luiz Vieira Pinto

AL-AMĪR AL-ḤAKĪM ABO'L-QĀSEM MANŠŪR FERDOWSĪ ṬUSĪ (c. 940 – 1020 EC), chamado por vezes de al-Ḥasan al-Ferdowsī al-Ṭūsī ou mesmo Ḥakīm Abo'l-Ghāsem Ferdowsī Ṭusī, e conhecido em português como *Ferdusi*, foi um dos mais importantes poetas da História do Irã¹, tendo sido o autor do mais longo épico já escrito por uma única pessoa – o *Šāhnāmeḥ*, o “Livro dos Reis”.

Apesar do grande impacto de sua obra, pouco se sabe acerca da vida de Ferdusi. Especula-se que tenha nascido por volta de 940 EC na vila de Bāž, localizada nas proximidades de Ṭūs – por isso é chamado de *Ferdowsī Ṭusī*, isto é, “Ferdusi de Ṭus”. Ṭus (hoje Mašhad) foi um importante centro da província de Khorāsān-e Razavi (no nordeste do atual Irã) e foi historicamente designado no Ocidente como *Susia*. A família de Ferdusi estava ligada à Ṭus desde, pelo menos, o século VII: eram *dehqān*, um grupo aristocrático definido pela posse de terras e pela administração local: eram responsáveis por abastecimentos provinciais, coleta de impostos e controle social. Os *dehqān* remontam ao período sassânida (224-651 EC) e, com a conquista islâmica da Pérsia, se tornaram peças importantes no jogo de poder entre governadores árabes e a população local irânica. Por terem sido próximos dos governantes sassânidas, os *dehqān* atuavam como guardiões da cultura, da língua e da História persa pré-Islâmica – e, sendo relativamente importantes para a efetiva consolidação do poder árabe-muçulmano a partir do século VII, puderam resguardar estes conhecimentos sem grandes perigos de retaliação dos novos chefes islâmicos (KHALEGHI-MOTLAGH, 2012, p. 514 - 523).

¹ Os termos “Pérsia” e “Irã” (bem como seus derivados) são usados neste texto de forma intercambiável.

É no seio desta família tradicional de Ṭus que Ferdusi, durante sua juventude, torna-se um homem das letras. Ele se casa com uma harpista (indicando também uma extração aristocrática) e, em 970, tem um filho. Neste período, é possível supor que Ferdusi tivesse uma vida luxuosa e voltada para a poesia. É, então, a partir de 976, quando Ferdusi inicia sua escrita do *Šāhnāmeḥ*, que podemos ter vestígios de sua vida a partir de sua própria pena. Sabemos, por exemplo, que ele toma a iniciativa de escrever o épico porque o então encarregado pelo “Livro de Reis”, o famoso poeta Abū Manṣūr Daqīqī, morre enquanto preparava os trechos iniciais do trabalho. Daqīqī, por sua vez, dava prosseguimento ao intento literário comissionado por um aristocrata da região, Abū Manṣūr ibn ‘Abdalrazzāq. Fica evidente, portanto, que Ferdusi decidiu assumir a responsabilidade de escrever um épico histórico que, pela tradição de Daqīqī e ibn ‘Abdalrazzāq, já se arrastava a alguns anos (KHALEGHI-MOTLAGH, 2012, p. 514-523).

A razão para a escrita de um “Livro de Reis”, iniciando-se com ibn ‘Abdalrazzāq e chegando à Ferdusi é fundamental para que se compreenda o contexto do Irã na passagem do milênio. A partir da expansão islâmica-árabe do século VII, a hegemonia das dinastias persas, como os aquemênidas, os arsácidas e os sassânidas, foi quebrada em detrimento de um califado centrado em Damasco e, depois, Bagdá. Este movimento político fez com que dinastias locais ganhassem um nível de controle inédito para a região, já que antes da conquista islâmica, os sassânidas possuíam autoridade e legitimidade sobre boa parte da Ásia Ocidental e Central. Assim, sob domínio árabe, os *dehqān* de dinastias como a dos Taíridas, dos Safáridas e dos Ziáridas prosperaram especialmente nas regiões mais orientais da Pérsia (HAUG, 2019, p. 169-196).

A nova autonomia das dinastias irânicas atinge seu auge no período abássida, a partir do século VIII. Dentre estas dinastias, se destacam os samânidas. Este grupo tem origem com um certo Sāmān Khudā, um *dehqān* da região de Balkh (atual Afeganistão) que afirmava ser descendente do famoso

general sassânida Warahrân Chōbēn – por sua vez, um personagem presente no “Livro dos Reis” de Ferdusi. Sāmān Khudā se converte do zoroastrismo ao Islã entre 723 e 727 e seus quatro netos receberiam permissão do califa abássida para governar Samarcanda, Fergana e Tashkent (equivalentes ao atual Uzbequistão). Os samânidas, assim, se tornam emires de Khorāsān e, logo, *de facto* governantes independentes de todo leste do atual Irã, em especial a partir do mando de Abū Ibrāhīm Ismā’īl ibn Aḥmad (892-907), neto de Sāmān Khudā (POUSHARIATI, 2010, p. 347-390).

Os samânidas foram fortes proponentes do reavivamento da cultura persa na região. A partir da influência cultural desta dinastia, iniciou-se um processo de persianização na virada do milênio: isto significa que grupos não-irânicos (em especial turcos, que começavam a emergir como poderosos governantes na Ásia Central) passaram a adotar a língua persa, as estruturas de governo persa e a buscar inserção na longa tradição histórica e cultural persa. É neste íterim que ibn ‘Abdalrazzāq e Daqīqī iniciam a escrita do “Livro dos Reis”, e é também neste contexto de revitalização e ressurgimento da cultura persa que Ferdusi conclui este mesmo “Livro dos Reis”.

Ferdusi, então, inicia a escrita do “Livro dos Reis” em 976 sob o mecenato do próprio filho de Abū Maṣṣūr ibn ‘Abdalrazzāq, Maṣṣūr ibn Muḥammad ibn ‘Abdalrazzāq al-Ṭūsī. O generoso patrocínio do príncipe *dehqān* Maṣṣūr se encerra com a execução deste em 987. A partir deste momento, Ferdusi deixa transparecer, nas entrelinhas do “Livro dos Reis”, que sua situação financeira e emocional se encontrava em declínio. Contudo, estes seriam apenas os primeiros abalos na vida de Ferdusi: na virada do milênio, em 999, a dinastia samânidas perde o controle do Irã, que é dividido entre grupos turcos. Um destes, os gasnévidas, liderados por Maḥmūd-e Ghaznawī, ou Mamude de Gáznī, tomam posse das terras em que se localizava Ferdusi. Assim, no intento de concluir seu “Livro dos Reis”, o poeta agora precisava do auxílio e da permissão do sultão turco Mamude (POUSHARIATI, 2010, p. 347-390).

Em 1006, morre o filho de Ferdusi, o que traz forte abalo ao poeta (abalo este que transparece na escrita da obra). Ele levaria mais 4 anos para encerrar o “Livro dos Reis”, terminando-o em março de 1010. Após a conclusão, acredita-se que intrigas palacianas tenham feito Mamude Gázni pagar para Ferdusi um valor irrisório pela obra, motivo de grande decepção para o poeta. Ele adicionaria ao “Livro dos Reis”, mais tarde, um pequeno poema satirizando o sultão Mamude. Alguns escritos posteriores afirmam que Mamude teria se arrependido e decidido, anos depois, enviar uma pequena fortuna para Ferdusi, mas o ouro nunca chegou ao poeta, que faleceu por volta de 1020 com aproximadamente 80 anos de idade (KHALEGHI-MOTLAGH, 2012, p. 514-523).

Escrito ao longo de mais de 30 anos, o *Šāhnāmeḥ* de Ferdusi, o “Livro dos Reis”, conta com aproximadamente cinquenta mil dísticos, isto é, uma métrica poética disposta em conjuntos de duas linhas. Isso faz desta obra um dos mais longos épicos já escritos – e, como dito, o mais longo épico escrito por um único autor. Internamente, o “Livro dos Reis” narra a História do Irã, desde as mitológicas dinastias zoroastristas do início do mundo até a conquista islâmica. Nesta narrativa, aparecem não só os xás sassânidas, mas também heróis, como o famoso Rostam.

O “Livro dos Reis” de Ferdusi logo se torna uma importante obra para o mundo irânico. Por conta disso, Autores posteriores, como Neẓāmī ‘Arūzī (século XII) e Faṭḥ ibn ‘Alī Bondārī, que traduziu o “Livro dos Reis” para o árabe em 1223, descrevem o poeta de forma mitificada, indicando que o nome *Ferdowsī*, por exemplo, teria sido dado por Mamude Gázni e significaria “Homem do Paraíso”, por conta de sua habilidade literária. Estes relatos exagerados demonstram a importância de Ferdusi e sua obra para a cultura persa, fazendo com que o poeta fosse alçado ao pináculo da poesia iraniana, ao lado de nomes ilustres como ‘Omar Khayyām, Neẓāmi-ye Ganjavī, Jalāl ad-Dīn Rūmī e Khwāja Shams-ud-Dīn Ḥāfeẓ. Contemporaneamente, Ferdusi, Rūmī e Ḥāfeẓ são os mais populares escritores do Irã (MEISAMI, 1987, p. 299-319).

Assim, fica evidente que a importância histórica de Ferdusi está no reavivamento e na conservação da tradição histórica e literária persa. O “Livro dos Reis” auxiliou no estabelecimento do idioma persa como uma língua de corte, na métrica persa como a mais arrojada forma de poesia do período na Ásia Ocidental e Central, e nos heróis e xás do passado pré-Islâmico como receptáculos de memória e história. Durante séculos, a forma preferencial de se contar a História do Irã era a partir do “Livro dos Reis”, que foi traduzido e copiado em diversas sociedades, da Geórgia à Mongólia. É possível afirmar que o “Livro dos Reis” de Ferdusi foi o principal pilar da persianização de grupos não-irânicos nos séculos XI, XII, XIII e XIV. Estas sociedades persianizadas e não-iranianas são chamadas pela historiografia de *Persianatos* (DABIRI, 2010, p. 13-20). Portanto, mesmo que sua vida seja pouco conhecida e sua única obra seja o *Šāhnāmeḥ*, Ferdusi é um dos mais importantes escritos da História da Pérsia e dos Persianatos.

Referências

FERDOWSI, A. 'L-QASEM. *The Shahnameh*. Columbia: Persian Heritage Foundation, 1988.

DABIRI, Ghazzal. The Shahnama: Between the Samanids and the Ghaznavids. *Iranian Studies*, vol. 43, n. 1, 2010, p. 13-28.

HAUG, Robert. *The Eastern Frontier: Limits of Empire in Late Antique and Early Medieval Central Asia*. Londres: I. B. Tauris, 2019.

KHALEGHI-MOTLAGH, Djalal. Ferdowsi, Abu'l-Qasem. *Encyclopedia Iranica*, vol. 9, n. 5, 2012, p. 514-523.

MEISAMI, Julie S. *Medieval Persian Court Poetry*. Nova Jérsei: Princeton University Press, 1987.

POUSHARIATI, Parvaneh. The Parthians and the Production of the Canoni-

cal Shahnamas: of Pahlavi, Pahlavani and the Pahlav. In: BÖRM, Henning; WIESEHÖFER, Josef. *Commutatio et Contetio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East*. Düsseldorf: Wellem Verlag, 2010, p. 347-392.

RAUL GLABER

Néri de Barros Almeida

PRATICAMENTE TUDO o que sabemos a respeito de Raul Glaber resulta do que ele mesmo relatou em suas obras: as *Histórias* e a *Vida de Guilherme de Volpiano*. Raul conta no quinto e último livro das *Histórias* que foi concebido por seus pais em pecado. Essa informação pouco clara é entendida por alguns como a confissão de que fosse filho de clérigo. O fato é que ele se reconhece fruto de uma relação ilegítima. Sua auto-percepção como pessoa marcada pela desordem se confirma na « vida perversa e vã » que levou um tio monge a interná-lo à força com a idade de 12 anos de idade no mosteiro de Saint-Germain d'Auxerre.

Mais tarde, começa uma série de eventos que Raul nos apresenta como expulsões motivadas por seu comportamento odioso. Assim, precisa deixar Saint-Léger de Champeaux, dependência de Saint-Germain d'Auxerre. É provável que tenha então passado por La Réome casa igualmente dependente de Saint-Germain d'Auxerre onde Guilherme de Volpiano foi abade até 1002. Em 1016 ele está em Saint-Bénigne de Dijon onde Guilherme de Volpiano exerce o abaciado. Após uma desavença com este foge para um mosteiro não identificado que uma tradição considerou tratar-se de Cluny, onde teria ficado entre 1030/1031-1035. Volta em seguida para Saint-Germain d'Auxerre e depois parte para Moutiers Sainte-Marie (priorado de Saint-Germain). Em 1035 está em Saint-Pierre de Bèze. Morre entre o final de 1046 e o início de 1047 em Saint-Germain d'Auxerre para onde, acredita-se, deve ter voltado entre 1036-1037. Mas ao mesmo tempo em que se apresenta como uma pessoa rebelde e imoderada, Raul é capaz de registrar que seus dotes literários notáveis sempre lhe garantiram acolhida nas casas monásticas por que passou.

As Histórias foram escritas na Borgonha, muito provavelmente entre 1016

e 1047. Região que ele conhecia profundamente devido às constantes mudanças de casa religiosa que marcaram sua vida e ao contato com dois poderosos reformadores da Igreja de seu tempo, Guilherme de Volpiano, abade de Saint-Bénigne de Dijon e Odilon, abade de Cluny, ao qual a versão final das *Histórias* é dedicada.

Durante a Idade Média, os textos de Raul Glaber não obtiveram fama que justificasse um número notável de cópias. Das *Histórias*, chegaram até nós um manuscrito do qual constam preciosas folhas escritas de próprio punho por ele (Paris, BN, latin 10912), tal como foi estabelecido em 1983 por Marie-Cécile Garand e mais duas cópias medievais. Além disso, são conhecidas apenas duas citações medievais da obra, uma presente na *Chronique des sires d'Amboise* e outra na *Crônica de Verdun ou de Flavigny* de Hugo de Flavigny. Do outro texto que completa as obras de Raul, *A vida de Guilherme de Volpiano*, tem-se conhecimento de apenas um manuscrito (Paris, BN, latin, 5390).

Raul esteve em Saint-Bénigne de Dijon a maior parte do decênio de 1020-1030, onde teve a oportunidade de acompanhar seu abade, Guilherme de Volpiano em suas muitas viagens entre dezenas de mosteiros disseminados entre o Piemonte, a Borgonha, a Normandia e a Lorena. Acredita-se que as *Histórias* foram escritas em Auxerre e Dijon entre 1016 e 1047, ou seja, a partir do momento em que começaram as relações mais intensas entre Raul e Guilherme de Volpiano. Uma primeira versão teria sido produzida antes da morte de Guilherme (1031) e interrompida para a composição de sua vida. Por volta de 1040 uma nova versão do livro I aparece, dedicada a Odilon de Cluny e o capítulo IV é concluído. Apenas a partir de 1046 o livro V passa a ser composto.

Raul foi por muito tempo subestimado tanto como monge quanto como historiador. É difícil apurar o quanto o fato de retratar a si mesmo como um monge indisciplinado, pode ter influenciado o desprezo que a posteridade nutriu por ele. Foram eruditos beneditinos que em 1748 estabeleceram na *Histoire littéraire de la France*, que Raul não era um historiador sério. As *Histórias* passam

a ganhar importância com Jules Michelet (1798-1874) que as tomou como testemunho dos terrores que teriam se manifestado em torno do ano mil. A tese dos terrores do ano mil foi parcialmente revitalizada por Georges Duby em sua obra *L'An mil* de 1967. Nela, as *Histórias* têm destaque que se tornou decisivo para sua revalorização. Desde então, o interesse pela obra de Raul se manteve fortemente ligado as *Histórias* e a alguns de seus episódios, notadamente os testemunhos de mudanças sociais e políticas radicais que teriam se dado na passagem do Ano Mil.

No entanto, para uma reavaliação mais completa da obra de Raul, é importante considerarmos a relação entre as *Histórias* e a *Vida*, resultantes do ambiente político em que Odilon de Cluny e Guilherme de Volpiano se apresentam como lideranças multiregionais com interesses complexos e nem sempre coincidentes. Desse ponto de vista, a obra de Raul merece atenção pela riqueza histórica e pela relevância política de seu ambiente de composição.

Referências

ALMEIDA, Néri de Barros. Raul Glaber. Um historiador na Idade Média. *Signum*, vol. 11/2, 2010, p. 76-108.

GOUGENHEIM, Sylvain. *Les fauses terres de l'An Mille*. Paris: Picard, 1999.

IOGNA-PRAT, Dominique; ORTIGUES, Edmond. Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne. *Studi medieval*, vol. 26/2, 1985, p. 537-572.

RAOUL GLABER. *Histoires*. Edição bilíngue e tradução de Mathieu Arnoux. Turnhout: Brepols, 1996.

SANTO OLAVO (OU ÓLÁFR HARALDSSON)

Renan Marques Birro

OLAVO foi um rei norueguês e figura como mártir e santo padroeiro da Noruega, além de ser considerado como um dos monarcas missionários do reino (juntamente com seu antecessor, o homônimo Óláfr Tryggvason). Ele nasceu em 995, provindo de uma família com propriedades rurais, controle relativo e influência sobre o Sudeste norueguês. Ele descendia de Haraldr *hárfagri* (“dos belos cabelos”), antigo monarca norueguês que a tradição adotou como o primeiro do reino. De acordo com ela, Olavo saiu para viver aventuras (“à maneira viking”) aos doze anos; alguns anos depois, enquanto invernavia em Rouen (na França), ele aparentemente foi convertido e batizado. Em seguida, Óláfr retornou para a Noruega para reclamar sua posição como rei; após um ano de refregas contra dinamarqueses e suecos, ele derrotou ambos e foi aclamado como rei em 1015. Como promotor da fé cristã, o novo monarca construiu templos, apoiou o trabalho missionário e propiciou o avanço do cristianismo na Noruega, quer de modo pacífico, mediante alianças, quer de modo violento – ao menos esta é a impressão transmitida por algumas narrativas. Contudo, ele encontrou forte resistência na região de Lade (Centro-Oeste do reino), onde outra poderosa família gozava de uma autonomia ampla e, conforme a tradição, desafiava o rei ao manter as práticas pré-cristãs. Entrementes, o estilo de governo do Óláfr fez com que os proprietários de terra se unissem contra ele e buscassem apoio junto ao rei Knútr *inn ríki* (Canuto, *o Grande*) da Dinamarca, Inglaterra e partes da Suécia. Assim, os descontentes se uniram aos dinamarqueses e expulsaram Óláfr de Noruega em 1028.

Entre 1028 e 1030, o rei exilado manteve-se na corte de Jaroslav de Garða-

ríki (Novgorod), até que, encorajado pelas notícias do afogamento de Hákon Eiríksson, principal liderança adversária norueguesa, ele retornou de seu exílio com uma pequena força coligida na Suécia. Após alcançar seu reino, Óláfr enfrentou uma força superior na *Batalha de Stiklastaðir* (atual Stiklestad), em 28 de Julho de 1030 e morreu em batalha. Seu corpo teria sido recuperado secretamente por apoiadores e enterrado em Niðaróss (atual Trondheim). Pouco depois, o local de descanso do rei tornou-se um local de milagres: curas e luzes sobre o caixão fizeram com que o sítio fosse visitado por Grímkell, um bispo missionário de sua corte, e que seu corpo fosse trasladado para a igreja de São Clemente, também em Niðaróss. Um ano depois, Grímkell reabriu o caixão e constatou que ele permanecia incorrupto, além de manifestar o crescimento dos cabelos e das unhas. Imediatamente, Óláfr foi proclamado santo e seus restos mortais foram mantidos próximos ao altar do templo, até que uma catedral fosse construída para abrigar seu corpo. Entrementes, a região passou a receber uma quantidade cada vez maior de curiosos e interessados, produzindo uma mudança na opinião popular. Com efeito, a fama dos milagres do santo, o descontentamento diante do governo dinamarquês da Noruega e problemas agrícolas passaram a ser entendidos como respostas divinas após a morte do rei. Este conjunto de fatores auxiliou sobremaneira o culto no reino e fora dele, tornando-o o santo mais popular da Escandinávia em poucas décadas, com templos espalhados pela região e uma intensa peregrinação ao seu templo.

Como é possível perceber, Óláfr gozava de muito apreço popular, e não demorou muito para que os monarcas noruegueses passassem a governar em seu nome, quer apelando que determinada lei ou tradição tinha sido instituída pelo santo régio, quer através de manifestações milagrosas (aparições e/ou sonhos). Ao avançar para o século XII, Olavo foi conduzido para a posição de *rex perpetuus* (rei perpétuo) da Noruega, fazendo com que seus sucedâneos nada mais fossem do que seus vigários (tenentes ou segundos). De fato, durante este século, marcado pelos conflitos entre facções, ele esteve no cerne da

disputa entre Magnus Erlingsson, apoiado pela arquidiocese e pertencente à estirpe de Olavo, e Sverre Sigurdsson, que, por sua vez, alegou que o santo rei teria se manifestado um sonho para transmitir-lhe seu reino e sua autoridade. Outrossim, a representação santoral olafiana sofreu outra transformação no mesmo século, a saber, por ocasião da difusão da ideia de *Cruzadas* na Europa Setentrional. Assim, Óláfr passou a incorporar características e qualidades típicas de um cavaleiro cruzado. A segunda metade do século XII também é notória pela cristalização da tradição santoral, histórica e poética de Olavo, posto que muitas composições em latim e em Língua Nórdica antiga foram colocadas por escrito nesta fase.

Além disso, na virada do século XII para o século XIII, o novo cenário cultural, histórico e religioso produziu mudanças nas representações do rei santo. Se Olavo exerceu um papel considerável na cristianização do reino e na luta contra os pagãos (ou ao menos foram tratados assim na tradição), estes elementos foram retomados sob uma nova roupagem, vide as imagens e esculturas produzidas em época: o santo rei passou a ser representado recorrentemente tendo em uma das mãos a alabarda (arma com a qual ele teria sido golpeado e morto), na outra o *orbi* e, aos seus pés, uma serpente (o símbolo da submissão e derrota do paganismo). Esta visão de mundo foi empregada, por exemplo, nas interações e atritos junto aos *skræling* (nativos indígenas da América do Norte) e aos saami (povos originários do Ártico europeu).

Uma vez que as trajetórias histórica e santoral de Óláfr se imiscuem com os desdobramentos da cristianização da Noruega, é preciso considerar a natureza das fontes. A cultura material da época tem sido cada vez mais explorada, como pesquisas sobre a cristianização em fases anteriores, em focos de resistência pré-cristãos, locais de culto e enterramento, fundações de construções etc. Contudo, a interpretação desses indícios nem sempre é clara e/ou neutra, a depender das intenções e inclinações precípua do pesquisador ou grupo envolvido.

Em outro plano, menciono a poesia escáldica, não raro contemporânea ou pouco posterior aos acontecimentos (cf. *Austrfararvísur*, c.1020; *Érfdrapa Óláfs Helga*, c.1030; *Glælognskviða*, c.1032). Como os poetas compunham um grupo de especialistas em fase de transição religiosa que conviviam nos salões das lideranças escandinavas da época, eles tinham condições de explorar em seus versos as motivações e interesses dos monarcas em vários temas – inclusive na esfera da fé. Já se sabe, por exemplo, que a utilização de perífrases (*kenningar*) com temáticas mitológicas pré-cristãs sofreu um expressivo declínio durante o reinado de Óláfr Haraldsson, o que pode sinalizar uma tendência digna de nota. Porém, como dependiam de “patronos”, os poetas muitas vezes focavam nas qualidades, nas vitórias em batalhas e em breves episódios memoráveis – aqueles que viviam na época e faziam parte do núcleo duro em torno dos reis certamente compreendiam as referências, apesar das complexas métricas e técnicas poéticas. Outrossim, os excessos (ainda que relativos) e a seletividade temática são elementos que devem ser levados em conta, tal como a audiência desejada; além disso, é difícil estimar se ocorreu uma seleção dos poemas posteriormente, isto é, uma espécie de filtro por seus conteúdos, por uma avaliação da composição (que envolvia o uso ou não de referências pré-cristãs, o deleite estético, a mensagem transmitida). Com o passar do tempo, novas representações e perífrases passaram a ser usadas, configurando mudanças na forma de encarar Olavo e seu passado (cf. *Geisli*, c.1152). Portanto, as informações disponíveis nem sempre são claras, facilmente alusivas e propiciam a recomposição de uma narrativa mais longa, compondo uma impressão útil, porém sensível e parcial dos acontecimentos.

Por fim, temos os depoimentos narrativos dos séculos XII e XIII, compostos em língua latina e vernacular (Língua Nórdica Antiga). A documentação latina tende a reproduzir a visão oficial dos homens da Igreja e, em certos momentos, monárquica (quando ambos convergiam), focando nos feitos de Olavo que prenunciavam seu caráter de escolhido por Deus, sua santidade e

seus milagres; aos poucos, como mencionado, também fica perceptível uma inclinação para a ideia de *rex perpetuus*, que atendia tanto aos interesses da Igreja local quanto dos monarcas – neste caso, para legitimar suas decisões ou posições, para reforçar uma reivindicação ao trono ou para suprimir opositores (cf. *Historia Norwegie*, c.1150/1200; *Passio et Miracula Beati Olavi*, c.1170; *Historia de Antiquitate Regum Norwagiensium*, c.1177-1188). Quanto às narrativas em Língua Nórdica, elas abarcam uma mistura de fragmentos escáldicos transmitidos oralmente e/ou registrados por escrito, narrativas em prosa também comunicadas por via oral e, por fim mas não menos importante, impressões ofertadas pelos homens da época aos acontecimentos do passado (cf. *Helgisaga Óláfs konungs Haraldssonar*, c.1210; *Óláfs saga helga* presente no *Heimskringla*, c.1230; *Óláfs saga helga* presente no *Flateyjarbók*, c.1387-1394). Neste ínterim, considerando a distância temporal dos acontecimentos, é preciso presumir a incompreensão do passado, os séculos de influência cultural da Europeia continental e o impacto do cristianismo. De maneira relativamente frequente, elementos narrativos extemporâneos ou fictícios foram incluídos, seja para estabelecer conexões, seja para atender uma audiência dos séculos XII e XIII, seja ainda para produzir analogias entre pretensos acontecimentos do passado e do presente vivido pelos redatores tardios.

Ao avançar para a historiografia, menciono uma fase teleológica, assentada na tradição medieval e que tentava incluir a Escandinávia nas cercanias dos acontecimentos de importância global. Deste modo, a cristianização da Noruega e, conseqüentemente, o papel desempenhado por este rei atenderiam o projeto divino de cristianização da humanidade. Tal fase perdurou, *grosso modo*, da Baixa Idade Média até meados do século XIX, nos termos da História Religiosa. O século XIX também é digno de nota pela retomada do interesse pela literatura composta durante a Idade Média, inicialmente como forma de resgatar o “passado glorioso escandinavo” e as antigas referências culturais dos povos nórdicos.

A mudança da segunda metade deste século acatava, doutra feita, os anseios dos primeiros desdobramentos da história científica, de viés político e nacionalista. Naturalmente, Olavo e a Igreja estiveram em foco. Rudolf Keyser (1803-1864) enfatizou, nestes termos, o papel relativamente independente da cristianização da Noruega em relação aos seus vizinhos escandinavos, posto que eles teriam recebido maiores influências germânicas, enquanto o reino norueguês foi um palco de atuação de missionários ingleses e de reis com íntimas conexões com a Inglaterra. Outra discussão presente em época abarcava a natureza da cristianização da Noruega, isto é, se ela teria sido motivada por fins políticos em vez de fins religiosos. Um dos grandes nomes dessa tradição foi o historiador alemão Konrad von Maurer (1823-1902).

Na primeira metade do século XX, os grandes expoentes da historiografia foram Edvard Bull (1881-1932) e Fredrik Paasche (1886-1943). O primeiro formulou a tese da adoção do cristianismo como mera formalidade em vez da consequência das convicções, rompendo em definitivo com a tradição teleológica e prosélita vigente até então; o segundo, por sua vez, quis resgatar o papel das ideias cristãs na constituição da Noruega, com influências que perpassavam a literatura e a arquitetura. As diferenças entre ambos estão vincadas em seus enquadramentos historiográficos: Bull estava ligado aos materialistas, enquanto Paasche foi influenciado pela tradição humanista. Entrementes, o século XX também foi o palco do crescente interesse na esfera arqueológica. Se Jens Jacob Asmussen Worsaae (1821-1885) já tinha demonstrado com sucesso os problemas de interpretações exageradas (cf. a *Controvérsia da Runamo*), foi graças ao hercúleo esforço de Haakon Shetelig (1877-1955) que a cultura material passou a fazer parte dos estudos sobre a cristianização da Noruega de modo indelével. Seus estudos sobre os costumes de enterramento, as possíveis influências cristãs e as permanências pagãs permanecem como axiomas de tendências cogitadas muitas vezes como inovadoras e recentes. Um bom exemplo é o foco em estudos cada vez mais

regionalizados dos pontos de vista arqueológico e artístico.

A segunda metade do século XX é marcada pela pluralidade de discussões e da quebra de alguns paradigmas de longa data. Neste ínterim, a pesquisa dos teólogos luteranos Carl F. Wisløff e Fritjov Birkeli são particularmente importantes, visto que eles sugeriram que o processo de cristianização teria levado mais tempo do que os reinados de Óláfr Tryggvason e Óláfr Haraldsson. Com efeito, Birkeli foi o criador da teoria dos três estágios da cristianização da Noruega (1. período de infiltração, até c.950; 2. período da atividade missionária, c.950-1300; 3) período de organização e continuidade eclesiástica, c.1030-1153), que serviu como premissa de um novo enquadramento interpretativo, superando a antiga leitura da cristianização da Noruega como consequência do reinado dos dois olavos.

Como derivação deste enquadramento, alguns pesquisadores como Per Sveaas Andersen e Jörn Staecker passaram a refletir sobre a ideia de crise das antigas religiões, em parte como consequência da própria penetração do cristianismo e da incapacidade das antigas crenças competirem com a fé cristã. Porém, na direção contrária, Gro Steinsland e Brit Solli manifestaram o encontro de duas religiões vitais e a ausência de sinais de crise, conquanto, para Steinsland, as noções de realeza sagrada típicas do imaginário pré-cristão tenham servido como uma espécie de ponte para o cristianismo. Por fim, na última década, chama atenção para os trabalhos de Sverre Bagge e Sæbjørg Walaker Nordeide. O primeiro investiu profundamente em uma abordagem estrutural a partir do trato literário e histórico, na contramão da pulverização dos estudos regionais, com foco na conexão entre a cristianização e a formação do Estado. Consequentemente, os reis missionários, como Óláfr, teriam desempenhado um papel central no processo de cristianização, enquanto as atitudes e diferenças regionais teriam sido consequências desse avanço. Por outro lado, o foco do trabalho de Nordeide é eminentemente arqueológico e histórico, considerando o processo de cristianização na No-

ruega em um arco cronológico longo (c.560-1200), mas sem ignorar as diferenças e tendências regionais. A característica comum desses e de outros estudos, como os desenvolvidos por Ildar Garipzanov e Lars Boje Mortensen, tem sido pensar as conexões entre centro e periferia, tal como as dinâmicas de conversão e cristianização a partir de perspectivas descendentes quanto ascendentes.

Referências

ABRAM, Christopher. *Os Mitos do Norte Pagão*. Petrópolis: Vozes, 2019.

BAGGE, Sverre. *Cross and Scepter: The Rise of the Scandinavian Kingdoms from the Vikings to the Reformation*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

BIRRO, Renan M. *Rex perpetuus Norvegiae: a sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de Oláfr Haraldsson (c. 995–1030) à luz da literatura nórdica latina e vernacular*. Dissertação. Niterói: Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal Fluminense, 2013.

NORDEIDE, e Sæbjørg Walaker. *The Viking Age as a Period of Religious Transformation: The Christianization of Norway from AD 560 - 1150/1200*. Turnholt: Brepols, 2011.

EDUARDO, O CONFESSOR

Fabiano Fernandes

EDUARDO - denominado o confessor após sua canonização em 1161 - nasceu por volta de 1003 ou 1005 em Islip, próximo a Oxford. Sétimo filho do Rei Etereldo II (rei de 978-1013 e de 1014-1016) fruto do segundo casamento com Ema, irmão do Duque da Normandia Ricardo II. O irmão mais novo de Eduardo, Alfredo, teria morrido por volta de 1036 e 1037 devido a intrigas da família Goduínio (Cf. BARLOW, 2020), episódio que ao ser memorado marcará os conflitos da parte final do reinado de Eduardo.

A época de juventude de Eduardo foi intensamente marcada pela guerra. O reino da Inglaterra era ainda ostensivamente assolado pelas incursões escandinavas e estava ligado aos embates e alianças entre noruegueses, daneses, normandos e o estrategicamente bem situado condado de Flandres (CHIBNALL, 2006, p. 191-199).

Durante a infância de Eduardo as incursões vikings se intensificaram bastante. Entre 1006 e 1012 boa parte do sul do reino da Inglaterra foi atacada e em 1013 o rei da Dinamarca Swein Forkbeard, junto com seu Filho Canuto, invadiram o território do reino da Inglaterra (CHIBNALL, 2006, p. 191-199). Nesse contexto a rainha Ema fugiu para sua terra natal, a Normandia, levando seu marido Etereldo II e seu filho Eduardo, o Confessor.

Após a morte de Swein da Dinamarca (fevereiro de 1014) Eduardo foi enviado de volta para a Inglaterra junto com seu irmão para negociar com os poderosos do reino a volta ao trono de seu pai Etereldo II. A coroa estava sendo intensivamente disputada pelo referido rei e seus filhos do primeiro casamen-

to, liderados pelo principal desses, Edmundo Iron Side (rei da Inglaterra de 23 abril a 30 de novembro de 1016). Etereldo II faleceu em 23 de abril de 1016 e Edmundo em 30 de novembro do mesmo ano e Canuto, filho de Swein Forbeard, assume o controle de todo o reino da Inglaterra.

Pouco depois de assumir o poder Canuto, rei da Dinamarca, Noruega e Inglaterra (nesse último caso de 1016-1035) casa estrategicamente com a rainha Ema, viúva de Etereldo II de Inglaterra, em julho de 1017. Contudo, Eduardo permanecerá exilado do reino no ducado da Normandia ainda por cerca de 25 anos e a iniciativa de sua mãe de estabelecer alianças com Canuto, afastando Eduardo da sucessão, será um importante ponto de desarmonia dentro da família real. Do casamento de Ema com Canuto surgiram dois filhos (era o segundo casamento de ambos): Hardacanuto (rei da Dinamarca de 1035-1042 e da Inglaterra de 1040 a 1042) e Gunhild, posteriormente rainha da Germânia (BARLOW, 2020).

A necessidade de defesa durante o período de governo de Canuto e de seus filhos e posteriormente de Eduardo, de certa forma, cooperou para o fortalecimento do poder real por meio da manutenção de um relativamente eficiente aparato de coletas de impostos, dentre eles o danegeld para financiar a guerra contra os daneses. A paz e a estabilidade do reino dependiam das boas relações que o rei poderia estabelecer com os thengs e magnates. Todavia, esse delicado equilíbrio poderia sofrer fortes abalos, tal como na disputa de poder entre os filhos de Canuto que arrastou para o conflito diferentes facções aristocráticas.

Haroldo, conhecido como Haroldo pé de Lebre (esse apelido surge apenas no século XII), filho do primeiro casamento de Canuto, torna-se na prática rei da Inglaterra entre 1035 e 1040, após morte de seu pai. Inicialmente apenas ocupava a regência no lugar de seu meio-irmão Hardacanuto, o herdeiro designado do reino, tendo em vista que Hardacanuto havia permanecido na Dinamarca, um de seus domínios, devido a uma rebelião. E apesar de Haroldo

ter tomando o poder com certo grau de apoio interno o arcebispo de Cantuária Æthelnoth se recusou a coroar Haroldo no lugar de seu irmão, mas a partir de 1037 sustentado por parte da alta aristocracia do reino Haroldo foi declarado oficialmente rei. Alfredo e seu irmão Eduardo nesse contexto voltam para a Inglaterra para se apossarem da coroa, mas Alfredo é capturado pelo earl Goduino e entregue aos homens de Haroldo, cegado e logo após viria a morrer em consequência dos ferimentos (BARLOW, 1997).

Haroldo vem a morrer em Oxford em 17 de março de 1040, durante a ocasião que Hardacanuto, seu irmão, preparava uma invasão oriunda da Dinamarca. Posteriormente seu corpo foi exumado, decapitado e jogado em um brejo próximo ao Tâmis (Barlow: 2020). Logo, é possível perceber o nível de violência física e simbólica nesses enfrentamentos aristocráticos e dinásticos.

Em 1038 a rainha Ema -viúva sucessivamente do rei Etereldo II e do rei Canuto- havia sido expulsa do reino da Inglaterra e teria buscado refúgio em Bruges. Após a morte de Haroldo em 1040 Emma retorna ao reino junto com seu filho Eduardo, que em 1042 é apontado como provável sucessor por seu meio irmão Hardacanuto, que logo morre sem filhos. Em 1043 Alfredo é coroado e, de certa forma, isso representa a ascensão de uma dupla tradição político-cultural ao trono, devido a duplicidade de Eduardo representar simultaneamente a matriz anglo-saxônica e normanda.

O início do reinado de Eduardo foi uma época de adaptação à realidade do reino e de afirmação do rei diante dos poderosos, particularmente entre 1043 a 1051. Após tantos anos de exílio Eduardo retorna como um praticamente estranho para a população em geral e para a elite do reino e era necessário reforçar a autoridade real sobre a aristocracia, sobre a Igreja e ao mesmo tempo repelir ameaças externas oriundas do mundo nórdico. Nas províncias três grandes famílias aristocráticas se destacavam, os poderosíssimos Goduino em Wessex, os Siward em Northumbria e Leofric de Mercia (BARLOW, 2020). Muitos bispos e abades haviam sido apontados por Canuto não se sentiam par-

ticularmente próximos ao novo rei.

Em acréscimo algumas mágoas persistiam, logo tomadas por Eduardo com oportunidade de fazer uma demonstração de força para a aristocracia. Em 16 de novembro de 1043 o rei ordena que sua mãe a rainha Ema seja punida, por ter se associado a Canuto e ter preterido os seus direitos ao trono. Ela perde todas as suas possessões, mas logo as retoma mediante um perdão real.

Mediante doações de presentes e terras as ligações de Eduardo com a aristocracia são reforçadas. Goduíno toma o novo rei sob sua proteção e sua filha Edite casa com Eduardo em 23 de janeiro de 1045, como forma de reforço da aliança que se constituía. E é sobretudo na esfera das nomeações eclesiásticas que Eduardo se destaca na primeira metade de seu reinado. Aponta bispos para as principais sés do reino e abades para as abadias reais. De certa forma essa rede eclesiástica mais estreitamente ligada ao poder real serve de contrapeso aos principais earls do reino (Cf: BARLOW, 1997).

Todavia, certa ascendência atribuída pelos grandes do reino aos conselheiros reais de origem normanda tornou-se, por sua vez, fonte de novos conflitos. O caso de Roberto de Jumiéges é paradigmático, pois foi sucessivamente apontado pelo rei para as sés de Londres em 1044 e para o arcebispado de Cantuária em 1051. Essas nomeações colaboraram para reacender conflitos entre Eduardo e membros da família Goduíno, que sentiram seus interesses preteridos, em particular, no caso da sé de Londres.

É justamente a partir de 1051-1052 que conflitos voltam a se intensificar e tem como foco Roberto de Jumièges (BARLOW, 1997, p. 86-91). Roberto conspira para acusar os filhos de Goduíno de estarem planejando o assassinato do rei, tal como o pai de ambos teria participando nas violências que levaram a morte do irmão de Eduardo, Alfredo, em 1035. O Episódio é um dos diversos fatores que contribuiriam para o quase surgimento de uma guerra civil e tem como um dos resultados a fuga dos conselheiros normandos do reino derrota-

dos politicamente pela facção que apoiava a família Goduíno.

Os conflitos de 1051 e 1052 marcaram a corte, mas também a mudança geracional trouxe, por outro lado, uma certa estabilização nas relações entre o poder real e aristocracia. Em 1055 Siwar de Northumbria falece, em 1055 Odda e em 1057 Leofric de Mercia e Ralf de Mantes. Mas todos aqueles que ascendem as posições desses aristocratas, apesar de terem nascido antes da ascensão de Eduardo, não tinham laços afetivos com os monarcas daneses, pois não sentiam dever seu poder e prestígio a Canuto e seus filhos (BARLOW, 2020).

Após 1052 Eduardo não participou mais diretamente de expedições militares e até cerca de 1065 o reino goza de uma situação de relativa paz e de grande prosperidade. Em 1050-1051 a taxa cobrada para custear os exércitos contra os daneses (danegeld) é suspensa, mas se sabe que em 1066, ao menos, ela já era cobrada novamente (BARLOW, 1997). Na década final de seu reinado o rei se volta, sobretudo, para doações para a Igreja, em particular para a construção da abadia de Westminster. Mas outros desafios também se impõem no horizonte de Eduardo.

O fato de Eduardo não possuir filhos fez com que a questão da sucessão permaneça problemática até o fim de seu reinado ou mesmo até a conquista normanda em 1066. Caso Eduardo tenha prometido de fato a herança do reino a Guilherme da Normandia 1051, isso não pode ser tomado como certo, esse acordo deve ter permanecido adormecido pelo menos até 1064.

Eduardo morre no palácio real de Westminster por volta de 4 ou 5 de janeiro de 1066 e foi enterrado na abadia de Westminster no dia 6. Os cronistas que em sua maioria escreveram após a conquista normanda divergem entre si sobre quem havia sido nomeado o herdeiro legítimo do reino. Frank Barlow considera que muito provavelmente Eduardo teria legado o reino em suas últimas palavras aos cuidados da rainha Edite e de Haroldo (BARLOW, 1997, p. 214-239), que se tornou o último rei anglo-saxão da Inglaterra, coroa-

do em Westminster em 6 de janeiro de 1066.

Referências

BARLOW, Frank. *The Life of King Edward who Rests at Westminster Attributed to a Monk of Saint-Bertin*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

BARLOW, Frank. *Edward the Confessor* (edit. Revised). New Haven / London: Yale University Press, 1997.

BARLOW, Frank. Edward [St Edward; known as Edward the Confessor] In: *Oxford Dictionary of Biography*. <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-8516#>. Capturado em 13 de janeiro de 2020.

CHIBNALL, Marjorie. England and Normandy, 1042–1137. In: LUSCOMBE, David; RILEY-SMITH, Jonathan (eds.). *New Cambridge Medieval History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 191-216.

HARREN, Hollister. *Anglo Saxon Military Institutions on the eve of the Norman Conquest*. London: Oxford University Press, 1962.

JUMIÉGES, William de. *The Gesta Normannorum Ducum*. Trad. Elisabeth Van Houts. In: *Oxford Medieval Texts*. London: Clarendon Press, 1992.

MORTIMER, Richard. Edward the Confessor: the Man and the Legend, In: MORTIMER, Richard (ed.). *Edward the Confessor*. London: Boydell Press, 2009, p. 01-40.

SWANTON, Michael J. (ed.). *The Anglo-Saxon Chronicle*. London: Routledge, 1998.

PEDRO DAMIÃO

Cláudia Regina Bovo

HÁ QUASE UM MILÊNIO Pedro Damiano é visto pela comunidade cristã como referência doutrinal e intercessor espiritual. Seja como santo, mestre, doutor da Igreja ou reformador, ele se tornou um religioso cristão frequentemente citado e estudado. Muitos textos, testemunhos e interpretações ajudaram a construir as diversas facetas memoriais sobre a atuação deste eremita, prior, bispo e cardeal cristão do século XI.

Entre estes testemunhos, dispomos de antigos registros de suas ações, tais como o elaborado por seu discípulo João de Lodi (PL V. 144, 1844-1855) e as interpretações de humanistas do porte de Dante Alighieri, Giovanni Boccaccio e Francesco Petrarca. Encontramos também as primeiras edições do conjunto de suas obras nos séculos XVII e XVIII (GAETANI, 1606-1615; MITARELLI & COSTADONI, 1755-1773) e, finalmente, uma abundante produção que avalia sua trajetória histórica produzida em ambiente eclesiástico e acadêmico nos séculos XIX e XX (CAPECELATRO, 1862; FLICHE, 1924-1937; LECLERCQ, 1960; LUCCHESI, 1972; D'ACUNTO, 1999; BOVO, 2012).

Nesta longa duração diversos significados históricos foram estabelecidos para a trajetória de Pedro Damiano. Visto por seus contemporâneos como um homem santo e um exemplo de conduta ascética, Damiano experimentou o peso da direção do episcopado de Óstia, os reverses da representação política como legado papal e a notoriedade como autoridade doutrinal. Também foi contemporaneamente alçado a condição de herói italiano e reformador da igreja. Justamente por isso, muitos dos textos que celebraram sua memória

transformaram-no num dos protagonistas da História da Igreja Romana.

Nascido em Ravenna em 1007, encontramos na pena do discípulo e antigo secretário João de Lodi o primeiro relato completo sobre sua vida. A *Vida do Beato Pedro Damiano* foi escrita entre 1077 e 1081, pouco depois da morte de seu protagonista. Este texto hagiográfico utilizado oralmente como instrumento de evangelização e de disciplinamento cristão, foi retomado no século XIV pelo humanista Francesco Petrarca como um dos modelos de vida ascética dignos de serem explorados no seu tratado filosófico sobre a vida solitária (PETRARCA, 1879).

A tópica da santidade predestinada e da sapiência estão presentes desde a *Vida de São Damiano*. Apesar do tom laudatório, nesse testemunho encontra-se o sumário do registro histórico que acompanhará Pedro Damiano nas biografias e citações posteriores. É da hagiografia que sabemos sobre o estudo da gramática latina e das disciplinas do *trivium* e do *quadrivium* em Faenza, inclusive sobre a curta carreira como professor de retórica.

Essa vida afortunada na *scientia*, pode ser também investigada nos próprios escritos Damianenses. Mesmo após a opção pela reclusão monástica, a propriedade do domínio latino apresentado em suas cartas, poemas, sermões e vidas de santo, bem como o conhecimento sobre a “ciência da carne” (como ele nomeia o conhecimento vindo da tradição helenístico-romana de Platão, Pitágoras, dos peripatéticos e de Cícero), atestam anos de estudos e dedicação as artes liberais (DAMIÃO, 1983, p. 248-278).

Outras características de sua atuação como eremita também dependem do registro trazido pela narrativa laudense. Nela atesta-se o interesse pela austeridade dos exercícios espirituais desde o início da vida de reclusão eremítica. Destaca-se, sobretudo, a rigidez das prostrações, flagelações e o regime de orações (LODI, 1844-1855, p. 122). Essa inclinação ao sacrifício cristão é um elemento narrativo importante para testemunhar a predestinação à santidade

do Beato. Pedro Damiano.

Mas, a regulação da disciplina ascética avelanita pode ser atestada no próprio registro epistolar de Pedro Damiano após sua eleição como prior de Fonte Avellana, em 1043. Ao longo de seu epistolário nos deparamos com textos que não só professam o valor do modo de vida eremítico, como visam registrar e resguardar as práticas ascéticas dos avelanitas e sua rede correlata, assentando sua origem espiritual sobre a memória de São Romualdo de Ravenna.

Por exemplo, a carta *De ordine eremitarum*, escrita entre 1045-1050, normatiza a vida na comunidade de Fonte Avellana e também apresenta um levantamento do trabalho administrativo de Damiano à frente dessa comunidade (DAMIÃO, 1983, p. 168-179). Outras cartas produzidas na década de 1050 (cartas 44, 45, 50, 56) também descrevem o processo de institucionalização da vida eremítica, sua prosperidade material na fundação de uma rede de casas avelanitas na Umbria, bem como suas rivalidades, seja com outros modelos ascéticos da época ou com potentados episcopais e senhoriais (DAMIÃO, 1988, p. 07-161).

Pedro Damiano tornou-se figura relevante não só no ambiente cristão do *Regnum Italicum*, mas na Cúria papal e no círculo imperial Germânico. É, sobretudo, por sua correspondência, que conhecemos as principais questões teológicas e as disputas políticas com as quais se envolveu. Sua correspondência testemunha grande parte do interesse avelanita pelo andamento geral da *sancta ecclesia*, tendo como base muito mais a defesa e fortalecimento do modo de vida comunitário, do que o protagonismo exclusivo de sua liderança.

Nesse sentido, a nomeação Pedro Damiano ao episcopado de Óstia e ao cardinalato (1057), feita pelo papa Estevão IX, apresenta-se antes como uma conquista da autoridade ascética avelanita, do que o reconhecimento personalista da santidade de Damiano. Não foram apenas as intenções pessoais de Damiano que determinaram muitas das concepções expressas em seu epistolário. Influenciado por um contexto de referências doutrinárias e também polí-

ticas, seus escritos expressaram uma produção de sentidos socialmente compactuada pela comunidade da qual era líder. Portanto, sua autoridade deve ser entendida como resultado de uma prática social mais ampla, que vai além das meras percepções pessoais e de uma pretensa predisposição à santidade.

Muitas das considerações historiográficas a respeito da trajetória de Pedro Damiano ignoram a dimensão comunitária presente em sua correspondência e a condição movediça de seus compromissos, inteiramente dependentes das correlações de forças momentâneas com as quais dialogou. Grande parte da historiografia damianense tende a sentenciar Pedro Damiano como representante de um projeto coeso e institucionalizado de reforma, cuja origem estava na Sé Romana.

Esse quadro explicativo contribuiu significativamente para classificar Pedro Damiano como um integrante do “partido romano”, reconhecendo sua atuação como embrionária de uma teologia pré-gregoriana. Mas, a trajetória de Pedro Damiano demonstra muito mais complexidade. Primeiramente sua atuação ajudou a compor as comunidades monásticas, particularmente as de fundamento cenobítico-eremítico, como ambientes de autoridade em condições de se auto-gerirem e de perpetuarem movimentos autônomos de renovação cristã.

Diferentemente, no período em que exerceu a função de cardeal-bispo de Óstia, a valorização da autonomia das comunidades ascéticas e eclesiásticas foi deixada em segundo plano em prol da defesa da primazia romana e de sua jurisdição universal. Entretanto, nas suas epístolas de 1067 em diante, a ênfase sobre a singularidade do eremitismo, sua condição santa e seu poder salvífico dão a tônica da mensagem que se compromete em cristalizar. Inclusive, uma de suas cartas do período foi o instrumento para registrar sua insatisfação com o papa Alexandre II e com a Cúria, ironizando justamente a infalibilidade papal (DAMIÃO, 1993, p. 75-76).

Nesse sentido, a atuação de Pedro Damiano e o conjunto de sua obra nos possibilita perceber que as iniciativas de renovação moral do clero e da sociedade cristã vinham de diversos ambientes sociais, representando demandas não só de episcopados e abaciados, mas também de grupos laicos com os quais era preciso dialogar e negociar. Ele, enquanto liderança de uma comunidade ascética e depois como cardeal-bispo defendeu ideais de renovação cristã distintos. Para compreendê-lo, é necessário debruçar-se sobre os sentidos sociais de sua atuação, sobre as circunstâncias precisas dos embates em que se envolveu e sobre a tradição monástico-ecclesiológica com a qual dialogou.

Referências

BOVO, Cláudia Regina. Monastic networks in eleventh-century Italy: the early stages of Peter Damian's epistolography. *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, n. 2, 2017, p. 411-426.

CAPECELATRO, Alfonso. *Storia Di S. Pier Damiano e del suo Tempo*. 2 V. Florença: G. Barberà Editore, 1862.

D'ACUNTO, Nicolangelo. *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani*. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999. (nuovi studi storici, 50).

FLICHE, Augustin. *La réforme grégorienne*. 3 v. (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 6, 9 e 16. 1924-1937).

FRANCESCO PETRARCA. *La Vita Solitaria*. Bologna: Presso Gaetano Romagnoli, 1879.

GAETANI, Constantino. *Operum B. Petri Damiani*. 4 V. (Epístolas; Sermões e Vidas de Santos; Opúsculos teológicos e morais; Orações e poemas) Roma: Collegii Gregoriani in Urbe, 1606-1615.

LECLERCQ, Jean. *Saint Pierre Damián, ermite et homme d'Église*. Rome: 1960.

LUCCHESI, Giovanni. Per una vita di san Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche. In: *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*. Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate, 1972, v. I, p. 13-179; V. II, p. 13-160.

MITTARELLI, Giovanni Benedetto; COSTADONI, Anselmo (ed.) *Annales Camaldulenses ordinis Sancti Benedicti quibus plura interseruntur tum ceteras italicomonasticas res, tum historiam Ecclesiasticam remque diplomaticam illustrantia*. 9 V. Veneza: Joam Baptistam Pasquali, 1755-73.

PEDRO DAMIÃO. *Epistolae*. Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit. Tomo IV. IV Volumes. K. Reindel (ed.). Munchen: 1983-1993.

AFONSO HENRIQUES

Mário Jorge da Motta Bastos

O FAMOSO FILÓSOFO espanhol José Ortega y Gasset afirmou, certa vez, que “o homem é o homem e a sua circunstância” (ORTEGA Y GASSET, 1967, p. 25), no que foi seguido de perto por Fernando Pessoa, para quem “um homem de gênio é produzido por um conjunto complexo de circunstâncias, começando pelas hereditárias, passando pelas do ambiente a acabando em episódios mínimos de sorte” (PESSOA, 2000, p. 32). Inspiro-me nas diretrizes de ambos para apresentar ao(à) meu(minha) leitor(a) algumas poucas dimensões, desigualmente abordadas em função do caráter desigual dos próprios registros documentais que a constroem, da figura mítico-histórica (redundância?) de Afonso Henriques. Sendo praticamente impossível pesar o que lhe decorreu da genética, das suas circunstâncias e da sorte, o Afonso que abordo é sobretudo um homem em sua dimensão política e, portanto, decisivamente coletiva.

Nosso “personagem”, também conhecido por Afonso I, o “Conquistador”, foi o primeiro rei de Portugal e, como tal, fundador daquela entidade política e da sua primeira dinastia governante, a de Borgonha, em meados do século XII. Era neto, por parte de mãe, do poderoso rei Afonso VI de Leão e Castela, que adotou para si o título de “imperador de toda a Espanha” por sua autoridade nos reinos de Leão, Castela e Galiza, e sua ascendência sobre vários reinos islâmicos independentes do sul da península (*taifas*). Por outro lado, seu avô paterno foi Roberto, o primeiro duque da Borgonha, ele próprio descendente do rei Roberto II, da França, e membro de uma família cuja enorme poder circunscrevia um território que englobava importantes cidades e numerosos domínios fundiários no sul da França (MATTOSO, 2014, p. 210).

Seu pai, D. Henrique, originário, pois, da Borgonha, teve a si atribuído, em 1093-1094, por Afonso VI, o governo político e militar do Condado Portucale, rejuvenescida entidade político-administrativa, casando-se com uma filha ilegítima do rei, Dona Teresa. Ali, segundo José Mattoso, seu bom desempenho como defensor, reforçado pela sua capacidade de articulação política, permitiu ao “estrangeiro” superar as suspeições iniciais e firmar o seu poder, granjeando o apoio da alta e poderosa nobreza da região da bacia do rio Douro (SÁ-NOGUEIRA e CAMPOS).

Já quanto ao seu nascimento, são muitas as conjecturas e poucas as certezas, inclusive no que se refere à data e até mesmo ao local em que Afonso Henriques teria vindo ao mundo. Quanto a esse, uma muito antiga tradição afirma o seu nascimento em Guimarães, onde o filho de Dona Teresa teria vivido por longos anos. Outras hipóteses remetem a Coimbra e a Viseu, merecendo maior crédito esta última localidade pelo fato de que sua mãe teria passado ali muitos meses de sua gravidez, que culminaram no ano mais provável em que teria dado à luz, o de 1109. O mês de agosto deste ano é o mais consensual entre os estudiosos do tema, mas há quem invista no mês de julho, além, até mesmo, de proposições que lhe antecipam e postergam o nascimento, remetendo-o respectivamente aos anos de 1106 e de 1111 (SÁ-NOGUEIRA e CAMPOS).

O fato é que, nascido Afonso Henriques, ele viria a ser entregue aos cuidados e à criação de um representante de uma das grandes famílias aristocráticas durienses, aliás prática corrente entre membros da mais alta nobreza medieval. Tratava-se do poderoso magnate Egas Moniz IV de Ribadouro, que ficaria portanto conhecido como *O Aio*. Órfão de pai desde os 3 anos de idade, provavelmente – falecido o conde D. Henrique, em Astorga, em 1112 – Afonso Henriques ainda estava sob os cuidados de seu Aio quando sua mãe assumiu a chefia integral e os destinos do Condado Portucale, o que explicita o caráter hereditário da sua “posse”, e de cuja governação participava desde 1096

(BAQUERO MORENO, 2006, p. 136). A conjuntura política interna que se segue é bastante conturbada, culminando após anos com o confronto direto entre mãe e filho pelo título e pela supremacia no condado (MATTOSO, 2014, p. 211).

Os estudiosos referem que a principal ambição de Dona Teresa era ver reconhecida a sua herança paterna, filha bastarda que era, mas de um rei. Suas ações neste sentido envolveram consecutivos episódios de revolta contra sua irmã, Urraca de Leão e Castela, bem como a mobilização da aristocracia local pela promoção de investidas militares sobre regiões vizinhas ao condado. A condessa chegaria mesmo a adotar a titulação régia, registrada em documentos desde 1116, condição reconhecida pelo papado, por sua irmã e por seu sobrinho, o futuro rei – e também autodesignado imperador – Afonso VII de Leão e Castela. Ensaio geral e precedente importante para a posterior iniciativa de seu filho Afonso Henriques?

As ações políticas da rainha visando equilibrar-se no poder certamente a colocariam em via de oposição a seu filho e herdeiro que, ainda criança, vivia, como já sabemos, sob a proteção de um aristocrata autonomista representante de uma elite local avessa à qualquer possibilidade de subalternização do jovem condado em face do quadro geopolítico ibérico de então. Destaque-se, neste caso, que a literatura de época e a posterior tendeu a explorar, deste contexto, a suposta oposição entre uma perspectiva “protonacional” portuguesa e aquela favorável aos interesses “externos”, em especial o das elites galegas. Ora, o que se vê manifesto neste quadro de disputas é o jogo característico das relações de poder feudais, quando a condessa – e, aliás, futuramente o próprio D. Afonso Henriques – apoia-se em grupos aristocráticos distintos para equilibrar o poderio desses, afiançando o seu próprio. A aliança com importantes linhagens nobres galegas pode ser considerada uma iniciativa de contraponto à hegemonia local e poder de pressão exercidos pelas cinco principais famílias da alta aristocracia que integravam o condado e que prevaleciam sem rivais outros na sua “corte governativa”, conhecidos como os senhores de Sousa, da Maia, de

Ribadouro, de Baião e de Bragança.

A situação, e suas decorrências, se explicitam e radicalizam com a “intervenção política” mais efetiva no Condado Portucalense de dois grandes dirigentes galegos, o conde Pedro Froilaz de Trava e o arcebispo de Santiago de Compostela, Diego Gelmírez. Considera-se que os dois filhos do primeiro, Fernão e Bermudo Peres de Trava, se estabelecem na corte da condessa-rainha-mãe de Afonso Henriques como interventores determinados a reinsserir aquela entidade política na órbita de influência direta da Galiza. Indício talvez mais evidente da ascendência que o “grupo galego” passa a exercer junto à Dona Teresa, em detrimento do “grupo local”, consistiu na substituição do próprio aio de Afonso Henriques na governança de importantes comunidades (D. Afonso Henriques, *Infopédia*).

Terá sido esse o quadro de tensões políticas internas em acirramento que Afonso Henriques experimentou em seu polo de manifestação fundamental, a corte condal, ao deixar a “casa” do seu “preceptor” e assumir sua posição naquela junto de sua mãe, cerca de 1120, quando deve ter atingido a idade de 12 anos. O período imediatamente consecutivo, vivido junto à mãe, ao menos até 1127, foi marcado pelo processo de progressiva ruptura entre ambos, em geral atribuída à crescente influência dos Travas junto de Teresa, repudiada pelas elites locais, o que ia acentuando o quadro de disputas políticas internas. Assim, por ocasião da oposição de D. Paio Mendes à cúpula do poder e a sua consequente fuga do condado, Afonso integrou a comitiva do então poderoso arcebispo de Braga, ocasião em que foi armado cavaleiro, em 1125, na Catedral de Zamora, em dia de Pentecostes (BAQUERO MORENO, 2006, p. 136-137).

Vão se sucedendo pequenos episódios, ocasiões e ações indicativas da crescente rebeldia de Afonso Henriques para com o núcleo de poder condal, precipitando-se a fratura decisiva no ano de 1128. Radicaliza-se, então, a disputa política até se materializar num confronto bélico, o da célebre Batalha de São Mamede, travada aos 24 de junho daquele ano. Assim, em local específico

ainda incerto, mas em Guimarães e, segundo a tradição, às portas do seu castelo, a refrega opôs o exército reunido pelos Travas e seus partidários locais e as tropas reunidas pelo infante Afonso com o apoio dos barões portugalenses. A vitória desses permitiu a Afonso Henriques assumir enfim o governo e afirmar a sua autoridade superior no condado (Batalha de São Mamede, *Infopedia*).

Tendo coincido a ocorrência daquela batalha com o dia de São João Batista, um cronista de época chegou mesmo a estabelecer um paralelo entre ambos os “eventos”: assim como o santo anunciara a vinda de Cristo, a vitória de Afonso anunciava a proximidade da instauração de um novo reino! Séculos volvidos, parece dar alguma razão ao amanuense o historiador Humberto Baquero Moreno, para quem, “com esta vitória [em São Mamede] criava-se uma dinâmica que iria conduzir inexoravelmente à independência de Portugal” (BAQUERO MORENO, 2006, p. 138). Além de um “que de profecia realizada ao revés”, reveladora dos laivos de mistificação que seguem assombrando os historiadores em seus gabinetes de trabalho, flertando mesmo com os mais críticos promotores de muita “História-pátria”, parece-me mais razoável referir ao processo como o da autonomização sistemática de um polo de articulação de poder de cunho regional cujo ápice e realização institucional mais plena manifestou-se como realeza. Junto dela, e por condição inerente, constituiu-se um reino.

Por outro lado, como propõe José Mattoso, durante mais de uma década à frente do condado, de 1128 a 1139, D. Afonso adotou com muita parcimônia a titulação com a qual se apresentava e que encabeçava seus atos e documentos. Designou-se a si mesmo preferencialmente “príncipe” e até mesmo “infante”, porém jamais “rei” e muito menos “conde”. O desígnio real confrontava a legítima ascendência de Afonso VII de Leão e Castela, configurando-se uma insubordinação e uma afronta que exigiam incontornável retaliação. “Mas também não usou nunca o título de ‘conde’ que o colocaria numa nítida posição de dependência para com o rei de Leão e Castela” (MATTOSO, 2014, p. 211).

Mas, como, enfim, um conde se faria rei e daria ensejo a um reino no extremo ocidental da civilização medieval de meados do século XII? O jogo político segue seu curso, e as ações se sucedem, não sem revezes, até que sua materialização tem lugar no bojo de um mais amplo processo marcado por vários elementos típicos estruturantes dos nexos da articulação feudal. Não faltaram, portanto, ações bélicas de mobilização das hostes locais com investidas em territórios submetidos ao próprio Afonso VII, como nas várias invasões a territórios da Galiza, em especial quando o próprio imperador se via às voltas em lutas contra o reino de Aragão e de Navarra. Rupturas da obediência devida portanto, que, quando confrontadas e punidas, resultavam em pedidos formais de perdão, negociações de paz e juramentos de obediência, logo desrespeitados; o favorecimento de instituições religiosas com dotação de várias delas, além da busca de apoio junto ao clero e da reorganização da Igreja da região, com destaque para o patrocínio da fundação do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, no ano de 1131; no mesmo ano, aliás, da transferência da corte condal de Guimarães para aquela cidade, iniciativa que visava, segundo os estudiosos, dois objetivos principais.

Tratava-se, em primeiro lugar, de deslocar sua base de poder das regiões situadas à norte do Douro para a linha do rio Mondego, já que na primeira predominavam as zonas de implantação das principais famílias nobres portucalenses, que exerciam enorme poder de pressão política na corte condal. Por tal intento, não hesitou sequer em buscar o apoio de nobres galegos como fator de contraponto, o que volta a deslegitimar as anacrônicas “leituras nacionalistas” do processo. Em segundo lugar, sua nova sede situava-se, também, mais próxima da fronteira islâmica, desvelando a nova frente de ação militar que se vislumbrava e para a qual foi fundamental o estabelecimento, em 1135, do castelo de Leiria, além, é claro, da fratura política do *Gharb-al-Andalus* (*Taifas*).

Sofrendo, entretanto, esta última cidade novo assédio das forças muçulmanas em 1139, Afonso Henriques desloca-se ao sul, onde travaria contra

aquelas, nos campos de Ourique – em local incerto do atual Baixo Alentejo – a célebre contenda que leva esse nome, ocorrida em 25 de julho, dia do suposto aniversário de Afonso Henriques e também da celebração do culto a São Tiago. “Coincidência” importante, tendo em vista a promoção do santo como patrono da luta contra o infiel – ao ponto de merecer, na Península Ibérica de então, o epíteto de “Matamoros” –, e base para a criação das lendas em torno do apoio divino à causa afonsina, daquele que passaria, agora de forma mais efetiva, a designar-se rei de Portugal. A tradição estabeleceu que o exército minoritário comandado por Afonso teria ainda assim suplantado um numeroso contingente muçulmano, liderado por nada menos do que por cinco reis. Outro “capítulo” das lendas agregadas à batalha, esse em fins do século XV, assenta o milagre ocorrido em Ourique, pelo qual o próprio Cristo, em aparição a Henriques, teria lhe assegurado não só a improvável vitória que ocorreria em seguida, como a Sua pessoal proteção ao reino que viriam a fundar (*Batalha de Ourique, Infopédia*).

Não importa que haja registro anterior à batalha da adoção da titulação – uma inscrição, datada de 1138, encontrada em uma capela nas cercanias de Vila Nova de Cerveira (Distrito de Viana do Castelo), refere-se já ao rei D. Afonso, e o apresenta em pleno exercício da função – pois seria a partir de 1139 que se efetivariam de forma mais evidente as ações visando a instauração do rei e do reino. Segundo *Michael Metzeltin*, o mais antigo registro documental seguro em que se encontra a fórmula *Ego Alfonsus portugalensium Rex* remonta a 10 de abril de 1140 (METZELTIN, 2004, p. 65). A partir de então, as ações de D. Afonso I, instaurador de dinastia de Borgonha, visam à sua estabilização no poder, o que supõe uma complexa diversidade de iniciativas em várias frentes – organização da administração da entidade política, gestões visando ao reconhecimento de sua nova condição e da afirmação da autonomia política do novo reino, bem como a consolidação sistemática da sua liderança interna sob a configuração de uma monarquia feudal.

Internamente à península, após a resistência inicial de Afonso VII de Leão e Castela, o reconhecimento da autonomia do reino de Portugal foi articulado por um acordo selado em Zamora e consubstanciado no tratado assinado entre os dias 4 e 5 de outubro de 1143 (MATTOSO, 2014, p. 212). Note-se que a pretensão imperial de Afonso VII se coadunava bem com a existência de reis que pudessem ser apresentados como vassallos seus. Visando o contexto extra-peninsular, a afirmação da nova entidade decorreria de um longo processo de busca de seu reconhecimento e legitimação pelo papado. Iniciado formalmente também em 1143, com a prestação de homenagem vassálica de Afonso ao papa, que o faria cavaleiro devotado a São Pedro, concluir-se-ia apenas aos 23 de maio de 1179, quando o papa Alexandre III emitiu a bula *Manifestis Probatum*, em que reconhece os termos do Tratado de Zamora e, conseqüentemente, a independência de Portugal e a titulação régia de Afonso I (SOARES, 1979, p. 172).

Afirmam os especialistas que para tal reconhecimento não foi despicienda a atuação militar de Afonso na luta sistemática movida contra os muçulmanos, que levaria o papa a celebrar no rei a figura de um destacado defensor da fé católica contra os infiéis (MATTOSO, 2014, p. 216). De fato, o alargamento do território pela expansão sobre as áreas dominadas pelos muçulmanos foi peça-chave da política do rei “conquistador”, instrumento fundamental da obtenção de recursos financeiros e de preservação do apoio das elites aristocráticas. Em meio a várias ações, merece destaque o cerco e a conquista de Lisboa, em 1147. Para realizá-la, foi decisivo o apoio dos combatentes que, preparando-se para a Segunda Cruzada, atenderam à autorização papal de sacralização, na Península Ibérica, das ações militares cristãs vinculadas à “Reconquista”. O contexto ocidental de então, marcado pelas Cruzadas, teve importante repercussão interna no governo dos primeiros reis de Portugal. Neste sentido, chega-se mesmo a considerar que o casamento do rei com Dona Mafalda ou Matilde, filha do conde Amadeu III da Saboia e sobrinha do rei Luís VII da França, ocorrido em 1146, tenha sido peça de uma complexa engrenagem mo-

vida pelo papa Eugênio III, que pretendia mobilizar os poderosos à participação na cruzada acima referida.

Mas, as frentes de ação de Afonso Henriques em sua condição régia não se voltavam tão somente às regiões islâmicas, e não foram também marcadas apenas por vitórias. Nas fronteiras leste e norte do reino situavam-se entidades políticas vigorosas, nos reinos de Leão e Castela separados após a morte de Afonso VII, em 1157. Sucedidos por seus filhos Sancho III de Castela e Fernando II de Leão, tratavam-se ambos de vizinhos que disputavam o mesmo anseio de expansão para o sul. O rei português agiu diplomaticamente, promovendo o matrimônio do leonês com a sua filha Urraca. Seria, portanto, seu genro a lhe impor a sua mais decisiva derrota, por ocasião do cerco e tentativa de conquista da taifa de Badajoz, em 1169, por Afonso Henriques. Sexagenário, o rei foi ferido e mantido prisioneiro por cerca de dois meses por Fernando II. O tratado de paz entre ambos seria posteriormente assinado em Pontevedra, e resultou, como contrapartida da libertação de Afonso, na devolução de várias regiões anteriormente conquistadas a Estremadura e na Galícia (SÁ-NOGUEIRA e CAMPOS).

O evento em questão teve consequências decisivas para o rei. Jamais plenamente recuperado da grave lesão na perna, viu-se radicalmente reduzida a capacidade militar de um rei que tinha no comando da guerra uma expressão fundamental de sua liderança política. Apesar de mantido o seu prestígio e autoridade, um conselho de regência então instaurado transferiu ao filho Sancho e à filha Teresa o governo do reino. Afonso apoiou ainda por muitos anos a gestão dos herdeiros, auxiliando especialmente Teresa na sua administração. Seria apenas em 1174 que o “fundador” do reino de Portugal iria desligar-se completamente dos assuntos do reino, que se manteve sob a corregência dos irmãos até 1184, quando Sancho assume a condição de herdeiro único do trono que assumiria, plenamente, após 6 de dezembro de 1185, data da morte de Afonso Henriques. O seu túmulo foi estabelecido no mosteiro cuja fundação patrocinara décadas atrás, o de Santa Cruz de Coimbra, onde seriam deposita-

dos também, futuramente, os restos mortais de seu filho e sucessor, D. Sancho I. Mas esta segunda morte supõe uma outra vida e, com ela, outra biografia...

Referências

BAQUERO MORENO, Humberto. Portugal e o reino das Astúrias no período de formação. *Astúrias e Portugal. Relações históricas e culturais. Actas do Colóquio 5 a 7 de Dezembro de 2005*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2006, p. 115-141.

Batalha de Ourique. In: *Infopédia*. Dicionários Porto Editora. Disponível em <[https://www.infopedia.pt/\\$batalha-de-ourique](https://www.infopedia.pt/$batalha-de-ourique)>. Acesso em 5 de março de 2020.

Batalha de S. Mamede. In: *Infopédia*. Dicionários Porto Editora. Disponível em <[https://www.infopedia.pt/\\$batalha-de-s.-mamede](https://www.infopedia.pt/$batalha-de-s.-mamede)>. Acesso em 5 de março de 2020.

D. Afonso Henriques. In: *Infopédia*. Dicionários Porto Editora. Disponível em <[https://www.infopedia.pt/\\$d.-afonso-henriques](https://www.infopedia.pt/$d.-afonso-henriques)>. Acesso em 5 de março de 2020.

MATTOSO, José. *D. Afonso Henriques*. Lisboa: Temas e Debates, 2014.

METZELTIN, Michael. *Las lenguas románicas estándar: historia de su formación y de su uso*. Oviedo: Academia de la Lengua Asturiana, 2004.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Iberoamericana, 1967.

PESSOA, Fernando. *Heróstrato e a busca da imortalidade*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.

SÁ-NOGUEIRA, Bernardo e CAMPOS, António Luís. D. Afonso Henriques, a verdade e o mito do reinado mais longo. *National Geographic Portugal*. Dis-

ponível em <<https://nationalgeographic.sapo.pt/historia/grandes-reportagens/953-afonso-henriques?showall=1>>. Acesso em 2 de janeiro de 2020.

SOARES, Luís Ribeiro. A Bula *Manifestis Probatum* e a Legitimidade Portuguesa. 8º Centenário do Reconhecimento de Portugal pela Santa Sé (Bula 'Manifestis Probatum', 23 de maio de 1179), *Comemoração Académica*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1979, p. 143-191.

GREGÓRIO VII

Leandro Duarte Rust

PODE-SE DIZER que Hildebrando de Soana foi canonizado duas vezes. Em ao menos duas ocasiões, sua biografia foi proclamada extraordinária, algo que mudou a mente humana e reorientou a história. A primeira canonização ocorreu em 1606, quando o então papa Paulo V o inscreveu no rol dos santos; a segunda, em 1924, quando o historiador Augustin Fliche o elevou a figura-síntese de um movimento religioso de proporções continentais, a “Reforma Gregoriana”. Em ambas as ocasiões, uma identidade genérica foi fixada, ocultando lacunas, ambivalências, contradições. As reputações de santo católico e herói ideológico simplificam-no. O homem que um dia seria Gregório VII é um personagem complexo e incerto.

Sobre as primeiras décadas de vida, o que se sabe é precário. O *Liber Pontificalis* e um biógrafo indicam certa *Raouaco*, localidade próxima à cidade toscana de Soana, como a terra natal. Informação disputada por outras fontes, que lhe atribuem berço romano. A data de nascimento é um enigma. Qualquer ano de 1015 a 1030 emerge como provável. A origem familiar provoca diversas conjecturas. Já que as alusões ao pai, Bonizo, não proporcionam o suficiente para identificá-lo, todo tipo de descrição sociológica ganha certa plausibilidade e apelo. Os perfis sociais de Hildebrando são tão variáveis quanto as perspectivas de estudos: há quem o veja como um membro da linhagem toscana dos Aldebrandini; quem lhe atribua parentesco judeu com os Pierleoni do Lácio; quem o veja nascido entre os senhores romanos Ildebrandini-Stefaneschi e quem o defina como um plebeu, filho de camponeses. Essa última possibilidade, contudo, é a menos convincente. Hildebrando foi educado em Roma, na *Aula Apostolica*,

a escola catedral mantida pela Santa Sé. Isso significa que parte da infância foi vivida na Basílica de São Pedro, onde se situava a escola, ou – o que é ainda mais provável – no palácio de Latrão, onde os filhos dos magnatas romanos completavam sua educação.

Adolescente, Hildebrando se fez monge em Santa Maria no Aventino, mosteiro cujo abade é mencionado como sendo seu tio. Se ele, de fato, vestiu o hábito religioso nesse lugar, há grande chance de que o aprendizado da disciplina beneditina tenha proporcionado lições sobre os assuntos eclesiais como um todo. Santa Maria no Aventino era um estabelecimento rico e influente: entre as figuras associadas ao mosteiro estavam os abades de Cluny e Monte Cassino. Sua visão sobre a Igreja e a sociedade cristã teria sido modelada pela espiritualidade monástica. Espiritualidade definida pelo “ideal reformador” – a busca pela restauração das instituições eclesiásticas e pela reparação da vida comunitária segundo antigas normas – mas não só por ele. Por volta do ano mil, espaços monásticos eram peças-chave para a dinâmica das relações conhecidas como “feudais”. A ascensão material e ideológica da Cristandade é, em parte, uma história de redes monásticas suprarregionais como aquela onde Hildebrando ingressara. Provavelmente, tais conexões o colocaram em contato com Lourenço, arcebispo de Amalfi e hagiógrafo erudito, e João Graciano, o proeminente arcepreste da Igreja de São João da Porta Latina. Ambos são mencionados como mentores do jovem monge.

Por volta dos trinta anos de idade, Hildebrando viu sua vida sugada pelo redemoinho de uma crise romana. Em 1044, a cidade foi tomada pela luta entre facções aristocráticas. O antagonismo explodiu com gravidade, inclusive para o bispado: impulsionados por alianças, três clérigos reivindicaram o trono de Pedro. Havia três papas. Ao lado de um deles, Gregório VI – nome adotado por João Graciano –, estava Hildebrando, atuando como capelão. Quando o rei Henrique III marchou sobre a península itálica e impôs um fim ao conflito depondo os três concorrentes, um capítulo da vida de Hildebrando

foi encerrado. Ele foi forçado a deixar Roma: partilhou o destino de Gregório, que, julgado simoníaco, foi sentenciado ao exílio na Germânia. Embora uma carta se refira à estadia em Colônia, não há informações suficientes para reconstruir o itinerário do capelão. Tempos depois surgiria a notícia de um ingresso na abadia de Cluny. Mas “suas próprias cartas [...] não contêm referência à vida monástica lá e nenhum necrológio cluniacense ou fonte similar registra-o como” tal (COWDREY, 1998, p. 29). Se visitou a abadia que muitos autores consideram a mais poderosa instituição da época, Hildebrando o fez como desterrado, o ex-capelão de um condenado por simonia.

Mas, na mesma época, um dramático curso de eventos teria feito do exílio uma marca ambivalente. Após depor os três pontífices rivais, o rei instalou um prelado germânico como papa. Para as elites locais, um grave revés. Ao elevar um protegido, alguém sem laço algum com as famílias do Lácio, o imperador criou uma distância palpável entre igreja e aristocracia romanas. A distância se tornou hostilidade geral e uma aliança contra o papado foi formada. A corte não recuou. Manteve o controle sobre a Sé de Roma, transmitindo-a a eclesiásticos oriundos de além Alpes. Os eleitos, porém, se revezavam em pontificados inquietantemente curtos e fartos em tensões e rumores de envenenamento. Relatos de invasões, ataques, cercos e mortes suspeitas corriam à solta em 1048, quando Bruno, bispo de Toul, foi escolhido pelo rei. O que talvez explique sua decisão de recrutar os integrantes para a nova cúpula papal na Lorena, na Provença, na Úmbria. Entre os homens de confiança, estava Hildebrando. Ao que tudo indica, o exílio foi encarado como desligamento do pertencimento à sociedade romana. Entre o clero imperial, o exílio foi visto como uma virtude: uma prova de não-romanidade.

De volta à cidade, Hildebrando beneficiou-se da estratégia papal de concentrar postos e prerrogativas do bispado nas mãos de um restrito círculo de colaboradores pessoais. Com a ascensão de Leão IX (nome adotado por Bruno de Toul) a vida de Hildebrando entrou em nova fase. Ordenado subdiácono,

foi nomeado Guardião do Altar de São Pedro: “guardar”, aqui, significava zelar pelo recolhimento de taxas e censos. Em seguida, foi designado *rector* do mosteiro de São Paulo Fora dos Muros, acumulando as funções. Hildebrando chegaria a arqui-diácono, posição que o elevou a principal administrador de todo patrimônio papal, além de “chanceler e bibliotecário”, e legado apostólico. Ao longo dos anos 50, sua figura ressurgiu em praticamente todos os campos de atuação do papado: nas relações com a corte imperial, na seleção e promoção de cardeais, nos pronunciamentos sobre dogmas, costumes e tradição. Ele presidiu sínodos, encampou o funcionamento da Cúria e das muitas dioceses romanas, influenciou o curso de audiências. Registros conciliares mencionam suas viagens pela Gália, onde arbitrou a principal controvérsia teológica de então: os ensinamentos de Berengário de Tours sobre a eucaristia. Crônicas e cartas o apontam como principal articulador do apoio pontifício aos *Patarinos*, os integrantes de um movimento popular condenado como heresia por uma parcela expressiva do clero itálico. A aliança entre o papado e os normandos, rivais imperiais no Mediterrâneo, é igualmente atrelada à sua atuação.

Seu envolvimento na sucessão papal foi destacado. Muitos autores afirmam que os quatro papas do turbulento período de 1054 a 1073 não teriam chegado ao trono petrino sem ele. Sobretudo Alexandre II, cujo triunfo na imprevisível disputa contra Cádalo, o candidato imperial à Santa Sé, foi narrado como vitória pessoal de Hildebrando. Não obstante tardia, tendo emergido vinte anos depois, tal reputação é amplamente aceita e rendeu a Hildebrando a fama de *popemaker*: “fazedor de papas”. Provavelmente exagerada, a reputação transforma os anos 1060 em fase de consolidação de um governo hildebrandino no interior do papado. Sua principal diretriz – a convicção de que o bispado romano detinha a jurisdição universal sobre a Cristandade – poderia ser reconhecida na difusão de medidas para disciplinar o clero, na normatização da penitência, na dilatação geográfica da rede de legados papais, na busca por uma reaproximação com Constantinopla (cujas relações com Roma

foram rompidas em 1054), na sacralização da conquista da Inglaterra e das guerras ibéricas contra os sarracenos.

Em abril de 1073, quando Alexandre II morreu, Hildebrando era uma figura única no clero romano. Talvez não porque fosse uma iminência parada, mas o elo vivo com um passado reverenciado. Era o último dos veneráveis conselheiros de Leão IX, grupo que o clero e parte do *populus romanus*, o “povo romano”, identificavam como responsável por devolver a Sé Romana à tradição apostólica. Com efeito, foi imediatamente aclamado papa, adotando o nome “Gregório VII”: gesto que reconhecia como predecessor legítimo o homem condenado e exilado como simoníaco. Seu pontificado duraria doze anos e, embora seja estudado como período fulcral para a religiosidade popular, a institucionalização da igreja, a normatização da sexualidade, as cruzadas, a secularização e até mesmo para a “experiência revolucionária” – abordagem ultrapassada, mas persistente, como prova recente estudo de Glauco Cantarella – esse tempo à frente da Sé Romana costuma ser resumido como um longo conflito político, uma luta “Igreja *versus* Estado” pelo controle de uma prerrogativa: quem detinha autoridade para transmitir a função episcopal? A quem competia nomear um bispo: imperador ou papa? Conhecido como “Querela das Investiduras”, o confronto foi, de fato, longo. Provocou uma guerra historiográfica entre gregorianos e imperiais; repercutiu sobre as maneiras de pensar os poderes cristãos, além de acarretar dramáticos efeitos imediatos: a invasão de Roma e um largo horizonte de guerras e violências. O desfecho, contudo, pode induzir a simplificações. A “Querela” foi um processo histórico acidentado, marcado por reviravoltas, contradições e mudanças inesperadas.

Episódios como a redação do *Dictatus Papae*, os vinte e sete princípios ditados por Gregório VII por volta de 1075 (e que muitos enxergam como uma magna carta da soberania papal) ou a penitência cumprida pelo imperador na fortaleza de Canossa foram entrecortados por negociações, concessões e até mesmo por recuos na aplicação da lei canônica. Conduas decorrentes, em

parte, da frequência com que Gregório calibrava decisões e reações segundo o curso da política germânica. O agravamento da crise imperial após 1078 fez a balança do poder pender para o rompimento definitivo. Em 1080, reagindo ao anúncio de que a segunda excomunhão do rei fora acompanhada de uma tentativa de depô-lo, uma parcela expressiva dos bispos imperiais elegeu um papa rival. Três anos depois, o exército imperial sitiou Roma, invadiu-a e instalou o rival como sucessor de Pedro. Refugiado no Castelo de Sant'Angelo, Gregório foi resgatado pelos normandos, que abriram caminho incendiando a cidade. Uma vez mais exilado, morreu em Salerno, no dia 25 de maio de 1085.

Referências

- CANTARELLA, Glauco Maria. *Gregorio VII*. Roma: Salerno Editrice, 2018.
- CAPITANI, Ovidio. *Gregorio VII: il papa epitome della Chiesa di Roma*. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2015.
- COWDREY, Herbert Edward John. *Pope Gregory VII (1073-1085)*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- FREEMAN, Thomas S. 1077 and all that: Gregory VII in Reformation historical writing. *Renaissance Studies*, v. n/a, 2019: acesso online em 03/01/2020.
- RUST, Leandro Duarte. *A Reforma Papal: trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: Ed. UFMT, 2013.
- RUST, Leandro Duarte. Inventando Gregório VII: Os “Ad Heinricum IV Imperatorem libri VII” e a busca pela medida do passado. *Varia Historia*, v. 31, n. 55, 2015, p. 21-51.

EL CID (RODRIGO DÍAZ DE VIVAR)²

Bruno Gonçalves Alvaro

Os gregos contam que Teseu recebeu de presente de Ariadne um fio. Com esse fio Teseu se orientou no labirinto, encontrou o Minotauro e o matou. Dos rastros que Teseu deixou ao vagar pelo labirinto, o mito não fala.

Carlo Ginzburg [2006]

PERCORRER os traços deixados no passado sempre é uma tarefa árdua. Mas, talvez, seja isso que nos leve a prosseguir. A História – seja em qual caixa de periodização se encontre fechada pelas relações de força ou aberta pela própria vontade de ir além – não é uma entidade de vontade própria. Mulheres e homens esquadrinham espaços, fazem escolhas, analisam a tênue distância entre o passado e o presente, muitas vezes com a forte dificuldade de lidar com o tempo batendo como futuro na janela sempre escancarada pelas mudanças que vem com o vento.

A História Medieval há tempos, e a Idade Média junto dela – e sem sombra de dúvidas – deixaram de ser um mero recorte da trajetória do Ocidente e Oriente europeus. Mesmo o Medieval e sua utilização como mito fundacional das Nações no século XIX, vem sendo reavivado pela Extrema Direita, inclusive no Brasil atualmente (PACHÁ, 2019). O conceito de *Idade Média* é o que o termo que a antecede enquanto palavras diz: um *conceito*. Não me prolongarei nesse debate, sobre isso, todo bom material introdutório e manuais para essa disciplina e área de ensino e pesquisa nas Universidades pelo mundo sinteti-

² Dedico este breve verbete à professora Renata Nascimento e ao professor Guilherme Queiroz pela paciência. Com as mãos sempre estendidas para a amizade, obrigado.

zam muito bem (BASCHET, 2006; BLOCKMANS e HOPPENBROUERS, 2012; FRANCO JR, 2006; LE GOFF, 2005; LOYN; 1997; SILVA; 2019, entre tantos outros e outras).

Por sua vez, a relação entre História e Biografia é tão complexo quanto tentar encontrar a ponta do fio que se estende pelo rastro tempo. Sobre isso Sabina Loriga em seu *O pequeno X: da Biografia à História*, tem muito a dizer. Sobretudo, no que concerne no pensar as relações estabelecidas, abandonadas e retomadas entre os dois temas. O novo e o velho. Do conhecido e combativo artigo de Bourdieu, de 1986, ao livro *Ensaio de Ego-História* de 1987, muitas águas já passaram. Eis o caso do personagem chave deste verbete: Rodrigo Díaz de Vivar, eternizado por um autor *anônimo* – Per Abbat para mim (ALVARO, 2008) – em versos e rimas no século XIII como *El Cid* e que ainda hoje se mantem no imaginário histórico-literário, cinematográfico, etc. Os dados a seguir, se prestam mais a pensar seu perfil num pequeno quadro de tintas suaves do que efetivamente entregar a quem ler este verbete uma detalhista paisagem.

El Cid nasceu provavelmente, entre os anos de 1043 a 1048, na aldeia de Vivar, localizada próxima a cidade de Burgos território pertencente a coroa de Castela e Leão sob o governo de Fernando I (1016-1065) e faleceu em 1099, em Valência. De uma família de *infanzones* (DEYERMOND, 1997, p. 88 e FLETCHER, 2002, p. 150), ele foi mandado ainda jovem para viver na casa do filho mais velho de Fernando I, Sancho (1039-1072), que herdaria mais tarde o trono de Castela como Sancho II, o Forte. Sobre a educação intelectual recebida por Rodrigo Díaz de Vivar, Fletcher (2002, p. 151) afirma que “era alfabetizado – chegou até nós, de fato, um exemplar de sua letra – e é razoável que ele houvesse aprendido a ler e escrever ainda bem criança.”

Como de costume na formação militar medieval seu treinamento no lidar com as armas iniciou-se ainda na infância e foi complementado com sua inserção na *mesnada* do jovem príncipe Sancho que, possivelmente, lhe adubou

cavaleiro, dando assim por completa sua formação militar³.

Fernando I, ainda em vida, dividiu os domínios da coroa de Castela e Leão entre seus filhos e filhas. Quando de sua morte, Castela ficou nas mãos de seu primogênito Sancho; Leão coube à Alfonso (1040-1109); Galiza, à Garcia (1042-1090) e às suas duas filhas, Urraca (1033-1101) e Elvira (1038-1099), o usufruto dos mosteiros e de suas rendas senhoriais. Além da questão territorial, cada um dos filhos homens recebia os *parias*⁴ pagos pelos muçulmanos fronteiriços a seus reinos: o primogênito de Castela cobrava *parias* de Saragoça; Alfonso de Leão, os de Toledo, e Garcia, os de Badajoz e Sevilha (RUCQUOI, 1995, p. 159).

El Cid passou a servir ao novo rei de Castela com o cargo de *armiger*⁵. Tal cargo o mantinha ocupado recolhendo o tributo anual de Saragoça, muitas vezes mediante o uso de força. Ao lado do monarca, o cavaleiro lutou na chamada guerra dos três Sanchos⁶.

Com a morte da rainha Sancha (1013-1067), viúva de Fernando I, a aparente paz entre os reinos cessou, irrompendo mais tarde numa batalha travada em Llantada, onde Alfonso foi derrotado por Sancho e refugiando-se em Toledo. A paz entre os irmãos foi restabelecida, apesar de tal estabilidade ter durado pouco tempo, uma vez que os conflitos senhoriais entre eles se mantiveram.

Em 1072, durante o cerco a uma cidade, Sancho II foi morto sob cir-

3 Há de se destacar que para alguns autores, como Colin Smith (2001), El Cid foi armado cavaleiro por Fernando I. Richard Fletcher (2002, p.152-155) dedica uma parte de seu livro especificamente a possível educação militar recebida pelo jovem *burgalés*.

4 Tributos anuais cobrados pelas coroas ibéricas aos reinos de *taifas* muçulmanos em situação de dependência em troca de proteção militar, tanto contra ataques cristãos quanto mouros.

5 Fletcher (2002, p. 157) afirma que “originalmente, o *armiger* do rei era apenas aquilo que a palavra latina significa literalmente, o portador de armas do rei. A partir do século XI, nas ocasiões cerimoniais, tal cargo continuou a ser o serviçal do rei cujo dever e privilégio era carregar a espada, a lança e o escudo reais. Mas, ao tempo de Sancho II, as responsabilidades desse oficial ultrapassavam em muito as meramente domésticas ou cerimoniais. Ao *armiger* cabia supervisionar a milícia da casa real, o corpo de tropas que formava a guarda do rei, constituindo o núcleo do exército real.”

6 Conflito travado entre Sancho II de Castela contra as forças de seus primos Sancho IV de Navarra (1039-1076) e Sancho Ramírez de Aragão (1043-1094).

cunståncias até hoje desconhecidas⁷, abrindo caminho para que Alfonso VI unificasse os territórios de Leão e Castela sem nenhum empecilho familiar à sua frente, já que seu irmão Garcia fora preso quando tentava retornar à Galiza.

Tal evento parece ter afetado a relação entre *El Cid* e Alfonso VI, sobretudo pela forte ligação do primeiro com Sancho. A rivalidade aumentou ainda mais graças ao mitológico evento conhecido como “jura de Santa Gadea”⁸, no qual conta-se que o cavaleiro *burgalés* teria feito o monarca castelhano-leonês jurar não ter tido participação alguma na morte de seu irmão. Não se sabe ao certo os tons entre o mito e a realidade a respeito de tal juramento.

Os tensionamentos políticos somados ao possível posicionamento de *El Cid* contra Alfonso VI após a morte de Sancho II e problemas com outros súditos reais, puseram em *xequê* a situação de Rodrigo Díaz de Vivar na Corte, o que, provavelmente, o levou ao exílio acompanhado de um pequeno grupo de guerreiros fiéis ao falecido monarca⁹. Durante seu período de desterro, *El Cid* desencadeou diversas empreitadas militares extorquindo *parias* das *taifas* do leste da península e lutando como mercenário a serviço dos muçulmanos (DOZY, 1860). Seu mais famoso sucesso foi a tomada de Valência, que governou, aproximadamente, por cinco anos, de 1094 até sua morte em 1099.

Todos esses feitos parecem ter favorecido a fusão entre realidade e mito, o que pode ser constatado pelos vários *El Cid* que podem ser encontrados numa larga tradição literária: o poema *Carmem Campi Doctoris* (composta, entre 1083 ou 1100), a biografia *Historia Roderici* (sem uma data precisa de autoria, mas, para alguns antes de 1125), a *Primeira Crônica General* (escrita entre 1260 a

7 Não se sabe ao certo se Alfonso VI teve alguma ligação com a morte do irmão.

8 Segundo Adeline Rucquoi (1995, p. 160), “os Castelhanos ficaram convencidos da responsabilidade do rei de Leão no assassinio de Sancho e exigiram que prestasse juramento de inocência.”

9 Não há um consenso acerca dos motivos do exílio de El Cid e sua cronologia. Alguns autores defendem que ocorreu graças a problemas relacionados com a possível participação de Alfonso VI na morte de seu irmão. Outros, por sua vez, assinalam que o vassalo foi exilado por tomar parte em um ataque a Toledo, àquela altura aliada de Leão e Castela. Ver: REILLY, 1992. p. 153; RUCQUOI, 1995, p. 160 e FLETCHER, 2002, p. 162 e 163.

1274, em sua primeira versão e numa segunda redação com *revisões* entre 1282 e 1284) e, finalmente, o *Poema (ou Cantar) de Mio Cid* (1207, com debates ainda abertos). O nome de Rodrigo Díaz de Vivar se cristalizou de tal maneira que é possível rastreá-lo em documentos literários islâmicos, sem aqui deixar de mencionar referências em doações notariais.

Na contemporaneidade, seus usos e desusos foram invocados até mesmo por ditadores como Francisco Franco (1892-1975) na Espanha, como um caudilho símbolo de sua perseguição àquelas e aqueles contrários ao seu regime de terror. Sim, Franco se comparava a *El Cid*.

No âmbito acadêmico, é curioso que a *magnum opus* de Ramón Menéndez Pidal (1869-1968) – *La España del Cid* – surgiu aparentemente de seu incomodo à maneira como um pequeno artigo chamado *Le Cid d'Après de Nouveaux Documents*, redigido pelo holandês Reinhart Dozy, um historiador arabista apresentava um novo olhar sobre *El Cid*. Para Dozy, o “herói espanhol” fora mais um bem sucedido *mercenário* que prestou serviços tanto aos cristãos como aos islâmicos numa Península Ibérica medieval onde se manter vivo era preciso. A dinâmica histórica é assim: há fios e rastros e cabe a nós analisar o *verdadeiro*, o *falso* e o *fictício*.

Referências

ALVARO, Bruno Gonçalves. *A Construção das Masculinidades em Castela no Século XIII: Um Estudo Comparativo do Poema de Mio Cid e da Vida de Santo Domingo de Silos*. Rio de Janeiro, 2008. 174 p. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do ano 1000 à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BLOCKMANS, Win; HOPPENBROUWERS, Peter. *Introdução à Europa Medieval*

(300-1550). Rio de Janeiro: Forense, 2012.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 183-191.

DOZY, Reinhart. Le Cid d'Après de Nouveaux Documents. In: *Recherches sur l'Histoire et la Littérature de l'Espagne Pendant le Moyen Âge*. Leyde: E. J. Brill, 1860, 2 v. v. 2. p. 1-6.

FLETCHER, Richard. *Em Busca de El Cid*. São Paulo: Unesp, 2002.

FRANCO JR. Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2005.

LORIGA, Sabina. *O pequeno X: da Biografia à História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

DEYERMOND, Alan David. Cid, el (Rodrigo Díaz). In: LOYN, Henry R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 88-89.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *La España del Cid*. Madrid: Espasa-Calpe, 1947, 2 v.

NORA, Pierre et al. *Ensaio de Ego-História*. Lisboa: Edições 70, 1989.

PACHÁ, Paulo. Why the brazilian far right loves the european Middle Ages. *Pacific Standart*, online, mar., 2019. <https://psmag.com/ideas/why-the-brazilian-far-right-is-obsessed-with-the-crusades>. Último acesso: 19 de fevereiro de 2020.

REILLY, Bernard. *Cristãos e Muçulmanos: A Luta pela Península Ibérica*. Lisboa: Teorema, 1992.

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Medieval*. Lisboa: Estampa, 1995.

SMITH, Colin. Introducción. In: ANÔNIMO. *Poema de Mio Cid*. Edición de Colin Smith. Madrid: Cátedra, 2001, p. 17-139.

GUIBERTO DE NOGENT

Carlile Lanzieri Júnior

NASCIDO em uma família da média nobreza da região de Picardia, norte do reino da França medieval, o abade Guiberto de Nogent viveu cerca de setenta anos. Quase tudo que se sabe a respeito de sua vida, da primeira infância ao abaciado, encontra-se registrado em *Monodiae*, obra dividida em três livros e por ele escrita por volta de 1115. As datas exatas do nascimento e da morte de Guiberto são desconhecidas. Tradicionalmente, os anos de 1055 e 1125 são aceitos pelos historiadores como referências aproximadas. Sobre os progenitores de Guiberto, os dados são igualmente escassos e incertos. Seu pai, um cavaleiro chamado Evrard, foi capturado em uma das diversas guerras travadas entre ingleses e franceses durante o século XI. Evrard faleceu por volta do ano de 1060 como prisioneiro de guerra. Já sua mãe, uma mulher cujo nome é até hoje desconhecido, teve cinco filhos. Guiberto foi o último deles. No nascimento, antes mesmo do batizado, ela o prometeu à Igreja. Algum tempo depois de se tornar viúva, ela decidiu se entregar à vida religiosa. Embora ainda bela e com pouca idade, passou a morar nas proximidades do mosteiro de Saint Germer de Fly. Guiberto ficou sob os cuidados de criados e parentes próximos.

As informações dadas pelo abade Guiberto de Nogent a respeito de sua formação inicial são mais detalhadas e versam sobre uma época anterior ao surgimento das primeiras universidades e na qual mestres particulares com uma formação minimamente consistente nas artes do *Trivium* e do *Quadrivium* ainda eram raros, sobretudo fora de centros urbanos mais populosos. As primeiras lições de Gramática por ele recebidas foram dadas por um tutor contratado por sua mãe. Salomão seria seu nome, embora os historiadores divirjam

em relação a tal informação. Ao longo dos anos de trabalho, este exigiu do jovem Guiberto um comportamento exemplar: entre uma lição e outra, supervisionava as roupas, os horários, as comidas e as amizades de seu discípulo. Quando este burlava alguma das regras impostas, punia-o fisicamente. Tais punições fizeram com que a mãe de Guiberto lhe acenasse com a possibilidade de se tornar cavaleiro e não um homem da Igreja. Algo que ele afirmou ter refutado veementemente.

Em 1067, já longe da mãe e entregue às frivolidades da juventude, entre estas, jogos, recusa aos estudos e peripécias noturnas com outros jovens como ele, Guiberto também foi para Saint Germer de Fly, local no qual iniciou sua trajetória monástica. Naquela nova morada, Guiberto permaneceu por quase quatro décadas. Por intermédio de sua mãe que lá vivia há algum tempo, Guiberto voltou a ser instruído por seu antigo tutor que também passou a viver naquele local. Nos primeiros anos vividos no mosteiro de Saint Germer, a leitura de textos de autores pagãos como Ovídeo e Virgílio logo despertou o interesse do jovem Guiberto que passou a se aventurar na escrita de pequenos poemas cuja verdadeira autoria mantinha em segredo.

Por volta de 1078, na condição de abade de Bec, então um dos principais centros de ensino da Europa, Anselmo (1033-1109) passou a frequentar Saint Germer para, entre outras funções, encontrar-se com Guiberto, que se tornou um de seus discípulos. Provavelmente, estes encontros se estenderam até 1092, ano em que Anselmo deixou Bec para viver em Canterbury, na Inglaterra, cidade da qual tornou-se bispo e uma importante figura no conturbado contexto político inglês entre o final do século XI e início do XII. Com Anselmo, Guiberto afirmou ter aprendido a analisar o mundo e as pessoas a partir da divisão entre apetite, desejo, razão e intelecto. Nas páginas de *Monodiae* e em outros de seus escritos, tais como *Quo ordine sermo fieri debeati*, também é possível verificar outros traços da pedagogia anselmiana, entre estes, o uso equilibrado de castigos físicos na educação de crianças e jovens,

assim como a valorização dos bons exemplos pessoais e da leitura.

No ano de 1104, Guiberto foi escolhido para se tornar o novo abade do mosteiro de Nogent, edificação construída nas proximidades do castelo de Coucy e relativamente próxima das cidades de Soissons e Laon, importantes centros urbanos da região. Guiberto conheceu e chegou a frequentar ambas, com destaque para a última. Também de acordo com as palavras do próprio Guiberto em *Monodiae*, sua escolha como abade por parte da comunidade de Nogent se deu por uma orientação exclusivamente espiritual. Todavia, algumas de suas relações familiares e os possíveis contatos políticos de sua mãe e outros familiares com representantes do clero da época sugerem que a referida escolha foi conduzida por questões políticas de natureza bem mais pessoal.

Uma vez em Nogent, Guiberto precisou lidar com as questões práticas inerentes ao cargo que passou a ocupar. Assim, ao longo das cerca de duas décadas vividas como abade, Guiberto enfrentou a impetuosidade de representantes da aristocracia da região, mais especificamente um homem chamado Tomás de Marle (1078-1130), membro da linhagem dos senhores do referido castelo de Coucy. Violento contra seus inimigos, Tomás era reverenciado nos círculos cavaleirescos por sua participação destacada na Primeira Cruzada (1095-1099). Ao escrever sobre Coucy, Guiberto enfatizou sua origem recente e secular, algo diferente de seu mosteiro, de origem antiga e nobre. Nas entrelinhas de seus escritos, estava implícita a tentativa de negar, ou ao menos diminuir, a importância da nobreza local frente aos representantes do clero.

Atualmente, Guiberto de Nogent é considerado um dos mais importantes cronistas da primeira metade do século XII. Sob sua pena, temas muito diversos foram abordados: de heresias e milagres inesperados a questões políticas econômicas, passando por críticas ao comportamento feminino e às inconsciências de jovens monges, pouco parece ter escapado de seu olhar atento. Guiberto é igualmente conhecido e estudado como o primeiro a escrever uma autobiografia ao estilo agostiniano em quase setecentos anos, o que para

muitos o coloca na condição de representante do nascimento de um genuíno sentimento de individualidade na Idade Média central. De acordo com o que foi afirmado linhas atrás, boa parte das informações sobre os primeiros anos de vida de Guiberto de Nogent estão em *Monodiae*, sua obra mais conhecida e estudada. No último dos três livros que a compõem, Guiberto também ofereceu um detalhado relato acerca da revolta na comuna de Laon, iniciada no ano de 1111. Dos principais envolvidos aos episódios mais violentos, Guiberto não economizou nos detalhes. Suas críticas aos bispos locais com suas atitudes mundanas e intempestivas igualmente indicam como este abade concebia a liderança episcopal e as principais funções que exerciam.

Alguns anos antes de *Monodiae* e após um breve período fora de Nogent, provavelmente no ano de 1108, Guiberto escreveu *Dei gesta per francos*, uma detalhada crônica sobre a Primeira Cruzada, da pregação de Urbano II (1042-1099) no Concílio de Clermond (1095) à conquista de Jerusalém (1099). Na verdade, trata-se de um longo relato cujas informações foram obtidas de segunda mão, uma vez que Guiberto não esteve na Terra Santa. Mesmo assim, *Dei gesta per francos* traz importantes detalhes a respeito dos principais personagens e episódios que marcaram a primeira cruzada e o impacto social deste evento no início do século XII. Outro importante texto que Guiberto produziu como abade foi *De sanctis et eorum pigneribus*, um tratado no qual alertava seus possíveis leitores sobre os perigos inerentes ao culto de relíquias falsas e santos não aceitos pela Igreja. *De sanctis et eorum pigneribus* foi escrito (ou ditado a um secretário) por volta de 1124, alguns anos depois de *Monodiae* e pouco antes da morte de Guiberto já cego ou com a visão bastante debilitada.

Pouco conhecidos em seu tempo, os escritos de Guiberto de Nogent ganharam vida nova ao longo do século XIX, sobretudo nos estudos positivistas de François Guizot (1787-1874) que enxergou nos testemunhos do abade uma espécie de verve nacionalista. Assim, para Guizot, os relatos guibertinos acerca dos acontecimentos em Laon o conectaram a uma série de outros de teor

revolucionário que atravessaram a história da França tendo seu auge em fins do século XVIII. Já no início do século XX, na esteira do que Guizot propôs, surgiram as primeiras edições críticas mais consistentes das *Monodiae*. Nas décadas finais do século XX, Guiberto e seus escritos, com destaque para *Monodiae*, voltaram despertar o interesse de pesquisadores que dialogavam com a psicologia. Para estes, os medos e anseios de Guiberto e a relação afetuosa que manteve com sua mãe poderiam ser perfeitamente compreendidos pela abordagem psicanalítica.

Por fim, nas duas primeiras décadas do século XXI, o abade Guiberto de Nogent ressurgiu sobre as mesas de trabalho de diversos historiadores que definitivamente passaram a compreendê-lo como um homem de seu tempo e um testemunho privilegiado das transformações políticas, econômicas e sociais ocorridas no norte da França medieval. Da mesma forma, as palavras de Guiberto também passaram a ser vistas como formadoras de um importante manancial de informações acerca do monarquismo entre os séculos XI e XII e o quão este foi diverso, sobretudo quando analisado a partir de uma abordagem horizontal capaz de dar espaço para as tensões, as trocas e as adaptações comuns a ambientes formados por pessoas majoritariamente jovens e de trajetórias de vida diversas.

Referências

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. *A sabedoria de um monge medieval: as relações políticas sociais nas memórias do abade Guiberto de Nogent (século XII)*. Juiz de Fora: Editar, 2007.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. *Aprender para ensinar, doutrinar para salvar: a formação da sabedoria cristã do abade Guiberto de Nogent (c.1055-c.1125) em Monodiae (c.1115)*. Niterói, 2013, 300 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

LEMMERS, Trudy. *Guibert van Nogent Monodiae: een twaalfde-eeuwse visie op kerkelijk leiderschap*. Hilversum: Verlorem, 1998.

RUBENSTEIN, Jay. *Guibert of Nogent: portrait of a medieval mind*. New York: Routledge, 2002.

SILVA FILHO, João Gomes da. Guibert de Nogent (c.1055-c.1125): entre História e exegese no século XII. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, 2008, p. 569-590.

ALEIXO COMNENO

Renato Viana Boy

ALEIXO COMNENO nasceu em Constantinopla, no ano 1056. Filho do chefe militar João Comneno (1015-1067), foi o primeiro imperador da dinastia que levava o nome de sua família. Aleixo chegou ao trono imperial em 1081 e nele permanece até sua morte, em 1118.

A principal fonte para o estudo da vida e do governo de Aleixo é a obra *A Alexíada*, escrita por sua filha Ana Comneno e tornada pública em 1148. Como consta na própria obra, Ana teria dado continuidade às narrativas iniciadas por Nicéforo Briênio, seu esposo, mas que foram interrompidas com a sua morte em 1078. A partir de então, Ana Comneno assumiu a tarefa de dar continuidade a estes registros, narrando tanto a chegada de Aleixo ao poder imperial, como também seus principais feitos, para que, “tais obras não escapem aos nossos descendentes” (*A Alexíada*, I, iii, 3).

Como se trata de uma obra que tem por objetivo deixar registrados os grandes feitos de seu pai, desde antes de este se tornar imperador, a autora ressalta repetidas vezes algumas das virtudes que teriam feito de Aleixo a autoridade máxima do Império Bizantino. Entre estas destacam-se a sua valentia e, principalmente, a inteligência para lidar com estratégias políticas e militares. Portanto, *A Alexíada* se constitui de uma narrativa de História, escrita pela própria filha do imperador, destinada a construção de uma memória para as futuras gerações, contando os grandes feitos, conquistas e vitórias de seu pai. Essas narrativas servem hoje aos historiadores como fonte principal para conhecermos o período de governo de Aleixo Comneno.

No Livro II da *Alexíada*, Ana Comneno descreve que Miguel, o primogênito de João Comneno, havia sido nomeado estrategista militar de toda a Ásia pelo co-imperador Romano IV Diógenes (1067-1071) e seu irmão Isaac havia alcançado o cargo de duque em Antioquia. Foi nesse período, durante o governo de Miguel Ducas (1067-1078) que Aleixo foi alçado a um posto de comando militar das tropas bizantinas (*A Alexíada*, II, i, 1). Foi a partir de sua atuação neste destacado posto militar que o imperador Nicéforo (1078-1081) percebeu suas grandes habilidades nos assuntos relacionados à guerra, dedicando a Aleixo e a seu irmão Isaac uma estima especial. Não tardou para Aleixo ser nomeado pelo imperador como estrategista autocrata do Ocidente, sendo ainda honrado com a dignidade de *proedro* (*A Alexíada*, II, i, 3).

Tudo isso se passa dentro um ambiente de instabilidade política e militar do Império Bizantino no século XI. Na historiografia sobre o período, encontramos estudos como os de Angelik Laiou, que apresenta a Constantinopla da época dos Comneno como uma das “maravilhas do mundo”, uma cidade com belos palácios, grandes igrejas, uma posição estratégica de fundamental importância e para onde seguia toda a riqueza do Império (LAIYOU, 2000, p. 1-2). Entretanto, nos campos político e militar, o cenário era de transformações, tensões e conflitos com populações estrangeiras em diferentes frentes.

Foi neste século XI (mais precisamente no ano 1054) que ocorreu o Grande Cisma religioso, marcado pela excomunhão mútua entre os líderes do papado romano e do patriarcado de Constantinopla, o que alterou definitivamente as relações do poder imperial bizantino com a Igreja do Ocidente. Também é no final deste mesmo século, em 1095, que o papa Urbano II convocou tropas cristãs europeias para a Primeira Cruzada. Além disso, este foi um período de constantes defesas militares (pelo confronto ou pela diplomacia) frente às populações estrangeiras, como os seljúcidas e os normandos, além ainda de uma crise financeira (cf. RIVEROS, 2004, p. 103; RUNCIMAN, 1977, p. 42; LAIYOU, 2000, p. 1-2). É este o cenário no qual Aleixo foi elevado à condição de coman-

dante militar por Nicéforo. E é este mesmo cenário que também favoreceu a sua ascensão à condição de imperador bizantino.

A *Alexíada*, enquanto uma obra dedicada a exaltar os grandes feitos de Aleixo, tenta demonstrar o quanto este soldado era destacado dos demais por suas qualidades. Entre tantas descritas por Ana Comneno, algumas aparecem repetidas vezes na sua narrativa, como as já citadas valentia e inteligência, além da nobreza e generosidade. A subida de Aleixo Comneno ao poder imperial pode ser compreendida como o resultado da combinação de alguns fatores: as virtudes deste soldado descritas na *Alexíada*, sua presença junto à corte imperial num período tumultuado das relações políticas e militares bizantinas com populações estrangeiras e, por fim, as disputas internas pelo espaço de sucessão imperial desde fins da década de 1070.

Entre os anos 1071 e 1078, o Império Bizantino teve como basileus Miguel VII Ducas, que foi forçado por Nicéforo III Botaniates a abdicar do trono e se retirar para um mosteiro, enquanto o novo imperador legitimava sua ascensão casando-se com Maria de Alânia, até então esposa de Miguel VII (ROSSER, 2001, p. 273). A partir daí, *Alexíada* narra as estratégias de Aleixo para se aproximar do casal imperial, o que resultaria em sua aclamação como imperador.

Primeiro, tratou de buscar uma aproximação junto da imperatriz Maira de Alânia, que havia escolhido a Isaac, irmão de Aleixo, para se casar com sua sobrinha. Pela proximidade dos dois irmãos, a imperatriz foi convencida a adotar oficialmente Aleixo como filho, através de uma antiga cerimônia no palácio imperial. Esse acontecimento fortaleceu a figura de Aleixo junto à corte imperial e também frente a seus principais opositores, dentre os quais destacavam-se Borilo e Germano, da Eslavônia, dois dos escravos do basileus, que pretendiam afastar Aleixo do poder imperial (*Alexíada*, II, i, 5). Casou-se com Irene Doukaiana em 1078, num matrimônio definido nas palavras de Joré Marín Rivero como sendo “por conveniência” (RIVEROS, 2004, p. 109) e nas de Steven Runciman como “oportuno” (RUNCIMAN, 1977, p. 42). De toda forma,

esse fato nos indica não apenas o quanto a família Comneno se apresentava próxima da grande aristocracia bizantina, como também demonstra a faceta de estrategista do futuro imperador. O resultado foi o fortalecimento da aliança da família Comneno com a Ducas, o que favorecia Aleixo, mais uma vez, nas disputas pela sucessão imperial.

A aclamação de Aleixo como imperador, em 1081, está descrita no Livro II da *Alexíada*. Nela, Ana Comneno conta que Isaac, percebendo que todo o exército era favorável à aclamação de seu irmão Aleixo como basileus, tentou calçar nele a sandália púrpura do imperador, ao que Aleixo teria recuado. Segundo a obra, Isaac teria, nesse momento, se recordado de um encontro que teriam tido com um misterioso religioso nos arredores de Carpiano que, ao se despedir deles, teria se referido a Aleixo como “soberano”. Isaac então compreendeu esse encontro como um tipo de premonição. Ao recordar o irmão desta passagem, Isaac calçou a sandália púrpura em Aleixo e, a partir deste momento, a família Ducas iniciou o processo de aclamação, considerando-o como o legítimo basileus, tendo em vista, além do apoio do exército, seu casamento com Irene, que era desta família. A narrativa da *Alexíada* conclui esta passagem afirmando que ao final deste processo, mesmo os que antes se colocavam contrários a Aleixo, passaram a aceitar seu nome como imperador, de modo que não se podia mais se encontrar opiniões divergentes sobre o novo governante de Bizâncio (*A Alexíada*, II, vii, 1-7).

É preciso lembrar que, diferentemente das realezas medievais e modernas ocidentais, o processo de sucessão imperial no Império Bizantino não se fundamentava numa relação de herança pelos laços consanguíneos ou pertencimento a um clã específico. Embora seja possível percebermos a existências de sucessões de basileus dentro das mesmas famílias no poder, inclusive gerando longas dinastias no trono bizantino (a dinastia Comnena, iniciada com Aleixo, duraria até 1185, com Andrônico I), no século XI, o fundamento, pelo menos retórico, para a escolha de um sucessor no trono era a eugeneia, ou seja,

o “bom nascimento”, a “nobreza de origem”. Em outras palavras, tratava-se da necessidade do pertencimento a um grupo aristocrático, embora Gilbert Dagron afirme que a compreensão deste conceito estivesse mais próxima de um sentido retórico do que político (DAGRON, 1996, p. 33-34). Essa possibilidade de ascensão ao poder imperial num período de disputas sucessórias, somada às descrições de Aleixo como um grande estrategista, explicariam as definições de suas aproximações com a família Ducas e seu casamento com Irene como “conveniente” e “oportuno”, como dito acima.

Uma vez no poder, Aleixo Comneno teve que utilizar de suas habilidades militares e diplomáticas em vários momentos, ao longo dos 37 anos de seu governo. Entre estes, destacamos a defesa do território bizantino frente aos pechenegues nas fronteiras do norte, entre 1085 e 1091, e depois contra os seljúcidas, na Ásia Menor, tendo, para tanto, apelado para o apoio de soldados mercenários ocidentais (ROSSER, 2001, p. 14). Segundo Rosser, vieram dos normandos as mais fortes ameaças ao império durante o governo de Aleixo Comneno (ROSSER, 2001, p. 13). Entretanto, estes foram mantidos fora dos territórios bizantinos no Balcãs não apenas através de guerras, mas também pelo eficiente uso da diplomacia.

No final do século XI, durante a Primeira Cruzada, Aleixo soube se utilizar muito habilmente das tropas ocidentais para retomar os territórios perdidos para os seljúcidas, em especial a cidade de Nicéia. Entretanto, segundo Stiven Runciman, economicamente as negociações diplomáticas de Aleixo Comneno com o ocidente não tiveram um resultado tão favorável, gerando aumento de impostos e concessões comerciais ao venezianos que fizeram Constantinopla não estar mais, a partir do século XII, no centro financeiro das relações de mercado em longa escala (RUNCIMAN, 1977, p. 42).

Aleixo Comneno é um dos mais conhecidos imperadores que governaram o Império Bizantino ao longo de mais de mil anos de história. Isso, sem dúvida, se deve a fatores como o longo período de seu governo, seus sucessos

na defesa das fronteiras imperiais, o exercício da diplomacia como estratégia junto a exércitos estrangeiros, sua defesa da Ortodoxia cristã e dos mosteiros. Entretanto, muito da grandeza de Aleixo Comneno se deve às narrativas contidas na *Alexíada*, escrita por sua filha, como construção de uma memória gloriosa de seus feitos.

Referências

ANA COMNENO. *La Alexíada*. Tradução de Emilio Diaz Rolando. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1989.

DAGRON, Gilbert. *Empereur et prêtre; étude sur le “cesaropapisme” byzantin*. Paris: Éditions Gallimard, 1996.

LAIUO, Angelik. Why Anna Komnene? In: GOUMA-PETERSON, Thalia (ed.). *Anna Komnene and her Times*. New York: Garland Publishing Inc, 2000, p. 01-14.

RIVEROS, José Marín. Ana Comneno en el Panorama de la Cultura Bizantina. *Bizantion Nea Hellás*, n. 23, Santiago, 2004, p. 85-118.

ROSER, John H. *Historical Dictionary of Byzantium*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.

RUNCIMAN, Steven. *A civilização bizantina*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

DIEGO GELMÍREZ

Adailson José Rui e Jordano Viçose

ESTE NOME passa despercebido para aqueles que não possuem familiaridade com a história da Península Ibérica Medieval. Para os galegos atuais, mais especificamente, para os compostelanos a referência a tal nome vem acompanhada de histórias ligadas às suas ações em prol da Catedral. Há, inclusive, em Compostela uma rua que leva o seu nome, apesar de parte dos seus moradores reconhecerem, com certa indignação, que, além de pequena e secundária, não ocorrem homenagens à altura de tão grande personagem. Não obstante, outros fatores geram uma imagem positiva do prelado junto à população local, como o fato de ser o primeiro arcebispo da igreja onde as relíquias do apóstolo Tiago são cultuadas.

Oriundo de uma família galega nobre, mas, supostamente, de nível intermediário, Diego Gelmírez soube aproveitar as chances que lhe foram dadas. Gelmirio, seu pai, ao que tudo indica foi bastante próximo do bispo Diego Peláez (1070-1088) participando do entorno aristocrático episcopal. De acordo com o historiador galego Ermelindo Portela (2007, p. 127), Gelmirio foi “[...] governador dos domínios episcopais compostelanos [...]”, o que por si só coloca em dúvida a origem em uma nobreza de segundo nível, largamente, atribuída à Gelmírez. Seja como for, o jovem Diego frequentou e se formou na escola catedralícia alcançando a condição de cônego da Catedral.

A proximidade à cúria lhe rendeu lições importantes acerca da política do seu tempo moldando sua forma de raciocinar e agir diante dos revezes sofridos ao longo dos anos que ocupou o cargo de chefe do senhorio composte-

lano. Até onde sabemos a primeira função política e pública desempenhada por Gelmírez foi a de chanceler e secretário do conde de Galícia, Raimundo de Borgonha (1090-1107), cargo que ocupou até meados de 1093. Em virtude do seu casamento com a infanta Urraca, primogênita de Afonso VI (1065-1109), em 1090, Raimundo recebeu como dote o condado galego localizado ao noroeste do reino de Leão e que se estendia para a direção sul até o rio Minho.

Durante a última década do século XI, o cônego Gelmírez administrou por duas vezes o senhorio de São Tiago por ordem do conde borgonhês. A primeira delas entre os anos 1093 e 1094 quando a sé estava vacante por conta da morte do bispo Pedro de Cardeña e a segunda entre 1096 e 1100 devido ao falecimento inesperado do prelado Dalmacio (1094-1096), antigo monge cluniacense recomendado a cátedra episcopal do apóstolo Tiago pelo abade Hugo de Cluny (1049-1109). Em 1100 a indicação de Gelmírez, certamente, não despertou estranheza entre os cônegos da Catedral, apesar de grupos opositores questionarem ações suas desde o início do seu governo.

Vinculado ao grupo politicamente dominante do reino e contando com a anuência do bispo de Roma, Diego Gelmírez foi consagrado no ano seguinte, provavelmente, pelas mãos do bispo de Maguelonne, Godofredo, na igreja de São Tiago, a pedido do papa Pascoal II (1099-1118). Os contatos com a Igreja de Pedro foram frequentes e contínuos nos anos vindouros rendendo a Diego II e a sua igreja honrarias e privilégios que a destacaram e a projetaram no Ocidente cristão medieval.

Dono de grande habilidade articuladora, o bispo de Compostela alcançou, paulatinamente, a confirmação da isenção metropolitana (1102), o pallium (1105), a dignidade metropolitana (1120) e a condição de legado papal (1120). O primeiro feito reafirmava a ligação direta entre Compostela e Roma não havendo, portanto, intermediários na hierarquia eclesiástica: Gelmírez permaneceu fora do raio de atuação do metropolitano de Braga. Já o pallium era um signo de autoridade outorgado aos prelados que estavam à frente de

províncias eclesiásticas integradas por várias dioceses. O recebimento de tal distinção na prática não alterou a estrutura de obediências das dioceses galegas, pois o bispo de Santiago ainda não possuía províncias eclesiásticas sob sua circunscrição, mas selava um vínculo promissor com o papado.

José María Lacarra (1963, p. 143), ao se referir a esse processo que culminou com a elevação de Compostela a arcebispado, afirma se tratar de uma “[...] autêntica revolução na história eclesiástica espanhola, com transcendentais repercussões na história política [...]”. O arcebispo compostelano assumiu o título de metropolitano em prejuízo da diocese de Mérida - que estava sob domínio muçulmano - e a condição de legado papal sobre as províncias de Braga e Mérida, além de rivalizar com Toledo pela primazia da Igreja Hispânica. Do ponto de vista eclesiástico, foram seus principais triunfos apesar do último dos seus intentos não ter sido concretizado.

Para levar a cabo seu projeto de poder, Diego Gelmírez canalizou seus esforços na propagação da crença que as relíquias do apóstolo Tiago residiam debaixo do altar da Catedral. O culto aos restos mortais de Tiago rendeu importantes recursos financeiros com os quais pode se servir o prelado nas suas jornadas que visavam o engrandecimento por completo da sua igreja, por meio de títulos, propriedades, bens e terras. O santuário jacobeu se transformou durante seu tempo em um dos centros de peregrinação mais importantes do mundo cristão junto a Jerusalém e Roma. Há, inclusive, uma relevante obra escrita a mando de Gelmírez – *Liber Santi Iacobi* – que possui como objetivo principal a divulgação das peregrinações à Compostela, por meio do Caminho Francês, a fim de atrair peregrinos de toda a Cristandade.

Ao longo dos, aproximadamente, quarenta anos em que esteve à frente da igreja de São Tiago, Diego II, conviveu, além de Afonso VI, com a filha e sucessora deste, a rainha Urraca I (1109-1126) e, posteriormente, com Afonso VII (1126-1157). A *Historia Compostelana* (HC) – crônica escrita a mando de Gelmírez para registrar seus principais feitos enquanto bispo e arcebispo de

Compostela, bem como as adversidades que enfrentou para obter tais êxitos – elabora uma imagem, em grande medida, negativa do reinado de Urraca. Há uma série de comentários misóginos, obviamente comuns àquele contexto histórico, que buscam desqualificar as ações da rainha ao invés de explicá-las. É verdade que não poderia ser de outra maneira, a HC é uma obra pró-gelmi-riana, seus autores sabiam muito bem para quem trabalhavam, o que deviam escrever e como escrever.

Os repetidos juramentos de amizade entre Urraca I e Gelmírez ao longo da segunda década do século XII servem como termômetro para entender a complexa relação política estabelecida entre eles. O bispo de Compostela não foi um ardente defensor dos seus direitos sucessórios após o falecimento do conquistador de Toledo, especialmente, sobre a Galícia. Ao contrário disso, integrou uma facção defensora do filho da rainha, Afonso Raimúndez, o futuro Afonso VII, como legítimo governante dos galegos. Pelas mãos de dom Diego, o jovem Afonso foi ungido rei na Catedral compostelana no ano de 1111. A sua coroação apontava as pretensões do bispo em se vincular cada vez mais à esfera régia de poder para alargar e consolidar sua eminente posição de chefe do principal senhorio episcopal da Península Ibérica.

Sob o governo de Afonso VII, as tensões políticas próprias da dinâmica do poder se mantiveram. O complexo jogo político no qual se movia Diego Gelmírez permanecia exigindo demasiada cautela e capacidade de negociação. O novo rei passou muitos anos guerreando nas regiões fronteiriças do reino – Extremadura – junto aos castelhanos e leoneses. O arcebispo está longe de ser um desconhecido, mas era preciso uma reaproximação para recuperar o favor real. Logo no início do reinado, quando a recomposição das fidelidades dita o rumo dos acontecimentos, já ficou bastante evidente que não seria uma tarefa fácil. Afonso, após pouco mais de um ano como rei de Leão, já ameaçava despojar Gelmírez de suas funções administrativas, como havia feito sua mãe no passado, caso o seu pedido pecuniário (mil marcas de prata) não fosse atendido.

Costuma-se enxergar o período correspondente ao governo de Afonso VII como de declínio e de decadência do poder de Diego Gelmírez. Tal conclusão prematura não é, a nosso ver, correta. Os instrumentos de poder do seu cargo ainda residiam em suas mãos, apesar da idade avançada. Todavia, uma coisa são os instrumentos, “[...] outra é a dificuldade do manejo; porém, dificuldades as teve sempre [...]” (PORTELA, 2016, p. 240). Gelmírez continuou ocupando lugar de prestígio nas esferas de decisão: de 1127 até 1134, teve o direito, via concessão régia, sobre as funções de capelão e chanceler real que o permitiram interferir nas igrejas do reino e na nomeação de bispos.

Na segunda metade da década de 1130, Diego Gelmírez aos poucos vai perdendo sua influência na corte, assim como sua saúde. Mesmo ancião ainda teve uma última prova de força a enfrentar quando, em 1136, outra rebelião – a primeira delas entre os anos 1116 e 1117 - estourou no coração do seu próprio território questionando pela última vez sua autoridade enquanto senhor. Gelmírez não saiu ileso, mas sobreviveu. A sua morte ocorreu em alguma data entre 24 de junho de 1139, dia da última notícia que temos do arcebispo, e 26 de junho de 1140, momento em que a igreja de Compostela já estava vacante. Fletcher (1993, p. 351) sugere o dia 6 de abril de 1140, data na qual foi celebrada o domingo de Ramos, pois, “[...] assegurou [Gelmírez] que mesmo o Cristo Ressuscitado estaria em segundo plano nas mentes que celebrassem a Páscoa em Compostela esse ano [...]”.

Referências

HISTORIA COMPOSTELANA. Introdução, tradução, notas e índices de FALQUE REY, Emma. Madrid: Akal, 1994.

FLETCHER, Richard A. *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*. Vigo: Galaxia, 1993.

LÓPEZ ALSINA, Fernando. Diego Gelmírez, las raíces del Liber Santi Iacobi y el códice Calixtino. In: LÓPEZ ALSINA, Fernando; MONTEAGUDO, Fernando;

VILLARES, Ramón; PERRÍN YZQUIERDO, Ramón (coord.). *O século de Xelmírez*. Santiago de Compostela: Consello de Cultura Galega, 2013, p. 301-386.

MARÍA LACARRA, José. Espiritualidad del culto y de la peregrinación a Santiago antes de la primera cruzada. In: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla 1ª Crociata*. Perugia: Di Salvi & C, 1963, p. 113-144.

PORTELA, Ermelindo. *Diego Gelmírez (1065-1140): El báculo y la ballesta*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2016.

PORTELA, Ermelindo. Diego Gelmírez. Los años de preparación (1065-1100). *Studia Historica*, n. 25, 2007, p. 121-141.

JUDÁ HA LEVI

Sérgio Alberto Feldman

NASCIDO EM TOLEDO, no período da reconquista cristã, que usualmente se denomina período das *taifas*. A data provável foi em c. 1075 (ROTH, 1967, p. 703). Guinsburg (1968, p. 355) considera que ele nasceu em 1085, ano da conquista castelhana (cristã) de Toledo. Foi um médico, filósofo e poeta judeu de Al Andaluz (termo polissêmico que identifica seja a região sul da Hispânia Medieval, tanto quanto a presença muçulmana no mesmo espaço).

O ocidente medieval estava em expansão a partir do sec. X e durante os séculos XI (pós ano Mil) e XII. Há movimentos em busca de terras cultiváveis, de espaços para dominar e criar novos reinos. Um destes movimentos foi a expansão cristã para o sul, nos espaços da península ibérica (atuais Espanha e Portugal). Alguns historiadores denominaram este movimento pela expressão ‘reconquista cristã’, termo polêmico.

Até o início do século VIII, o espaço era dominado por monarcas cristãos, de origem germânica, os visigodos. Ocorre a invasão muçulmana e um exército árabe-berbere ocupa a Hispânia. Não demora a surgir aí o emirado e depois o califado de Córdoba.

Este califado se desfaz em 1031 e surgem muitos reinos (*taifas*) com governantes muçulmanos e população mista: vivem lado a lado, cristãos, muçulmanos e judeus. Há avanços graduais dos reinos cristãos para o sul e num lento processo ocorre a retomada dos espaços. ora ocupados pelos muçulmanos.

No meio milênio que vai de 1031 até 1492, há preciosas interações culturais entre as três religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo)

nos espaços do que veio a ser posteriormente denominado Espanha e que chamamos de Hispânia.

Segundo Guinsburg (1968, p. 355) era: “[...] filho de Samuel, o Castelhana, um homem de posses, foi educado por mestres reconhecidos na ciência talmúdica e nas disciplinas científicas, sobretudo na medicina. Praticou esta arte com grande êxito na sua cidade natal, onde se estabeleceu, e se casou após os anos de estudos e andanças”.

Uma personalidade complexa, refinada pelos estudos em diversas áreas, mas que se destacou na literatura. Sua participação na cultura judaica medieval é realçada pela sua crítica ao racionalismo, sua clara aderência ao misticismo, a excelência de sua poesia.

Lado a lado com outros poetas judeus deste período e região, tais como Samuel ibn¹⁰ Nagrela e Salomão ibn Gabirol demarca um período considerado um marco referencial da literatura hebraico espanhola. No seu caso poderia ser visto como um protosionista, que nas suas estrofes exalta a íntima relação do judaísmo, com a terra de Israel e com Jerusalém (também denominada Sion ou Sião).

Viveu por um período na *taifa* (principado sob governo muçulmano) de Saragoça no vale do rio Ebro (NE da Península Ibérica), um enclave muçulmano entre Castela e Aragão, na corte dos Banu Hud, que eram mecenas de muitos escritores judeus tais como o já citado Ibn Gabirol e também Bahia ibn Pakuda, apenas como um exemplo. Nesta taifa havia alguns vizires (ministros) da corte que eram judeus. Isso mostra o clima de interação entre as duas religiões (leia-se também três religiões).

Um amplo aprendizado linguístico, poético é adquirido nestes contatos. A excelência da poesia árabe impregnou várias gerações de poetas judeus, que versaram, seja em cânticos de amor, canções báquicas, elegias, eulogias, seja

¹⁰ *Ibn* é filho em árabe. Em hebraico *ben* ou *bar*. Invés de sobrenome as pessoas eram identificadas pelo sufixo + nome do pai.

nas poesias religiosas judaicas denominadas *piutim*, que foram incorporadas de múltiplas maneiras aos livros de oração até nossos dias.

Lado a lado com os salmos atribuídos ao rei David, os *piutim*, são parte muito importante dos *sidurim* (*sidur* é o livro de orações judaico). Judá Ha Levi é um destes autores da poesia litúrgica judaica. Segundo Cohn-Sherbok (1992, p. 275) são atribuídas a ele cerca de 800 poesias, apenas contando as que sobreviveram, sem computar as perdidas.

O mesmo autor nos diz que escreveu sobre o amor, festas judaicas, experiências espirituais, eulogias e lamentos, reflexões sobre o destino judaico e sobre sua nostalgia pela perda de Jerusalém (Sião) e destruição do templo sagrado (Id., *Ibid.*, *loc. cit.*).

Saindo da corte de Saragoça dirige-se ainda jovem e já considerado talentoso, cruzando a Castela cristã, para Granada. Brevemente interage com Moisés ibn Ezra, que era funcionário da corte do emir de Granada. Mas os tumultos na região, o levam de volta aos espaços dominados pelo rei de Castela. Volta a habitar em Toledo, conquistada por Afonso VI e fica sob a proteção do magnata judeu Iosef ibn Ferrusel, que servia na corte castelhana (cristã).

Redige uma elegia ao monarca depois da conquista de Guadalajara (1080) em idioma romance, no gênero *kharxa*, que demonstra a rica interação das assim denominadas três culturas. Sua habilidade linguística é ampla, pois domina tanto o hebraico, quanto o árabe, o romance (uma mescla de espanhol arcaico com o latim vulgar). E por seus conhecimentos do Talmude, evidencia o domínio do aramaico.

Sua capacidade em escrever poesias e outros textos tanto no romance, quanto no árabe, deve ser deixada de lado, diante da poesia em hebraico. Isto por que Ha Levi atinge sua maturidade quando desiludido com o contexto de guerras, e sofrimentos do povo judeu, assume um criticismo agudo diante da filosofia racionalista, de inspiração neoaristotélica e passa a escrever uma am-

pla gama de poesia nacional e religiosa.

Roth (1967, p. 703-704) nos diz: “De construção simples, os poemas são adornados de alusões agádicas¹¹ e religiosas e imbuídos de fé profunda na próxima redenção do povo judeu. Os temas básicos são o valor do judaísmo e o contraste entre o destino dos judeus e as desventuras que passavam”. Surgem aqui suas poesias denominadas siônidas, que exprimem a nostalgia e o anseio do povo de Israel pela sua terra-mãe arruinada.

Estas poesias seriam parte da tradição messiânica que está imbricada no judaísmo, e mantém um elo inquebrantável entre judeus, judaísmo e a terra de Israel. Pode ser visto nos livros de oração, por exemplo na reza central denominada Amidá ou Shmone Esre (18 bênçãos), ou no final da leitura da páscoa judaica quando se fala: “*Leshaná habaá be Ierushalaim*” (o ano que vem em Jerusalém). Judá Há Levi transforma este anseio em poesia, de maneira sensível e melancólica.

A outra obra que demarca a singularidade de Ha Levi é uma alegoria de um debate entre religiões e linhas de pensamento. Explica-nos Guinsburg (1968, p. 350): “Composto em árabe, *Al-Hazari*,¹² o Livro da argumentação e prova em defesa de uma religião desprezada, foi traduzido para o hebraico em 1167 e quinhentos anos mais tarde para o latim”.

A obra é conhecida como o Cuzari, ou seja, é alocada num tempo anterior à vida de Judá Ha Levi, no remoto século X, e no distante reino da Cazária. Tratava-se de um povo asiático, possivelmente hunos brancos, que conquistaram uma região nas margens do mar Cáspio, e que aparentemente mantiveram contato com Hasdai Ibn Shaprut, o ministro judeu na corte do califa de Córdoba.

A notícia é que os cázaros haviam abraçado o judaísmo depois que um de seus monarcas examinou as crenças cristã, judaica e muçulmana e mesmo

¹¹ Agadá são as lendas e alegorias inscritas no Talmude (ampla obra que pode ser definida como lei oral).

¹² Ou “O Cuzari” ou “o Cázaro” uma referência ao rei da Cazária.

um filósofo foi instado a defender sua concepção de mundo. Na época de Judá Ha Levi já não havia menção do reino cázaro, mas este serve de palco para uma alegoria que descreve a superioridade do judaísmo, diante das demais crenças, e também diante do racionalismo neoaristotélico.

O debate é amplamente descrito e culmina na conversão do rei ao judaísmo. Ha Levi não faz uso do racionalismo e nem de provas lógicas. A base de seus argumentos é mística e fundamentada na revelação mais incontroversa.

Judá Ha Levi acaba por abandonar a Hispânia e transita pelo mediterrâneo oriental abalado pela segunda cruzada acabando sua jornada no Egito. Não se sabe ao certo de como foi sua morte. A lenda é que ele chegou a Jerusalém em c. 1141, e quando contemplava à distância, as muralhas de Jerusalém, foi morto por um cavaleiro (numa versão era um muçulmano e noutra era um cruzado), sem conseguir adentrar a cidade sagrada, Um amante de Sião, que morre admirando a cidade sagrada à distância

Até sua morte é plena de alegoria e mística povoa o imaginário judaico medieval.

Referências

COHN-SHERBOK, Dan. Judah ha-Levi. In: COHN-SHERBOK, Dan. *The Blackwell Dictionary of Judaica*. Oxford: Blackwell, 1992, p. 275.

GUINSBURG, Jacob. Iehudá Halevi. In: GUINSBURG, Jacob. *Do estudo e da oração: súmulas do pensamento judaico*. São Paulo: Perspectiva, 1968, p. 355 -380.

ROTH, Cecil. Judá Ha-Levi. In: ROTH, Cecil. *Enciclopédia Judaica*, v. 2 (E-L). Rio de Janeiro: Tradição, 1967, p. 703-704.

PEDRO ABELARDO

Rafael Bosch

DE ORIGEM BRETÃ e aristocrática, Pedro Abelardo (1079-1142) nasceu em Le Pallet. Seu pai, um cavaleiro, gozava das condições materiais para prover ao primogênito o privilégio de uma formação educacional. Encantado com o mundo das letras, Abelardo recusou o direito de ser cavaleiro para se aprofundar em seus estudos. Viajou por diversas cidades em busca de professores e foi em Tours que passou seis anos – entre 1093 e 1099 –, de sua juventude junto ao mestre Roscelino de Compiègne (1050-1121). Com ele se aprofundou no *trivium* e, especificamente, na arte liberal de sua predileção, a dialética. Por volta de 1100 Abelardo se dirigiu à Paris, “onde a dialética há tempos estava florescendo”, para estudar com o mestre Guilherme da Champanha (ca. 1070-1121). Ao notar que se destacava entre seus colegas, resolveu montar sua própria escola em Melun, cidade em que o rei da França dispunha de uma residência. Em seguida, buscando competição mais direta com Paris, mudou sua escola para a cidade de Corbeil, a poucos quilômetros da atual capital francesa. No entanto, pouco tempo depois, Abelardo relatou que se viu forçado a retornar à sua terra natal por motivos de saúde. Por volta de 1108, retornou à Paris para novamente ser aluno de Guilherme. Nessa ocasião, Abelardo, inconformado com a posição de seu mestre na questão dos universais, teria o obrigado, em um debate público, a mudar de opinião por conta da força dos argumentos empregados. Como consequência, Abelardo teria conquistado tal renome que lhe foi oferecido o cargo de mestre de escola da catedral, o qual assumiu por pouco tempo já que, como nos relatou, Guilherme conseguiu que um outro aluno seu assumisse o posto.

Desse modo, Abelardo reabriu sua escola em Melun e pouco tempo depois passou a ensinar no monte S. Genevieve, às margens de Paris. Ali permaneceu por pouco tempo, porque novamente retornou à sua terra natal, dessa vez para prestigiar a entrada de seus pais na vida monástica. Essa ocasião parece ter marcado Abelardo, porque, em 1113, se dirigiu à Laon para ali ser discípulo de Anselmo (ca. 1050-1117), teólogo de grande renome, no estudo das Sagradas Escrituras. No entanto, em pouco tempo se desentendeu não só com o mestre, mas também com alguns de seus colegas. Isso acabou o levando, novamente, à docência. Ali conquistou para si grande renome, atraindo muitos alunos e em pouco tempo se viu lecionando, mais uma vez, na escola catedral de Paris. Foi nessa ocasião, entre 1115 e 1116, que Abelardo conheceu Heloísa de Argenteuil (ca. 1090-1164), jovem que se destacava por sua erudição. Abelardo, encantado, propôs a Fulberto, tio e responsável por Heloísa, que lhe abrigasse em sua casa em troca de aulas particulares à sua sobrinha para que, então, pudesse seduzi-la. Com a proposta aceita, mestre e aluna se aproximaram e passaram a ter um relacionamento às escondidas. Este não durou muito, porque logo foram descobertos e, para aplacar a fúria de Fulberto, Abelardo se propôs a casar com a jovem, contanto que fosse um casamento às escondidas, para não prejudicar sua carreira docente.

Embora o tio tenha inicialmente aceitado a proposta, ele passou a falar publicamente a respeito do casamento e a agredir sua sobrinha. Abelardo, então, a enviou para um convento. Fulberto, furioso pensando que Abelardo tinha encontrado algum meio para burlar o casamento, ordenou que Abelardo fosse castrado. Assim, “foi a confusão da vergonha muito mais do que a vocação de uma vida religiosa” (PEDRO ABELARDO, 48) que o compeliu à vida monástica. O próprio Abelardo ordenou que Heloísa fizesse o mesmo. Em 1119, menos de um ano após sua castração, em S. Denis voltou a dar aulas e, a pedido de seus alunos, escreveu uma pequena obra intitulada *Theologia ‘Summi boni’* a respeito da trindade. Embora a obra tenha agradado a muitos, foi motivo de

polêmica. Em 1121, Abelardo foi condenado por heresia. Segundo ele, o motivo de sua condenação seria por ter feito cópias não-autorizadas de seu livro, enquanto cronistas afirmaram que ele foi, na verdade, condenado por sabelianismo. Desse modo, no concílio de Soissons, foi obrigado a jogar seu livro nas chamas e foi encarcerado na abadia de S. Medardo.

Seu cárcere foi breve e em pouco tempo havia retornado à S. Denis. No entanto, sua relação com os monges estava insustentável e, por isso, resolveu abandonar a abadia. Mudou-se para um terreno que recebera na cidade de Troyes e ali montou um oratório dedicado a Trindade chamado de Paracleto. Sua fama fez com que diversos alunos se dirigissem ao seu oratório e ali passou, novamente, a dar aulas. No entanto, temendo outra condenação, aceitou se tornar abade do mosteiro de S. Gildas de Rhuys, em uma região afastada da Bretanha. Lá, por obrigar seus subordinados a seguirem a regra de S. Bento, foi perseguido, ameaçado e até mesmo vítima de tentativa de assassinato. Por essa razão, por volta de 1133, abandonou seus monges e retornou à prática docente no monte S. Geneviève em Paris.

Em 1140, Guilherme de S. Teodorico (ca. 1080-1148), abade de S. Nicácio, escreveu a Bernardo (1090-1153), fundador e abade de Claraval, relatando que Abelardo estava novamente disseminando suas “novidades”. Bernardo, então um dos mais influentes homens da cristandade, agiu e Abelardo foi convocado ao concílio de Sens de 1141, onde uma série de suas posições foram condenadas. Ao fim do concílio, Abelardo, já em idade avançada, decidiu rumar à Roma para recorrer ao papa Inocêncio II (1081-1143). Sabendo da intenção do réu, os membros do concílio enviaram uma carta ao pontífice relatando o ocorrido. Rapidamente Inocêncio respondeu confirmando o julgamento conciliar e excomungando o mestre bretão. Abelardo, que recebera a notícia durante a viagem à Sé romana, foi convencido por Pedro, o Venerável (1092-1156), abade de Cluny, a repousar em sua abadia enquanto intermediaria a situação entre Abelardo, Bernardo e o papa. Desse modo, o abade cluniacense obteve o perdão do

mestre bretão pouco tempo antes deste falecer em uma das posses da abadia em 1142. Pedro assegurou que o corpo de Abelardo fosse transportado ao Paracleto, que na década de 1130 havia sido doado. Ela, então, se estabeleceu junto de suas irmãs, formando e dirigindo um monastério dedicado a mulheres. Seu esposo ali foi sepultado, duas décadas mais tarde ela também se juntaria a ele (BOSCH, 2016, p. 39-69).

Abelardo foi um autor prolífico, cuja obra, em boa parte, esteve diretamente relacionada à sua prática docente. É o caso de sua *Lógica para principiantes* (*logica ingredientibus*), sua *Teologia do sumo bem* (*theologia 'summi boni'*) – que foi composta a pedido de seus alunos – e o *Sim e não* (*Sic et non*), uma espécie de manual didático para trabalhar os fundamentos da dialética com seus alunos (MEWS, 2005, p. 216). Além disso, com o seu *Conhece-te a ti mesmo* (*Scito te ipsum*), produziu uma importante reflexão ética a respeito da intencionalidade. No entanto, seu texto mais popular é sua correspondência com Heloísa. A primeira dessas cartas é a sua *História das minhas calamidades* (*Historia calamitatum mearum*), um texto em tom autobiográfico, escrito em por volta de 1132, no qual relatou diversos momentos controversos de sua trajetória. Nas outras cartas, tanto sua trajetória quanto os dilemas impostos ao casal pela castração e entrada no mundo monástico, são expostos de maneira detalhada, de modo que é fundamental para compreender as transformações econômicas, sociais e culturais pelas quais o século XII passou. Não à toa, é o texto que o tornou notório perante a História.

Já no século XIII, tornou-se personagem no *Romance da Rosa* de Jean de Meun (1250-1305). Francisco Petrarca (1304-1374) não só tinha uma cópia da correspondência, como teceu diversos comentários marginais nela. Já no século XVIII, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) escreveu a *A nova Heloísa* e Alexander Pope (1688-1744) produziu o poema *Eloisa to Abelard*. Nos séculos seguintes, a figura Abelardo desempenhou os papéis mais diversos. Por exemplo, no século XVII era considerado uma figura romanesca por conta de seu relacionamento

com Heloísa. Nas tradições iluministas, tanto francesas quanto alemãs, o mestre bretão encarnava ou um método teológico dúbio por espaço ao raciocínio humano ou uma filosofia ruim por conta da sua estreita relação com a teologia. Nos inícios da historiografia universitária, foi considerado como um grande precursor, porque sua obra foi vista uma antecipação seja do panteísmo, do kantianismo, e do spinozismo. Em meados do século XIX, Victor Cousin (1792-1867) foi o responsável por fazer de Abelardo um grande pensador racionalista, um verdadeiro herói filosófico da França (KÖNIG-PRALONG, 2016, p. 131-164), posição muito influente até os dias de hoje. Como exemplo do resultado dessas análises, pode-se citar Jacques Le Goff (1924-2014), que viu em Abelardo “primeira grande figura de intelectual moderno – nos limites da modernidade do século XII –, Abelardo é o primeiro *professor*” (itálico do autor) (LE GOFF, 2000, p. 40).

Embora tenha buscado compreender o mundo – natural e, também, sobrenatural – através das artes liberais, é preciso ter claro que Abelardo não foi um racionalista, não foi um homem à frente do seu tempo e que tampouco esteve preocupado em estabelecer as bases para desenvolvimentos intelectuais futuros. Seus interesses, dilemas, motivações e questões eram estritamente aqueles impostos pelo seu próprio tempo. Se hoje ainda há tanta dificuldade em olhar para sua trajetória de maneira não-teleológica ou livre dessas ficções historiográficas, talvez tenhamos que dar mais mérito ao século XII do que ao próprio Abelardo.

Referências

BOSCH, Rafael. *A heresia de Pedro Abelardo: ensino, teologia e autoridade na retórica da condenação (1121 - 1141)*. 2016. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279717>>. Acesso em: 17 jan. 2020.

CLANCHY, Michael T. *Abelard: a medieval life*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2002.

LE GOFF, Jacques. *Les intellectuels au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

MEWS, Constant J. *Abelard and Heloise*. New York: Oxford University Press, 2005.

KÖNIG-PRALONG, Catherine. *Médiévisme philosophique et raison moderne*. Paris: Vrin, 2016.

PEDRO ABELARDO. *Historia calamitatum mearum*. In: LUSCOMBE, David (ed.). *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 2-121.

ANA COMNENA

João Vicente de Medeiros Publio Dias

ANA COMNENA (Ἄννα Κομνηνή, transliterado: Anna Komnēnē) – princesa imperial, historiadora e patrocinadora de um círculo literário-filosófico – é sem dúvida uma das figuras de maior destaque na história do Império Romano Oriental. Ela nasceu em Constantinopla no dia 1º de dezembro de 1083 (Alexíada, 6, viii, 1), a primeira filha do imperador bizantino Aleixo I Comneno (1081-1118) e da imperatriz Irene Ducena. Ao nascer, recebeu o título porfirogênita (*porphyrogēnitos*), pois concebida no Quarto Púrpura do Palácio Imperial de Constantinopla. Logo depois, ela foi prometida a Constantino Ducas, com quem Aleixo I compartilhava o trono, e aclamada como imperatriz pelas lideranças do senado e do exército (Alexíada, 6, viii, 3).

Antes de seu oitavo ano de vida, isto é, em 1091, Ana Comnena foi levada para viver com sua futura sogra, a ex-imperatriz Maria da Alânia. Ana sugere que Maria da Alânia causou grande impacto nela, talvez a inspirando em seu gosto pelos estudos. (Alexíada, 3, i, 4). No prefácio da *Alexíada*, Ana Comnena apresenta seu *curriculum vitae*: afirma que aprendeu o uso correto do idioma grego e a retórica, leu cuidadosamente os tratados de Aristóteles e os diálogos de Platão e que fora educada nas artes do quadrívio (Astronomia, Geometria, Aritmética e Música) (Alexíada, prefácio, i, 2). Além do mais, teria se aprofundado nos estudos da ciência médica, o que lhe permitiu discutir de igual para igual com os médicos que cuidaram de seu pai em sua velhice e em seu leito de morte (Alexíada, 15, xi, 3), assim como dar um relatório detalhado sobre a deterioração da saúde dele na *Alexíada* (Alexíada, 15, xi, 1-15).

Além do currículo acima mencionado, Ana Comnena não fornece muitos detalhes sobre a sua educação. Contudo, seu panegirista, Jorge Torniques, nos informa que os primeiros tutores de Ana foram eunucos palacianos letrados. A princípio, seus pais resistiram à idéia, pois temiam que as obras pagãs da Antiguidade que formavam o núcleo da educação bizantina poderiam exercer uma influência negativa sobre a jovem princesa. Segundo Torniques, foi somente após o casamento com Nicéforo Briênio – de acordo com ele, a alma gêmea intelectual de Ana Comnena – que ela pode se dedicar livremente aos seus estudos (JORGE TORNIQUES, Elogio a Ana Comnena, 263).

Como mencionado acima, Ana Comnena havia sido prometida a Constantino Ducas, filho do imperador Miguel VII Ducas (1071-1078). Na época da ascensão de Aleixo I, Constantino era ainda uma criança de sete anos. Aleixo o coroou co-imperador a fim de recompensar o apoio dado por Maria da Alânia, ex-imperatriz e mãe de Constantino, ao seu plano de tomar o poder. Esse apoio deu traços de legitimidade ao golpe militar que deu início ao seu governo. A posição de Constantino Ducas era, porém, frágil e ficou ainda mais vulnerável com o nascimento de João Comneno, o primeiro filho de sexo masculino de Aleixo I e Irene Ducena, em 1087. Ao contrário de Ana Comnena, João Comneno foi coroado imperador somente no seu quinto ano de vida, em 1092 (VARZOS, 1984, p. 204). Nesse ínterim, Constantino Ducas deixou de ser aclamado junto a Aleixo. Cálculos políticos explicam essa “demora”. Ainda assim, o noivado entre Ana Comnena e Constantino Ducas foi mantido. Talvez a decisão de enviar a jovem Ana para morar com sua futura sogra tenha sido uma forma de compensar a mãe de Constantino pela evidente quebra do acordo firmado em 1081, quando Aleixo tomou o poder.

As conseqüências desses desenvolvimentos interfamiliares podem ser observadas dois anos depois, em 1094, quando Aleixo enfrentou uma conspiração de assassinato liderada por Nicéforo Diógenes com a qual Maria da Alânia, a mãe de seu futuro genro Constantino Ducas, estava envolvida (Alexiada, 9,

v-x). Esse evento selou o fim do noivado entre Ana Comnena e Constantino Ducas, que faleceu pouco tempo depois. Assim, Aleixo procurou outra união politicamente vantajosa para sua filha mais velha. Em 1097, ela casou-se, assim, com Nicéforo Briênio, representante de uma importante linhagem, cuja origem era a cidade de Adrianopla (atual Edirne, Turquia). Ele recebeu na ocasião o título de *panhypersebastos* e mais tarde o de *kaisar* (césar), o segundo mais importante da hierarquia de títulos bizantinos. Por essa razão, Ana Comnena é constantemente mencionada nas fontes como *kaisarissa* (VARZOS, 1984, p. 179-181).

Tanto Ana Comnena quanto Nicéforo Briênio se tornaram gradativamente mais influentes junto a Aleixo I. Ela conta como os pedidos de misericórdia feitos por ela e por sua mãe convenceram Aleixo a não cegar os irmãos Anemas, que haviam conspirado contra ele por volta do ano 1100 (Alexíada, 12, vi, 7-9). Como mencionado acima, Ana Comnena presidiu o conselho de médicos que cuidavam da saúde de seu pai no final de sua vida. Briênio, por sua vez, foi confiado pelo imperador com funções militares contra os cruzados (Alexíada, 10, ix, 8-10) e contra os turcos (Alexíada, 15, v, 7-9), e assistiu Aleixo em seu trabalho pastoral para converter os hereges paulicianos em Filipópolis, na Trácia (Alexíada, 14, viii, 9).

Os historiadores João Zonaras e Nicetas Choniates afirmam que Nicéforo Briênio adquiriu uma posição de poder e autoridade no final da vida de Aleixo, governando o Império como seu regente. Ambos os autores afirmam que a proximidade da morte do imperador trouxe a tona tensões entre João Comneno e sua irmã mais velha, Ana Comnena, e que a imperatriz Irene favorecia sua filha mais velha e seu marido, enquanto o imperador doente preferia seu filho mais velho. Essa insegurança teria forçado João Comneno a reforçar alianças através de juramentos e, quando Aleixo estava prestes a falecer, ele se encastelou no palácio imperial com seus aliados, onde estava no momento da morte do pai, permanecendo lá até se sentir seguro o suficiente para sair

(VARZOS, 1984, 104f).

Coniates relata também uma tentativa de assassinar João II Comneno no início de seu reinado organizada por ou em benefício de Ana Comnena e Nicéforo Briênio. Por causa disso, João II teria inicialmente confiscado bens de Ana Comnena, mas logo depois a restituiu numa demonstração pública de conciliação (VARZOS, 1984, p. 184f). Numa monografia recente, Leonora Neville contesta a veracidade desses relatos, pois tanto Zonaras quanto Coniates eram críticos das políticas estabelecidas pelos Comnenos; portanto, o relato das mulheres da família conspirando contra os homens seria um libelo com objetivo de acusar os imperadores dessa dinastia de serem efeminados (NEVILLE, 2016). Embora tal hipótese possa ser questionada, Neville está correta ao afirmar que é equivocada a imagem prevalente nos Estudos Bizantinos da vida de Ana Comnena após a morte de Aleixo I, como se ela tivesse sido uma mulher amargurada vivendo no isolamento de um monastério, destilando seus ressentimentos na história do reinado de seu pai, a qual ela dedicou o resto da sua vida a escrever.

Ana Comnena não vivia isolada, mas acompanhada do marido, com quem ela teve seis filhos, e cercada de um círculo de intelectuais e escritores, entre os quais Jorge Torniques, Miguel de Éfeso (JORGE TORNIQUES, Elogio a Ana Comnena, 283) e João Tzetzes (VARZOS, 1984, p. 194). Torniques nos informa que Ana Comnena era profundamente interessada pela filosofia aristotélica. Embora aparentemente não tenha escrito nada sobre o tema do próprio punho, ela provavelmente encomendou comentários sobre o corpus aristotélico a um de seus protegidos. Robert Browning lança a hipótese de que as discussões aristotélicas promovidas por Ana Comnena não se limitavam a glosas, mas incluíam um esforço em direção a uma sistematização filosófica neo-aristotélica (BROWNING, 1962).

O legado intelectual pelo qual Ana Comnena é mais conhecida é a *Alexíada*, um relato do reinado de seu pai e a primeira história escrita por uma mulher

na tradição historiográfica ocidental. Aleixo I não queria que uma história de seu reinado fosse escrita, mas Irene Ducena decidiu encomendar uma depois de seu falecimento. Ela incumbiu a tarefa a seu genro, Nicéforo Briênio. Porém, ele faleceu antes de finalizar a obra, deixando um relato sobre as histórias das famílias Comneno, Ducas e Briênio até pouco tempo antes da ascensão ao trono de Aleixo I em 1081, cujo título dado pelo autor é “Materiais de História”. Por um senso de dever aos pais e ao marido, Ana Comnena decide terminar a obra não finalizada de Nicéforo Briênio (ALEXÍADA, prefácio, 3). Além do senso de dever filial e marital, que justificaria junto aos leitores o fato inédito de uma história escrita por uma mulher, Ana Comnena pode ter intencionado apresentar uma versão do passado favorável a sua família materna, com a qual ela se sentia mais ligada e da qual ela se apresentava como herdeira direta (VILIMONOVÍČ, 2019).

A *Alexíada* é uma história com fortes ambições literárias. Seu título, uma referência a *Ilíada* de Homero, deixa claro que Ana Comnena projeta seu pai como um herói de uma obra de natureza épica, o que fica claro quando ela o retrata como se lutando sozinho contra inimigos externos e internos. Ainda assim, a autora segue de perto os modelos estabelecidos por Tucídides: foco na política e na guerra e o uso de fontes testemunhais. Ao contrário de outros autores bizantinos, Ana Comnena faz questão de apresentar suas fontes, sejam documentos oficiais, sejam testemunhos de generais aposentados. Sua narrativa é bem estruturada, embora não siga sempre a ordem cronológica dos eventos, e com personagens complexos. A Providência Divina aparece pouco em sua obra. Segundo Ana Comnena, na maior parte do tempo, as ações humanas movem a História. O tom geral é obviamente elogioso ao seu pai, mas a *Alexíada* não é um panegírico: os pontos baixos durante o reinado de Aleixo, como derrotas militares e tentativas de deposição, são relatados detalhadamente, embora de forma apologética. A *Alexíada* não somente é uma fonte primária para os eventos políticos em Bizâncio no final do século XI e início do XII, mas também para o início do estabelecimento dos povos turcos na Anatólia

e para a Primeira Cruzada (1094-1099).

Ana Comnena faleceu algum tempo antes de 1155, provavelmente em 1153 no Monastério da Mãe de Deus Cheia de Graça (*Theotokos Kecharitomene*) fundado por Irene Ducena, que havia determinado em seu documento de fundação (*typikon*) que apartamentos deveriam ser construídos como anexo à instituição, os quais estariam a disposição de suas filhas, mas elas não seriam obrigadas a seguir o estilo de vida monástico (NEVILLE, 2016, p. 133-138). É plausível considerar que Ana Comnena tenha se mudado para lá depois do falecimento de seu marido sem, contudo, adotar o hábito monástico, pois, segundo Torniques, ela somente o faz no final de sua vida depois de aparentemente sofrer um derrame (JORGE TORNIQUES, Elogio a Ana Comnena, 309f).

Referências

ANA COMNENA. Alexiada. In: REINSCH, Diether Roderisch (trad.). *Anna Komnene Alexias*. Colônia: DuMont, 1996.

BROWNING, Robert. An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena. *Proceedings of the Cambridge Philological Society, New Series*, n. 8, vol. 188, 1962, p. 1-12.

JORGE TORNIQUES, Elogio a Ana Comnena. In: DARROUZÈS, Jean. *Georges et Dèmètrios Tornikès: Lettres et Discours*. Paris: Éditions du centre national de la recherché scientifique, 1970, p. 220-323.

NEVILLE, Leonora. *Anna Komnene. The Life and Work of a Medieval Historian*. Oxford: Oxford Univeristy Press, 2016.

VARZOS, Konstantinos. *Η γενεαλογία τών Κομνηνών*, 1 vol. Tessalônica: Kentron Vyzantinon Ereunon, 1984.

VILIMONVIĆ, Larisa Orlov. *Structure and Features of Anna Komnene's Alexiad: Emergence of a Personal History*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019.

HILDEGARDA DE BINGEN

Carmen Lícia Palazzo

NO SÉCULO XI e até meados do XII propagou-se no mundo cristão a imagem da vida monástica entendida como uma busca de pureza e de perfeição, em meio a debates sobre o sagrado, mas também sobre o poder. Neste contexto, longe de representar um isolamento absoluto os mosteiros foram, em muitos casos, lugares de reflexão e de florescimento de novas ideias, bem mais do que de fuga. Personalidades fortes, como Bernardo de Claraval (1090-1153) e Pedro, o Venerável (1092-1156) eram representantes do monaquismo e suas vozes foram ouvidas, no seu tempo e muito além dele, em grande parte da Europa.

Hildegarda de Bingen (1098-1179), que se tornou conhecida como visionária, escritora, compositora e também estudiosa e conselheira sobre o uso de medicamentos extraídos da natureza, nasceu na localidade renana de Bermerheim, próxima a Mainz, em uma família da pequena nobreza germânica. Quando era ainda muito jovem foi colocada por seus pais no mosteiro dedicado a São Disibodo, em Disibodenberg, para ser educada na clausura. Diversas jovens, na Idade Média, principalmente as pertencentes a famílias nobres, eram enviadas a instituições monásticas tanto para seguir a vida religiosa, quanto para ter acesso a uma educação de qualidade. Não se conhece a motivação familiar para o encaminhamento de Hildegarda a um mosteiro, mas ela não apenas integrou-se bem naquele ambiente de orações, de leituras e de reflexões, como veio a se destacar pelos inúmeros escritos que produziu no decorrer de sua longa vida.

Desde sua chegada a Disibodenberg passou a ter, como era de praxe, uma mentora que se ocuparia de sua educação, no caso uma mulher culta, Jutta,

filha do conde de Sponheim e mestra da parte feminina do mosteiro. Interessando-se muito pelos estudos, o fato de Hildegarda ter aprendido desde cedo a ler e a escrever em latim foi de grande importância para que pudesse manter, mais adiante, um frequente relacionamento epistolar com algumas das mais destacadas figuras de sua época, entre elas o monge Bernardo de Claraval, referência em toda a Cristandade. De personalidade forte, depois da morte de Jutta, em 1136, Hildegarda tornou-se ela própria responsável pelas demais monjas. Foi, porém, só a partir da maturidade que começou a escrever, com o objetivo inicial de relatar o que considerava como sendo visões que recebia, inspirada pelo que denominava de “Luz Viva” (HILDEGARDA, v. 43, 1978, p. 4).

O registro principal de sua experiência mística encontra-se na obra que ficou conhecida como *Scivias*, abreviatura de *Scito vias Domini*. Os três volumes, que foram sendo escritos entre 1141 e 1151, colocaram-na em uma posição de destaque, atraindo a atenção de muitas personalidades eclesiásticas (PALAZZO, 2002, p. 140). Bernardo de Claraval foi o responsável pela indicação inicial ao Papa Eugênio III, seu amigo e ex-discípulo, do manuscrito que ainda não havia sido concluído.

Em 1147 o Papa convocou um Sínodo em Trier, na região renana de Mainz, da qual fazia parte o mosteiro de Disibodenberg. Na oportunidade, aproveitando a presença dos mais significativos nomes da Igreja que estariam ali reunidos, o arcebispo de Mainz também chamou a atenção de Eugênio III para a obra da monja e solicitou uma comissão com o objetivo de avaliar o seu conteúdo. O Pontífice concordou com o pedido, provavelmente atendendo também a Bernardo de Claraval, que seria uma das figuras de destaque do sínodo. O resultado foi uma entusiástica e total aprovação do texto.

No *Scivias*, Hildegarda relatou vinte e seis visões que afirmava ter recebido de forma súbita e clara, dando-lhe acesso ao entendimento dos Livros Sagrados. Mais do que uma simples descrição do material visionário, a obra compreende também explicações muito detalhadas cujo objetivo é tornar inteligí-

vel o sentido de todas as imagens apresentadas. A monja descreveu de maneira exuberante cada uma das visões e, em seguida, desvendou seus significados, deixando sempre evidente que não o fazia por seu próprio entendimento e sim reproduzindo as palavras divinas. Há também uma constante passagem da representação iconográfica à fase discursiva (HILDEGARDA, 1978).

O *Scivias* foi todo ele ilustrado com magníficas iluminuras que diversos especialistas supõem que tenham sido realizadas sob orientação da própria Hildegarda, provavelmente por outras monjas do mosteiro. São ao todo trinta e cinco ilustrações e, caso ela própria fosse a autora, certamente haveria algum registro de sua atividade também como artista, já que até mesmo suas obras musicais lhe foram devidamente atribuídas, entre elas a excepcional *Symphonia Armonie Celestium Revelationum* (HILDEGARDA, 1998).

As reclusas de Disibodenberg eram agregadas a um mosteiro masculino e estavam submetidas às ordens do abade, autoridade maior de todo o grupo. Com o reconhecimento crescente de seus escritos e de suas qualidades de visionária, a subordinação ao abade não favorecia a Hildegarda, que então fundou o convento exclusivamente feminino de São Ruperto, próximo a Bingen, no qual instalou-se com suas pupilas a partir do ano de 1152. Nele, como abadessa, passou a ter maior liberdade (NEWMAN, 1998, p. 30-51). Mais adiante, fundou uma segunda casa em Eibingen, pois à medida que seu nome tornava-se conhecido, já então como Hildegard de Bingen, crescia o número de nobres que desejavam colocar as filhas sob os cuidados de uma figura de tanto prestígio.

A correspondência que Hildegarda trocou, tanto com grandes personalidades de sua época, quanto com pessoas simples, foi muito vasta, evidenciando seu papel de conselheira para diversos assuntos. Como ela havia sido reconhecida pelo próprio Papa Eugênio III como visionária, passou a ser considerada, então, capaz de responder a questões sobre os males do espírito e do corpo e também sobre temas ligados à política da época. Além disto, ela mesma tomava a iniciativa, quando julgava necessário, de dirigir-se a diversos religiosos

e nobres para fazer admoestações sobre seus comportamentos, ou para dar apoios solicitados em determinadas circunstâncias. Entre as grandes figuras com as quais Hildegarda se correspondeu estava até mesmo o imperador Frederico Barba Ruiva (HILDEGARDA, 1991, p. 34-44).

A leitura atenta das inúmeras cartas enviadas e recebidas mostra uma impressionante teia de relacionamentos que foi sendo tecida no decorrer de muitos anos nos quais a monja ganhou a confiança de nobres e também de religiosos de diversas ordens. O historiador Peter Dronke chegou a compará-la ao filósofo muçulmano Avicena, considerando que ambos haviam conquistado a sabedoria em vários campos, entre eles o da cosmologia, da ética, da medicina e da poesia mística (DRONKE, 2001, p. 144). O interesse de Hildegarda pela medicina e pelo uso terapêutico de plantas está presente nos livros *Physica* e *Causae et Curae*, colaborando com a tradição beneditina de manter farmácias nos mosteiros, dando assistência aos doentes. O envolvimento da abadessa na cura de enfermidades refletia também a sua própria visão do ser humano no mundo, integrado com a natureza, o que está presente em muitos de seus escritos (PALAZZO, 2002, p. 146).

O maravilhoso medieval é desvendado na escrita de Hildegarda, tendo sempre o ser humano em relação ao cosmos e à natureza, o que possibilita pensar o todo, sem deixar de considerar as suas partes. As visões perpassam grande parte de seus trabalhos e a elas a monja faz constantes referências. De caráter marcadamente visionário, além do *Scivias*, ela escreveu o *Liber Vitae Meritorum*, entre 1158 e 1163, e o *Liber Divinorum Operum Simplicis Hominis*, entre 1163 e 1173. Em conjunto, estas três obras compõem um quadro muito denso, que abrange desde um elaborado enfoque de temas cosmológicos, até uma detalhada análise de vícios e virtudes, sob um refinado prisma psicológico.

Com o destaque que Hildegarda de Bingen alcançou durante sua vida junto a grandes autoridades da Igreja, era natural que surgissem também muitas críticas, em especial ao seu comportamento independente. Entre as críticas que

lhes foram feitas, uma delas era com relação às suas funções de abadessa. Em uma carta, a monja Tengswich, superiora do mosteiro germânico de Adernach, perguntava sobre irregularidades que estariam ocorrendo entre as discípulas de Hildegarda, que participavam de cerimônias religiosas com os cabelos soltos, usando como parte do vestuário longos véus de seda e adornadas de anéis de ouro. Hildegarda respondeu explicando que as recomendações de modéstia no penteado e no vestuário só se aplicavam a mulheres casadas, que deviam aparecer muito discretas na frente de outros homens. Já as virgens – e principalmente as monjas – não seriam obrigadas a cobrir seus cabelos e poderiam usar seus longos e belos trajes brancos (HILDEGARDA, 1991, p. 125-128). Ela defendia, assim, de maneira bastante firme, os rituais próprios de seu mosteiro.

A abadessa renana moveu-se sempre com uma grande habilidade e também com uma inteligência extraordinária. Soube manter o apoio que havia granjeado entre as autoridades eclesiásticas, mesmo depois do desaparecimento de seus protetores Bernardo de Claraval e Eugenio III. Já a partir do final do século XII todas as sementes estarão lançadas para as complexas transformações que irão ocorrer com a entrada em cena das ordens mendicantes, no século XIII, e com o crescimento da importância das universidades como centros de debates entre os grandes pensadores da época. Outras visionárias continuarão surgindo, mas talvez seja possível dizer que nenhuma delas se fez presente em tantos domínios e com tal desenvoltura e independência quanto Hildegarda de Bingen, que foi canonizada pelo Papa Bento XVI em 10 de maio de 2012 e, no mesmo ano, em outubro, declarada como Doutora da Igreja.

Referências

DRONKE, Peter. *Women Writers of the Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HILDEGARDA. *Hildegardis Scivias*. Corpus Christianorum: Continuatio Me-

diaevalis, v. 43 e 43a, Turnhout: Brepols, 1978.

HILDEGARDA. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*. Corpus Christianorum: Continuatio Medievalis, v. 91 e 91a. Turnhout: Brepols, 1991-93.

HILDEGARDA. *Symphonia Armonie Celestium Revelationum* (edição bilíngüe, latim/inglês). Ithaca: Cornell University, 1998.

NEWMAN, Barbara (ed.). *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and her World*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1998.

PALAZZO, Carmen Lícia. Hildegard de Bingen: o excepcional percurso de uma visionária medieval. *Mirabilia Journal*, n. 2, 2002, p. 139-149.

OTTO DE FREISING

Lukas Gabriel Grzybowski

OTTO DE FREISING é um dos personagens mais conhecidos da fase inicial do período Staufer no governo imperial da Idade Média central. Ao mesmo tempo, Otto é um dos mais destacados historiadores e filósofos da história do período medieval (GOETZ, 1984). Otto era membro de uma das mais proeminentes famílias da elite nobiliárquica imperial: os Babenberger. Mencionados pela primeira vez no século IX, o grupo ascendeu durante o período otônida (919-1024), estabelecendo-se firmemente na marca oriental durante os séculos X e XI. No início do século XII, sob o comando do marquês Leopoldo III – mais tarde (1485) canonizado e convertido no patrono da Áustria, São Leopoldo – os Babenberger assumem uma posição de destaque na política interna, o que levaria à formação do ducado e a elevação da família à condição de duques austríacos em meados do século. Ainda que, certamente, o papel dos Babenberger mereça destaque, é sobretudo a união de Leopold III com Agnes, filha de Henrique IV e irmã de Henrique V que irá catapultar a trajetória política da família, e também de Otto. Um dentre cerca de vinte filhos da união, Otto de Freising tinha por irmãos Henrique I da Áustria, Leopoldo IV da Baviera, Gertrude, da Boêmia e Agnes, da Polônia, além de Conrado, Arcebispo de Salzburg. Além disso, através de sua descendência materna, Otto era meio-irmão do imperador Conrado III e tio de Frederico I, Barbarossa (GRZYBOWSKI, 2014).

A data precisa de seu nascimento é desconhecida, mas supõe-se que tenha ocorrido em torno do ano 1112. Desde cedo foi destinado por seus genitores para uma carreira eclesiástica, como comprova a fundação de um convento em Klosterneuburg pouco após seu nascimento, no qual tornar-se-ia preboste

ainda infante. É através dessa função que o jovem Otto, mais tarde, financiará seus estudos na França. Sobre este período de formação na carreira do bispo de Freising sabe-se tão pouco quanto sobre sua infância, sendo que a maior parte das informações são bastante especulativas e se apoiam sobretudo nos poucos indícios deixados pelo próprio cronista em suas obras. Os *Annales Mellicenses* (do mosteiro de Melk, a mais importante fonte de informações sobre a região austríaca durante a Idade Média) informam apenas sobre a permanência de Otto para a realização de estudos em Paris, através de uma nota em que informam como o filho do marquês Leopoldo III trouxe uma série de relíquias daquela cidade para o convento de Klosterneuburg, retornando em seguida para Paris a fim de concluir seus estudos (GRZYBOWSKI, 2014, p. 49ss.).

Através de suas obras é possível reconstruir algumas etapas desse período formativo. É certo que Otto de Freising esteve próximo, tendo talvez frequentado o convento e a escola de São Victor em Paris, sendo possivelmente um aluno do famoso *magister* Hugo (1096-1141) daquela instituição. Embora as fontes calem sobre tal encontro, é certo que o pensamento do Victorino influenciou fortemente a obra historiográfica de Otto. Seu conhecimento detalhado e seu posicionamento diante do conflito entre Bernardo de Claraval e Gilbert de la Porrée (1076-1154) indicam que possivelmente tenha estudado sob orientação também desse, provavelmente em Chartres. O conhecimento da obra de Gilbert, assim como a defesa da lógica aristotélica por parte de Otto, que, segundo Rahewin foi o primeiro a trazer tais ensinamentos ao território germânico (OTTO DE FREISING & RAHEWIN, 1912, p. 250), indicam um possível trânsito na escola catedralícia. Além de Chartres é ainda possível que Otto tenha estudado em Reims e é certo que conhecia os trabalhos de Pedro Abelardo, posto que comenta com propriedade sobre o assunto em suas obras, ainda que o possível estudo sob a tutela deste permaneça controversa entre os historiadores modernos.

Como em tantas outras etapas da trajetória de personagens no medievo,

as estações da vida de Otto de Freising se tornam mais precisas somente no momento em que assume uma posição de destaque dentro da estrutura institucional de sua época. Em 1133 sabemos que o filho do marquês encerrou sua estadia de estudos em Paris. A caminho de casa, demorando-se no mosteiro cisterciense de Morimond na diocese de Langres, Otto decidiu assumir o hábito, junto com seus quinze companheiros. Ao tomar tal passo, o futuro bispo de Freising assume uma mudança radical em sua trajetória e se afasta – ainda que temporariamente – do projeto que seguia até então. Durante cinco anos nada se sabe sobre as atividades de Otto em Morimond. Seu nome volta a ser mencionado somente no início de 1138, quando é eleito abade. Todavia, é possível imaginar que Otto continuou a exercer forte influência também fora dos muros do mosteiro, através de suas conexões familiares, e estas talvez tenham sido decisivas para sua rápida ascensão ao abaciado (GRZYBOWSKI, 2014, p. 52).

O impacto da experiência monástica na vida de Otto de Freising é notável. Não somente os *Annales Mellicenses* (PERTZ, 1851, p. 607-613) informam que o abade eleito jamais abandonou o hábito, mesmo após sua elevação ao episcopado bávaro, mas sobretudo através da própria obra de Otto, que reconhece na vida regular dos monges uma doce antecipação da experiência paradisíaca dos cristãos após os eventos apocalípticos e a fundação da Nova Jerusalém (OTTO DE FREISING, 1912). No mesmo ano em que foi eleito abade, todavia, Otto responde ao chamado de seu meio-irmão, o imperador Conrado III, e assume a diocese de Freising, no centro do ducado da Baviera, cerca de trinta quilômetros ao norte da atual Munique, tornando-se bispo em um território marcado pelas disputas políticas entre os Staufer e os Welf, que se acirraram após a morte do imperador Lotário III em 1137. Os Welf eram uma família ducal radicada na Baviera. A partir da crise das investidas os seus membros se colocam cada vez mais contrários às políticas imperiais. Henrique, o Leão, primo de Barbarossa, é uma das figuras centrais no conflito entre as famílias neste contexto. O episcopado de Otto, que se inicia em meados de 1138, constitui

uma tentativa de Conrado III em estabilizar seu poder sobre a região e tolher a influência dos Welf da Baviera, seus opositores. Segundo Rahewin, Otto encontrou em Freising uma diocese devastada pelas disputas entre as elites políticas (OTTO DE FREISING & RAHEWIN, 1912, IV, p. 14). Sua ação episcopal se dividiu desde cedo entre a reconstrução da diocese e sua atividade intelectual, sendo a segunda aquela que deixou vestígios mais duradouros à posteridade.

O Babenberger teve que se envolver na luta pelo poder político no Império para defender seu território eclesiástico contra a interferência e abusos de senhores seculares e espirituais. Otto, portanto, experimenta o que aprendera com Hugo de São Victor, a saber, a mutabilidade das coisas terrenas, sua subordinação ao plano de salvação divino e a interpretação mística das *vicissitudines* deste mundo. Tudo isso leva o bispo de Freising a escrever sua famosa obra sobre a história das duas *civitates*, na qual as preocupações do clérigo são refletidas no tom sombrio do texto e na expectativa milenarista que conclui a narrativa.

A *Chronica de duabus civitatibus* (OTTO DE FREISING, 1912) é sem dúvida a obra prima de Otto. Trata-se de um fenômeno único em toda a historiografia medieval. A *Chronica* se apresenta como uma história universal que busca retratar o progresso e as mudanças das ações humanas no mundo, divididas entre as duas *civitates*, e busca interpretar tais experiências com base no plano de salvação evidenciado nas ideias do cristianismo medieval. Mais do que uma mera narrativa de eventos, a obra se apresenta como um local para a condução de discussões filosófico-teológicas do cronista diante de questões fundamentais da filosofia da história no medievo. Finalmente, o domínio de uma interpretação teológica cristã da história leva ao surgimento de uma teologia histórica, cujo propósito final é uma referência ao plano de salvação de Deus. Existe uma conexão inconfundível entre o *Geschichtsbild* (visão da história) de Otto e sua visão de mundo. Esta pode ser reconhecida principalmente pelo exame daquele. Ambos tiveram uma forte influência mútua (GRZYBOWSKI, 2014, p. 60). Assim, o caráter milenarista da obra, que termina com um livro dedicado

à interpretação dos eventos do futuro apocalíptico se explica.

A segunda obra de Otto de Freising a chegar até nós é uma narrativa historiográfica centrada na figura de Frederico Barbarossa (OTTO DE FREISING & RAHEWIN, 1912). Este texto se diferencia da *Chronica* profundamente, não somente pelo tom apresentado pela obra, mas também pelas condições de sua composição e o caráter quase propagandístico atribuído pelo autor à obra. As *Gesta Friderici* foram compostas entre 1156 e 1158 a pedido do imperador Barbarossa a seu tio, bispo de Freising e já àquele momento digno de certa reputação enquanto cronista e letrado vinculado aos Stauffer. Seguindo um modelo orientado de modo mais próximo às biografias medievais, o bispo dedica o primeiro livro das *Gesta* a retratar os conflitos políticos que marcaram o Império desde o reinado de Henrique IV até a morte de Conrado III. Ali o autor prepara o público para a ascensão de Barbarossa, o imperador apresentado de forma idealizada. O segundo livro das *Gesta* trata dos primeiros anos do reinado deste, sobre os quais Otto enfatiza o caráter conciliador de Frederico I e sua capacidade de centralizador e articulador das forças políticas imperiais (GRZYBOWSKI, 2014, p. 64).

Otto de Freising não concluiu sua obra a respeito de Frederico Barbarossa. O terceiro e quarto livros foram escritos por seu secretário, Rahewin, após a sua morte em 1158. Otto morreu a caminho do capítulo geral da ordem cisterciense, no mosteiro de Morimond, em 22 de setembro. Confirmava, de modo um tanto trágico, a fama que alcançaria mais tarde, de que jamais deixara de ser monge, mesmo estando envolto nos assuntos terrenos. Estes se tornaram também seu material de trabalho, ainda que os tenha interpretado sempre à luz de sua experiência cisterciense. Sua obra, de suma importância para a historiografia moderna, passou quase despercebida após sua morte. Circulou timidamente entre a Bavária e a Áustria nos séculos que seguiram a sua composição. Foi redescoberta apenas no século XV. As vicissitudes da experiência temporal, tema tão caro ao cronista-filósofo, assim o quiseram.

Tornou-se, todavia, fundamental para a atual compreensão do pensamento histórico medieval (GOETZ, 1984).

Referências

Chronica Et Annales Aevi Salici. Edited by Georg H. Pertz. MGH, SS. 9. München: Monumenta Germaniae Historica, 1851.

GOETZ, Hans-Werner. *Das Geschichtsbild Ottos von Freising: Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts*. Köln: Böhlau, 1984.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. “Politische Tugendvorstellungen im 12. Jahrhundert: Die Schriften Ottos von Freising und Bernhards von Clairvaux.” PhD Thesis, Fakultät der Geisteswissenschaften, Universität Hamburg, 2014.

OTTO DE FREISING. *Otonis Episcopi Frisingensis Chronica Sive Historia De Duabus Civitatibus*. Edited by Adolf Hofmeister. MGH SS. rer. Germ. 45. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1912.

OTTO DE FREISING & RAHEWIN. *Otonis Et Rahewini Gesta Friderici I. Imperatoris*. Edited by Georg Waitz and Bernhard von Simson. MGH SS. rer. Germ. 46. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1912.

GUALDIM PAIS

Ademir Luiz da Silva

GUALDIM PAIS nasceu em berço nobre, filho de Paio Ramirez e Dona Gertrudes Soares, provavelmente em 1118, na região de Amares, antiga Marecos, vila localizada junto a Braga, então corte do condado. Apesar da evidente diferença de idade, diz-se que foi companheiro de infância (GUERRA, 1934, p. 30) do futuro rei Afonso Henriques. Consta que foi armado cavaleiro pelas mãos do próprio monarca em pleno campo de batalha de Ourique, em 1139. Logo depois, o jovem Gualdim Pais, então com vinte e um anos, entraria para as fileiras da Ordem dos Templários.

Novamente ao lado de Afonso Henriques, participou da tomada de Santarém, em 1147, e em seguida partiu para a Palestina, onde tornara-se discípulo do mestre Bernardo de Trémelai, líder da confraria entre 1152 e 1153. Na Terra Santa fez seu nome lutando contra os reis da Síria e do Egito, combatendo na tomada de Escalão, no cerco de Gaza e na conquista de Sídón (ROSA, 1960, p. 21). Em seu retorno para a Europa, em 1156, levou para Portugal uma relíquia preciosa: a incorrupta mão direita de são Gregório Nazianzeno, um dos mais importantes teólogos da Igreja medieval. Manteve a prenda ciosamente perto de si por toda a vida.¹³ Foi nomeado comendador da Ordem do Templo em Braga e sucedeu a Pedro Arnaldo, em 1157, no governo templário português.

No capítulo XIII da *Crónica de Dom Afonso Henriques*, escrita em meados do século XVI por Duarte Galvão, Gualdim Pais aparece aconselhando Afonso Henriques, que precisa decidir o que fazer diante da enorme multidão de mou-

¹³ Atualmente a mão consta no acervo do Tesouro da Sé de Lisboa. O resto do corpo do teólogo está em Roma, segundo consta, igualmente incorrupto.

ros que deseja “*pelejar com ele*”. A decisão, como não poderia deixar de ser em uma narrativa apologética, foi a de lutar até o fim, pela honra daqueles que antes deles lutaram em nome do Condado Portucalense, pois deviam acreditar que “*mayor he o poder de Deus, que o del Rey Jsmar, nem que quantos mouros com ele vem*” (TAROUCA, 1952, p. 38). A batalha, que segue descrita nos capítulos posteriores, foi vencida pelos portucalenses apesar da esmagadora desvantagem numérica.

No capítulo XXI do mesmo livro, os Templários formam a linha de frente da tomada de Santarém, o forte Xantareyn dos árabes, ocorrida em 15 de março de 1147:

Capítulo XXI: Como os Christãos trabalharam de noyte por furtar a vila de Santarem, e como emtrarom nela. (...) E el Rey D. Afonso bradou em tom a altas vbozes: ‘Samtiago, Santa Maria, Virgem Bemaventurada, acorenos aquy’, dizendo ajnda: ‘mataos, mataos, nom seja tal que escape, todos ambem a espada!’ Neste feyto era o mestre dos cavaleiros do Templo, D. Gualdino, com sua cavalarija, e lhes forom dadas a seu quynhão tres escadas pelas quaes emtrarom, ele e os seus cavaleyros, muy ardidamente. E os que sobirom apartaromse loguo em duas partes, e hums pelejavom com os da huma parte, e outros com os da outra. E era já tanta a volta das vozes da vela as portas, que se não podiam emtender. E emtom dise el Rey apres a aos seus: ‘façamos ajudoyro aos parçeiros, e tenhamos nos a destra parte’ (TAROUCA, 1952, p. 70-72).

Durante o governo de Gualdim Pais houve a mudança da sede do Templo. Desde 1147 localizava-se em Santarém. Em 1159, devido a um acordo com Dom Gilberto, bispo de Lisboa, Gualdim Pais a transferiu para Ceras, visando um plano de defesa mais bem elaborado para a linha do Tejo. Porém, não foi possível realizá-lo ali. A sede permaneceu em Ceras durante apenas um ano. Parecem terem sido dois os motivos do fracasso da ocupação. O primeiro se refere ao estado ruinoso em que foi encontrado o castelo de Ceras, aparentemente abandonado após sua retomada em 1147. Em segundo lugar levou-se em conta a posição estratégica de um morro a margem direita do rio, que, segun-

do informa uma inquirição de 1317, era servido de “melhor cabeço e melhores águas” (AZEVEDO, 1937, p. 40), ou seja: serviria melhor para a defesa da região e ao mesmo tempo possuía terras mais férteis.

Optou-se por construir uma nova praça forte em Tomar, um castelo especialmente maciço e imponente, para onde seria transferida a sede e que serviria de símbolo de seu poder em Portugal. Os alicerces da obra começaram a ser erguidos em 1 de março de 1160, ao mesmo tempo que uma vila começou a se formar nas proximidades, e em pouco tempo a região já se encontrava bastante povoada.

Ainda em 1159, já existia em Redinha um castelo templário e uma vila com foral concedido pela Ordem. Esta fortificação, juntamente com os castelos templários de Montemor-o-Velho, Soure, Penelo, Germanelo, Miranda do Corvo e Aroure, constituíam a base do cinturão defensivo dos campos da capital afonsina, Coimbra. No ano seguinte reconquistam Crato e Pombal. Já em 1161, Gualdim Pais ordenou que se edificasse em Pombal uma praça forte. Concederia foral a povoação em 1174 e 1176.

Em 1165, o Templo recebeu a notável doação de Idanha-a-Velha e Monsanto; uma vasta região que abrangia terras entre os rios Tejo, Zêzere e Erges. Logo depois, em 1166, os Templários tomaram a zona de Nisa, ao sul do rio Tejo, para em seguida a perderem em um grande avanço muçulmano calcado na tentativa de unificação desta parte da península sob os almóadas, iniciada em 1156 ou 1157.

Conseguem tomar com sucesso Arranches e Nisa em 1166 e Marvão em 1167. Em 1169, para incentivar ainda mais os esforços guerreiros do Templo, Afonso Henriques prometeu-lhes a posse de um terço de tudo o que reconquistassem no Alentejo (DIAS, 1999, p. 45). Contudo, já em 1171 deu-se a primeira das grandes invasões almóadas a Portugal. Essas ofensivas, apesar de fracassarem no cerco de cidades importantes, como Santarém, levaram a perda de

grande parte dos esforços de Reconquista feitos até então.

Uma nova invasão maciça ocorreria em 1184, comandada pelo emir marroquino Yasuf Ibne Iúçufe. A frente de um numeroso exército o líder do império mauritano cruzou o Mediterrâneo, aliando-se a sarracenos da Espanha numa marcha contra os ibéricos cristãos. A tentativa de invasão islâmica fracassou, tendo como símbolo máximo do malogro da missão um novo e igualmente mal sucedido cerco a Santarém.

Anos depois o filho de Yasuf, seu sucessor Yacub Ibne Iúçufe, tentou terminar o que o pai começou. Preparou cuidadosamente um ainda mais numeroso e bem treinado exército, que cruzou o estreito de Gibraltar na primavera de 1190. Os marroquinos somaram suas forças em território da Andaluzia com muçulmanos vindos de Cordova, Granada e Sevilha. Tentaram retomar Silves. Fracassaram, mas não se abateram e decidiram marchar através do Alentejo, passando por Évora, até as margens do Tejo. Atravessaram o rio, acima de Santarém, e atacaram Torres Novas e Abrantes. Dessa vez obtiveram sucesso. Cheios de confiança as hostes de Yacub seguiram rumo a Tomar. Não tinham dúvidas de que tomariam a sede portuguesa do Templo e humilhariam seus defensores. Em 05 de julho chegaram ao sopé do monte em que a fortaleza de Tomar se ergue. Incendiaram campos cultivados, afugentaram camponeses e burgueses vilões.

O resultado desta ofensiva foi descrito em letras góticas esculpidas em uma lápide na parede da igreja de Tomar, ao lado da porta principal, sobre as escadas. Lê-se, já convertendo a data registrada na contagem da Era Hispânica: “No ano de 1190, em 5 de julho, veio o rei de Marrocos comandando quatro mil *cuadrillas*¹⁴ de cavalaria e quinhentos mil guerreiros de infantaria. Colocou cerco a este castelo por seis dias. Destruiu tudo o que encontrou fora dos mu-

¹⁴ As letras CCCC não indicam quatrocentos em números romanos e sim uma abreviação cifrada para a palavra *cuadrilla*, isto é: uma unidade tática da cavalaria medieva. Era formada por quatro membros ativos: um cavaleiro armado de lança e três archeiros sem armadura defensiva. Existia ainda um quinto elemento: um pajem, também montado e armado com uma adaga denominada “misericórdia”.

ros. O citado mestre com seus freires livrou Deus de cair em suas mãos. O mesmo rei voltou para sua pátria com inumerável perda de homens e bestas”.¹⁵ O citado mestre referido é Gualdim Pais.

Tomar jamais tombou. A fortaleza não foi conquistada naquela vez e nem em nenhuma outra futura. Os mouros jamais tentaram nova sedição. O que ficou na memória tradicional daquela única tentativa foi que após algum tempo de assédio os mouros conseguiram derrubar os portões da ala sul do castelo e adentraram aos milhares em sua cerca exterior. Estavam a um passo da vitória. Mas os templários, comandados por Gualdim Pais, lutaram com tamanho ímpeto na proteção de sua sede que colocaram os inimigos em fuga, pela mesma porta que entraram, causando-lhes consideráveis baixas. Segundo a tradição foram tantas as mortes que a entrada sul passou a ser chamada de Porta do Sangue (CABRITA; GIL, 1986, p. 137). Depois disso, seguiu-se alguns dias de cerco inábil que terminou por fim em 11 de julho, quando Yacub deu ordens para uma retirada apressada, jamais explicada totalmente. Yacub morreu de alguma doença não identificada, antes mesmo de conseguir embarcar de volta para a África (SANTOS, 1998, p. 39-45).

Gualdim Pais sobreviveu ainda cinco anos após o cerco. Morreria em 1195. Dez anos depois de seu amigo e senhor Afonso Henriques, falecido em 1185 e enterrado na igreja de Santa Cruz de Coimbra. Gualdim Pais recebeu honras fúnebres na capital de sua, na definição de Alexandre Ferreira, “República Religiosa e Militar”. Foi enterrado no concelho que fundou e protegeu, Tomar, na igreja de Santa Maria dos Olivais.

¹⁵ Texto original: “*Era MCCXXVIII: V nonas Julii. Venit rex de Marroquis ducens CCCC milia equitum et quingenta milia peditum: et obsedit castrum istud per sex dies: et delevit quantum extra murum invinit castellum: et prefatus magister cum fratribus suis liberavit Deus de manibus suis: ipse rex remeavit in patria sua cum innumerabili detrimento hominum et bestiarum*”.

Referências

AZEVEDO, Rui Pinto de. Período de Formação Territorial: expansão pela conquista e sua consolidação pelo povoamento. Agentes colonizadores. In: *História da Expansão Portuguesa pelo Mundo*. Lisboa: Ártica, 1937, v. I.

DIAS, Mário Simões. *Os Templários em Terras de Portugal*. Coimbra: edição do autor, 1999.

CABRITA, Augusto; GIL, Júlio. *Os Mais Belos Castelos e Fortalezas de Portugal*. Lisboa: Verbo, 1986.

GUERRA, Antonia. *Tomar Lendária*. Lisboa: edição da autora, 1934.

ROSA, Amorim. *De Tomar*. Tomar: gráfica de Tomar, 1960.

SANTOS, José António dos. *Monumentos das Ordens Militares do Templo e de Christo em Thomar*. Lisboa: Biblioteca Universal, 1879. Edição fac-similada de 1998.

TAROUCA, Carlos da Silva. *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*. Lisboa: MCMLII, 1952, v. I.

JOÃO DE SALISBURY

Johnny Taliateli do Couto

JOÃO DE SALISBURY é de uma época que foi comumente chamada de “Renascimento do século XII”, período visto como o de profundas mudanças na Europa Ocidental, nos níveis cultural, social, político e econômico. Era tempo de florescimento urbano e de novas oportunidades, sobretudo com o aumento da demanda por homens de saber, que podiam lecionar ou na maior parte dos casos, venderem os seus serviços para os poderes leigos e eclesiásticos. Nesse mundo era possível que uma figura de uma família menos abastada, caso da personalidade em apreço, fosse buscar nos estudos a chance de ter uma carreira promissora.

João nasceu entre 1115 e 1120 no sul da Inglaterra, em Old Sarum (Salisbury). Ele é considerado um dos maiores pensadores da sua época pela densidade de sua obra. Dentre os seus escritos, destacaram-se mais os livros *Policraticus* e o *Metalogicon*, com maior ênfase para o primeiro, aquele que alcançou mais sucesso do seu término à posteridade. João completou esses trabalhos entre 1154 e 1159. Ele escreveu ainda o *Historia Pontificalis*, o *Entheticus de dogmate philosophorum*, duas pequenas hagiografias, a de Santo Anselmo e a de Tomás Becket (c. 1118-1170), e uma coleção de cartas.

Os dados do início de sua vida são escassos, sabe-se que ele tinha um irmão chamado Ricardo e um meio-irmão, Roberto, os dois com ofício na igreja inglesa. É possível encontrar João com segurança em 1136, data em que ele viajou a Paris com o fito de estudar em Sainte-Geneviève. Durante os doze anos seguintes, ele teve entre os seus professores grandes personalidades de meados do século XII. Vez ou outra, recebeu instruções de Pedro Abelardo (1079-1142),

Roberto de Melun (c. 1100-1167), Guilherme de Conches (c. 1090-c. 1154), Teodorico de Chartres (c. 1100-c. 1150), Adão de Petit-Pont (c. 1105-c. 1170), Gilberto de la Porrée (1076-1154), Roberto Pulo (c. 1080-c. 1145-50), entre outros. Como foi o caso de muitos eclesiásticos cultos da época, João resolveu seguir carreira nos “corredores do poder”. Assim, em 1147, ele ingressou na cúria do arcebispo de Canterbury, Teobaldo, um grande defensor dos direitos da igreja inglesa na época. Enquanto secretário do arcebispo, ele escreveu cartas, aconselhou-o sobre questões jurídicas e assuntos políticos e viajou o continente como enviado arquiepiscopal (NEDERMAN, 1992, p. xvi).

João de Salisbury conheceu muitos dos homens mais poderosos da Europa ao desempenhar seus ofícios em nome de Teobaldo. Em várias ocasiões ele esteve na cúria romana durante o pontificado de Eugênio III (1145-1153), o que serviu, inclusive, de fonte para a sua *Historia Pontificalis*. Foi amigo do também inglês, Nicolau de Breakspear, que se tornou o papa Adriano IV em 1154. João tinha intimidade suficiente com o papa para levantar algumas críticas à conduta da cúria pontifícia. Ele conhecia igualmente personagens importantes dos poderes seculares. Durante o período da história inglesa conhecido como “Anarquia”, João apoiou o jovem Henrique (1153-1189) contra as pretensões do rei Estevão (1135-1153) (NEDERMAN, 1992, p. xvi-xvii).

João de Salisbury era muito próximo de Tomás Becket, personagem que também prestou serviços ao arcebispo de Canterbury, antes de ser designado chanceler do rei Henrique II (1153-1189). Em 1159, João enviou suas obras finalizadas, o *Policraticus* e o *Metalogicon*, ao seu amigo chanceler. Nessa altura, ele já era uma espécie de vigário geral plenipotenciário do arcebispo Teobaldo, que estava idoso e enfermo. Com a morte do prelado em 1161, Becket foi escolhido como o novo arcebispo, dessa forma, assumiu a dignidade em 1162. João permaneceu como secretário na Sé, onde aconselhava o seu amigo. Logo, após a “mudança” de Tomás Becket, que o fez se tornar um enérgico defensor das liberdades e privilégios da igreja contra as usurpações régias, João apoiou a

causa do arcebispo. Por conta disso, em diversas ocasiões precisou se ausentar da Inglaterra e não demorou para que ele e Becket se tornassem companheiros no exílio (MCGARRY, 1971, p. xvii-xviii).

Assim, não dá para abordar João de Salisbury sem pontuar essa relação de proximidade com Tomás Becket, a quem é dedicada sua obra mais importante, o *Policraticus*. Em seu novo posto como arcebispo, Tomás rapidamente veio a decepcionar o rei, o que piorou mais quando ele renunciou à chancelaria. Em 1164, ele tinha voltado atrás com sua decisão para endossar as constituições de Clarendon, que diminuía a jurisdição da Igreja na Inglaterra em benefício do poder real. Mas o prelado acabou mudando de ideia no último momento e em novembro do mesmo ano fugiu para a França, onde gozava da proteção de Luís VII (1137-1180). Em três ocasiões ele chegou a tentar reconciliar com Henrique II, mas não teve êxito. Em 1 de dezembro de 1170, Becket desembarcou em Sandwich para retomar o seu assento, mas alguns cavaleiros da comitiva do rei o assassinaram em sua catedral. O ato gerou grande comoção, tanto em intelectuais, quanto nos camponeses (AURELL, 2003, p. 187-188). Isso explica o motivo dele ter sido canonizado pouquíssimo tempo depois. Consequentemente, a *Vida de Tomás Becket* de João de Salisbury é um escrito mais tardio do autor, fruto dessa relação de longa data.

O assassinato brutal de Tomás não privou João de continuar sua carreira em Canterbury. Ele permaneceu servindo a igreja inglesa no início da década de 1170. Em 1176 ele foi consagrado bispo de Chartres, seus últimos anos foram menos conturbados do que quando da sua posição na cúria de Teobaldo e de Becket. Ele tinha boas relações com o rei francês, que já o havia recebido antes durante o tempo em que estava exilado com o arcebispo. João morreu ali mesmo em Chartres, em 1180, tendo sido enterrado na igreja da abadia de Notre-Dame de Josaphat (NEDERMAN, 1992, p. xvii).

É um lugar comum afirmar que apesar de João de Salisbury ter se tornado uma pessoa influente em vida, sua obra ficou marcada para a posteridade.

Através dos seus escritos, ele transitou entre fontes diversas, recorreu à Bíblia, a Padres da Igreja, mas também a autores clássicos. O conjunto da obra passeia entre a filosofia, a história, a teologia, a jurisprudência e a pedagogia. Acerca desse último aspecto, basta mencionar o *Metalogicon*, composto com o intuito de defender as artes da expressão verbal e do raciocínio, o escrito era especialmente uma defesa do *Trivium* (gramática, dialética e retórica). Era um marco em vários campos de aprendizagem e uma apresentação bem fundamentada de um projeto educacional. Seja como for, o *Metalogicon*, circulou por muito tempo da forma como ele foi apresentado a Tomás Becket, ou seja, precedendo o texto do *Policraticus* (MCGARRY, 1971, p. xix-xx; xv).

O livro *Policraticus* faz ainda hoje muito sucesso. E, como de praxe em relação a esse tipo de obra, há muitas discussões acerca dos assuntos abordados por João. Um grande conjunto de estudiosos viu no pensamento do nosso autor, a defesa da supremacia eclesiástica, mesmo que reconhecessem que tal característica permanecia em desacordo com outros aspectos do livro. Segundo Nederman e Campbell, tal abordagem não seria a correta, pois não se deve propor apenas uma teoria normativa no *Policraticus* sobre o relacionamento entre os poderes seculares e espirituais. Portanto, os autores sustentam que João viu essas instituições ordenadas de forma independente, cada qual com suas ferramentas especiais e com seu propósito. Só que para funcionar como deveria, era preciso que os líderes de ambas as esferas fossem bons, a condição moral deles era fator determinante. Com tudo em harmonia, os governantes reconheceriam a superioridade espiritual e seguiriam a orientação do clero com boa vontade. Se o clero fosse bom, mas o príncipe um tirano, a Igreja era privada da sua liberdade e os eclesiásticos não tinham a obrigação de obedecer ao governo naquilo que conflitava com as leis de Deus. No caso de os sacerdotes serem malvados ou tirânicos, o monarca não era obrigado a obedecer a Igreja. Isso atribui maior complexidade e flexibilidade ao pensamento de João (NEDERMAN; CAMPBELL, 1991, p. 576-577).

Uma das ideias que fizeram mais sucesso na obra de João de Salisbury foi a sua controversa defesa do tiranicídio, principalmente por passagens como esta:

Como imagem da divindade, o príncipe deve ser amado, venerado e respeitado; já o tirano, como a imagem da depravação, merece, a maioria das vezes, a morte. A origem da tirania é a iniquidade, e isso brota da raiz venenosa e pernicioso do mal, e sua árvore deve ser cortada por um machado em qualquer lugar que cresça (JOHN OF SALISBURY, 1992, p. 191, tradução nossa).

A tirania era para ele um mal a ser combatido, mas em muitos pontos de suas reflexões, ele aconselhava os homens mais próximos do tirano, seus conselheiros, por exemplo, a procurar orientar, corrigir e até suportar o comportamento nocivo. No conjunto da obra, matar o tirano seria a escolha final, depois de esgotado todos os outros recursos de modo que o tirano ainda permanecesse incorrigível. Dessa forma, o verdadeiro príncipe governava segundo os princípios da equidade e sempre em prol do bem comum. O tirano causava dano a todo o corpo político, sendo passível a sua eliminação por qualquer um dos seus súditos. Com o exposto é possível entender o porquê de João ter sido um dos homens mais lidos do seu tempo. Parte disso era, naturalmente, fruto da qualidade de seus escritos.

Referências

AURELL, Martin. Le meurtre de Thomas Becket: Les gestes d'un martyr. In *Actes du Internationales Kolloquium des British Center Historical Research*. Göttingen, p. 187-210, 2003.

JOHN OF SALISBURY. *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*. Edited and translated by Cary J. Nederman. Newcastle upon Tyne: Cambridge University Press, 1992.

MCGARRY, Daniel D. Introduction. In: JOHN OF SALISBURY. *The Metalogicon: A*

Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium. Translated with an Introduction & Notes by Daniel D. McGarry. Gloucester: Peter Smith, 1971.

NEDERMAN, Cary J. Editor's introduction. In: JOHN OF SALISBURY. *Policraticus*: of the frivolities of courtiers and the footprints of philosophers. Edited and translated by Cary J. Nederman. Newcastle upon Tyne: Cambridge University Press, 1992.

NEDERMAN, Cary J.; CAMPBELL, Catherine. Priests, Kings, and Tyrants: Spiritual and Temporal Power in John of Salisbury's *Policraticus*. *Speculum*, vol. 66, n. 3, 1991, p. 572-590.

FREDERICO DE STAUFEN, O BARBAROSSA

Vinicius Cesar Dreger de Araujo

SEGUNDO O LEGENDÁRIO consolidado entre os séculos XVI e XIX, o imperador Frederico I, da linhagem dos Staufen, apelidado por seus súditos italianos *il Barbarossa* (o Barbarruiva), não faleceu nas águas gélidas do rio Göksu, entre a Turquia e a Síria em 1190; mas sim encontra-se adormecido no interior do monte Kyffhäuser na Turíngia, aguardando o momento de seu retorno, quando seu povo dele mais precisar (ARAUJO; SILVA, 2015). Embora este caráter de verdadeiro Artur germânico tenha se desenvolvido tardiamente, as razões para que a memória acerca do *Barbarossa* tenha sido eleita para tal papel são múltiplas e estão profundamente enraizadas no medievo, por exemplo, sua reputação como *rex justus*, guerreiro feroz, patrono da cultura cavaleiresca na Germânia, inimigo da Igreja e pio cruzado, entre outras.

Estas contradições, indubitavelmente, incentivaram os debates e julgamentos acerca de seu posicionamento histórico desde seus contemporâneos (por exemplo, Frederico era, para Otto de Freising, o *princeps pacis* que encerraria o caos iniciado na Germânia pela Contenda das Investiduras, mas foi o modelo do governante tirânico, execrado por John de Salisbury), aos historiadores dos séculos XIX e XX, imersos nas querelas motivadas pelo nacionalismo, que julgaram as políticas de Frederico: estava ele correto ao se envolver com a Itália ao invés de se dedicar à consolidação territorial da Germânia? Evidentemente, tais questões foram irrelevantes para o contexto original.

A linhagem dos Staufen era recente, tendo se destacado a partir de seu avô, o conde Frederico de Riesgau (c.1050-1105), por volta da década de 1070,

quando este apoiou Henrique IV em suas muitas lutas. Foi sucessivamente recompensado em 1086, com o matrimônio com Agnes, filha do imperador e em 1098, com o título ducal sobre a Suábia (embora muito enfraquecido, posto que outras duas linhagens, a dos Welf e a dos Zähringen, possuíam muito mais terras na região do que os Staufen).

Em compensação, seus filhos, o duque Frederico II da Suábia, dito o Caolho e Conrado, duque da Francônia (futuro rei Conrado III), alinharam-se às fortunas de seu tio, o imperador Henrique V, a partir da revolta deste contra Henrique IV (1105-6), sendo que após a morte do jovem Henrique em 1125, o duque Frederico II se candidatou ao trono imperial, mas foi preterido pelos príncipes imperiais, que elegeram Lothar de Supplinburg, duque da Saxônia (1125-1138).

Os Staufen chegaram ao trono em 1139, com a controversa eleição de Conrado III (1139-1152), em um contexto de contínuas guerras civis contra os Welf, principais apoiadores de Lothar III. A possibilidade de pacificação só sobreveio com a sucessão de Conrado, por meio da eleição de seu sobrinho, o duque Frederico III da Suábia, que havia assumido o ducado em 1147, imediatamente antes de partir com seu régio tio, para a expedição germânica ao Levante, como parte da Segunda Cruzada. Frederico era Welf por parte materna, posto que Frederico, o Caolho, havia se unido em matrimônio a Judith, da linhagem bávara, por volta de 1120.

É interessante notarmos o caráter incidental da ascensão do *Barbarossa* ao trono: seu primo Henrique Berengário (+1150) era o herdeiro natural; apenas um golpe dado em seu outro primo, Frederico, dito de Rothenburg, infante com apenas seis anos de idade, é que possibilitou sua eleição. Existem outros indícios que apoiam esta visão, de que o *Barbarossa* não foi concebido para a púrpura imperial: não houve sequer a preocupação de registrar com exatidão nem a data, nem o local de seu nascimento, assim como não houve a preocupação de que Frederico recebesse uma erudita educação formal (típica dos

monarcas Otônidas e Sálíos, assim como de seus próprios sucessores), que o preparasse para assumir o trono.

O que se sabe de fato sobre sua infância, se resume à informação de que Otto de Cappenberg, um dos fundadores da Ordem Premonstratense na Alemanha, era seu padrinho de batismo. Justamente esta escolha de Otto como padrinho e as possíveis oportunidades (registradas) de encontro entre este a família do afilhado, é que levaram diversos historiadores à hipótese de que o nascimento do *Barbarossa* tenha se dado entre 1120 e 1122, com o batismo ocorrendo, provavelmente, durante o período da assembleia imperial na qual foi firmada a Concordata de Worms. Esta hipótese foi defendida principalmente por Knut Görich (2011) e John Freed (2016), nas duas últimas (e exaustivas) biografias publicadas acerca de Frederico.

Após assumir o trono em 1152, Frederico estava determinado a retomar o controle imperial sobre a Lombardia. Entretanto, as ricas e independentes comunas lombardas não facilitariam este intento. Frederico se dispôs a explorar as rivalidades entre as cidades, principalmente as causadas pelas pretensões expansionistas de Milão, a mais poderosa dentre elas. O *Barbarossa* comandou campanhas na Lombardia, na Toscana e no Lácio, nada menos do que em seis ocasiões (1154-5; 1158-62, 1163, 1167, 1174-6 e 1183-6).

A segunda foi sua campanha mais bem-sucedida, na qual, após ser derrotado pelos milaneses na batalha de Carcano (1160), Frederico recompôs suas forças, dando início a um grande assédio a Milão, entre maio de 1161 e março de 1162, no qual foi apoiado pelas comunas inimigas de Milão. Estas tropas coligadas, demoliram todas as construções da cidade, exceto as basílicas, que ainda assim foram saqueadas de suas relíquias, como as dos Reis Magos, trasladadas para Colônia (1164).

Justamente o envolvimento cada vez maior do imperador na Itália, reacendeu a chama das disputas com o Papado, fato que contribuiu para a dupla

eleição papal, de Alexandre III e Vítor IV em 1159. A intervenção imperial, materializada no Concílio de Pávia em 1160, consolidou o cisma ao apoiar Vítor (que possuía certo grau de parentesco com os Staufen) ao invés de Alexandre (antigo chanceler papal, contrário aos interesses imperiais, mas que contava, principalmente, com o reconhecimento da Sicília, França e, posteriormente, da Inglaterra). Ademais, suas atuações na Itália também atraíram a inimizade do reino Siciliano e do próprio império Bizantino.

Após a grande vitória sobre Milão, o Papado, o rei Guilherme II da Sicília e o imperador bizantino Manuel I, apoiaram a formação de ligas comunais contra o *Barbarossa*, que coalesceram em 1167 em uma única entidade, a assim denominada, Liga Lombarda. Entretanto, esta organização só conseguiu, de fato, desafiar o poder imperial, após o retumbante fracasso da quarta campanha italiana de Frederico, neste mesmo ano.

Esta campanha teve início com uma série de triunfos, como o primeiro cerco de Ancona e a esmagadora vitória dos mercenários liderados pelos arcebispos de Colônia (Rainald de Dassel) e Mainz (Christian de Buch), contra as tropas papais na batalha de Tusculum, que levaram à entrada triunfante do *Barbarossa* na própria Roma, no verão do mesmo ano, ali entronizando o antipapa Pascoal III e coroando sua esposa, Beatriz da Borgonha, como imperatriz.

Todavia, as condições insalubres do verão romano eram propícias para a propagação de epidemias de malária e desintéria, que devastaram as fileiras do exército imperial, levando Frederico ao nadir de seu poder na Germânia e na Itália. No entanto, esta derrota também trouxe ao monarca uma oportunidade única: os falecimentos de diversos herdeiros de primeira linha, como seus primos Frederico de Rothenburg e Welf VII, dentre outros, permitiram-lhe adquirir considerável fortuna territorial, reforçando sobremaneira o poderio futuro de sua linhagem, agora representado por seus filhos, o futuro monarca Henrique VI e Frederico V da Suábia.

Sua quinta campanha (1174-6), culminou com uma derrota exemplar das forças imperiais perante o exército comunal na batalha de Legnano (1176), mas o experiente monarca ainda obteve uma vitória estratégica: conseguiu cindir o campo de seus inimigos, ao firmar, em separado, a Paz de Veneza (1177) com o papa Alexandre III, por isto mal visto pelas comunas, com as quais Frederico pôde obter termos vantajosos (o reconhecimento teórico de sua autoridade sobre as comunas e consideráveis vantagens financeiras) no tratado de Constância (1183).

Com a queda de Jerusalém perante Saladino em 1187, Frederico foi um dos primeiros monarcas ocidentais a ingressar na Terceira Cruzada. Seu grande e bem organizado exército (devido às lições por ele aprendidas tanto na Segunda Cruzada, quanto em suas campanhas italianas), foi precedido por considerável esforço diplomático, da Hungria até aos Turcos Seljúcidas, negociando passagem livre e abastecimento logístico. Entretanto, estes esforços fracassaram com os bizantinos e os turcos, ambos derrotados em combate (1188-1190), sendo que o *Barbarossa* conquistou Icônio, capital do sultanato da Anatólia, primeiro líder ocidental, desde a Primeira Cruzada, a forçar com sucesso, sua passagem pela Ásia Menor.

Todavia, pouco depois, a 10 de junho de 1190, o velho imperador veio a falecer nas águas do rio Göksu (antigo Salef). Frederico I de Staufen, o *Barbarossa*, ao ser julgado pelos padrões centro-medievais, foi um monarca essencialmente bem-sucedido: enriqueceu e empoderou sua linhagem e garantiu uma sucessão tranquila e sem sobressaltos a seu sucessor imediato, Henrique VI. Sobreviveu aos seus inimigos, obteve vantagens sobre os mesmos e foi um patrono da Cavalaria e da cultura cavaleiresca.

A morte em 1190 não foi o fim para Frederico I, mas apenas o início de sua já referida lenda, que culminou no século XIX, entrelaçada ao nacionalismo alemão, com a inauguração do *Barbarossadenkmal*, no topo do Kyffhäuser em 1896. Já no século XX, Adolf Hitler tentou se alinhar à glória atribuída ao

Staufen ao batizar a malfadada campanha de invasão à URSS como Operação *Barbarossa* em 1941 (ARAUJO; SILVA, 2015). Entretanto, causa tão indigna não despertou Frederico de seu sono secular e condenou o regime nazista às cinzas da História.

Referências

ARAUJO, Vinicius C. D.; SILVA, Daniele G. G. Frederico I *Barbarossa* ou do imperador que retornará: A recepção do medievo em terras germânicas no longo século XIX. *Signum*, vol. 15, n. 1, 2014, p. 109-135.

FREED, John B. *Frederick Barbarossa – The prince and the myth*. New Haven: Yale UP, 2016.

GÖRICH, Knut. *Friedrich Barbarossa - Eine biographie*. München: C.H. Beck, 2011.

LOUD, Graham A. (trad.). *The Crusade of Frederick Barbarossa*. Farnham: Ashgate, 2010.

OTTO OF FREISING & RAHEWIN. *The Deeds of Frederick Barbarossa*. New York: Columbia UP, 2004.

ENRIQUE II PLANTAGENET

José Manuel Cerda

LA DINASTÍA PLANTAGENET reinó en Inglaterra y algunos territorios franceses desde la llegada al trono de los condes Anjou en 1154 hasta la derrota de Ricardo III en la Guerra de las Rosas que concluyó en 1485. Considerada por algunos cronistas como la estirpe del demonio y por otros como la más gloriosa familia política, esta es la dinastía más fascinante y poderosa que gobernó la isla durante más de 300 años, protagonista en la historia europea y forjadora de los destinos del Reino Unido. Justamente el primer rey de esta dinastía es Enrique II que, con sus significativas reformas, inaugura un periodo clave para entender la realeza y cultura monárquica de Inglaterra.

Enrique nació en Le Mans en 1133 y sus padres eran Godofredo V, conde de Anjou, y Matilde, hija del rey Enrique I de Inglaterra. Por el lado materno, el joven recibía la impronta anglo-normanda y por su padre se convertía en heredero de los condados angevinos y el ducado normando. En 1152, contrajo matrimonio con la mujer más poderosa de Europa, la famosa Leonor de Aquitania, quien se había divorciado de Luis VII de Francia, enemigo de los Plantagenet y que era 11 años mayor que el conde. Esta unión convirtió a Enrique y Leonor en la pareja más poderosa e influyente de Europa, señores de territorios que se extendían desde las tierras altas de Escocia hasta el norte de los Pirineos. La conquista de Irlanda en 1170 y el matrimonio de su hijo Godofredo con la condesa de Bretaña extendieron aún más los confines del dominio Plantagenet en Europa y permitieron desplegar una política de supremacía sobre los Capetos, los rivales reyes de Francia. Con el matrimonio de sus hijas, Enrique también pudo extender el ámbito influencia Plantagenet a regiones tan lejanas como

Sajonia, Baviera, Castilla, Sicilia y Tolosa.

La madre de Enrique había perdido la guerra civil ante Esteban de Blois en la lucha por el trono de Inglaterra, pero a la muerte de éste en 1154, el Tratado de Winchester de 1153 estipulaba la sucesión de Enrique, convirtiendo al poderoso conde angevino en rey de Inglaterra y coronado como tal en Westminster el 19 de diciembre de 1154. Nunca en Inglaterra había reinado un monarca tan poderoso y con un señorío tan extenso. Cuando Enrique se hizo del trono, se ocuparía de apaciguar el ambiente rebelde en la isla y someter a los nobles que habían apoyado a Esteban.

Los diez primeros años de su reinado estuvieron dedicados a la confiscación y concesión de castillos y tierras para asegurar la lealtad y el apoyo de los condes y barones y también a la generación de descendencia para consolidar una sucesión dinástica. Era necesario restaurar la autoridad monárquica después de un reinado frágil y cuestionado y procurar años de paz y prosperidad para Inglaterra. Entre 1153 y 1166, Enrique engendró con Leonor 5 hijos y 3 hijas legítimas, porque conocidas eran las prácticas habituales de concubinato que el rey mantenía con un grupo de mujeres, entre ellas, la preferida Rosamunda Clifford.

Esta será una de las causas más evidentes de la pésima relación conyugal entre Enrique y Leonor en la década de 1170 y hasta la muerte del rey en 1189 años en que la reina, aún privada de libertad en Salisbury, logró concertar dos rebeliones de los hijos en contra de su padre en 1173 y 1183. Enrique, Ricardo, Godofredo y Juan, la camada de exigentes varones que pretendían el favor de su padre y una ambiciosa herencia, se disputaron la sucesión animados por el odio que su madre albergaba por el humillante maltrato que le había significado la denigrante relación con el rey de Inglaterra. El mayor de los hijos perdió la vida luchando contra su padre en 1183 y Leonor concentró todas sus expectativas de venganza en Ricardo, conde de Poitou, quien lideró nuevamente un levantamiento en 1188. Tal era la antipatía entre Enrique y Ricardo que, cuan-

do Corazón de León se presentó en la capilla ardiente en el Castillo de Chinon donde velaban a su padre en julio de 1189, sangre emanó de las narices del cadáver en manifestación póstuma de repudio.

Enrique fue un gobernante tan obsesivo y comprometido con lograr la estabilidad política en Inglaterra e imponer la autoridad monárquica que, en el proceso de centralizar la administración de la justicia y generar más recursos a la fiscalidad regia, se adjudicó otras enemistades como la traumática relación que sostuvo con el arzobispo de Canterbury, Tomás Becket. Este londinense, hijo de un carnicero, era el secretario del arzobispo Teobaldo, quien lo presentó al rey para asumir el cargo de canciller. La inteligencia y lealtad de Becket lo convirtieron rápidamente en el más diligente colaborador de Enrique y entre ellos se generó una entrañable amistad, pero cuando el rey propuso a Tomás para suceder a Teobaldo como primado de Inglaterra en 1163, la relación cambió radicalmente. Quien había ayudado al rey a formular y aplicar un plan de reformas, ahora asumía con inusitado compromiso su rol de líder espiritual de Inglaterra, representante de Dios en la isla y contralor de cualquier moción monárquica que atentara contra las libertades y privilegios de la Iglesia. Esta actitud gregoriana de Becket provocó un conflicto inmediato con los designios de Enrique y entre 1163 y 1164, rey y arzobispo se enfrentaron violentamente ante los nobles de Inglaterra congregados en sucesivas asambleas. Para proteger su vida y su causa, el arzobispo arrancó a Francia donde estuvo casi 6 años en el exilio, ejerciendo una activa diplomacia para conseguir el apoyo de Luis VII y el papado y así condenar las reformas de Enrique. Tras conseguir una frágil tregua y procurando una reconciliación, Becket fue invitado a regresar a Inglaterra y nada más desembarcar en la isla comenzó a excomulgar a todos quienes habían apoyado la causa del rey en 1164. Enrique se encontraba en el continente cuando se enteró de las acciones del arzobispo y su irascible reacción animó a un grupo de nobles a cruzar el canal en dirección a Canterbury donde le dieron brutal muerte al prelado en su propia catedral en diciembre

de 1170. Becket fue canonizado como mártir y Enrique tuvo que purgar su responsabilidad en el asesinato, entrando descalzo a Canterbury y azotado por los monjes frente a la tumba de quien había sido su mejor amigo y peor enemigo.

A pesar de esta derrota política y la mala fama adquirida en toda Europa, Enrique actuó con habilidad y entereza, consiguió la colaboración y el consentimiento de la nobleza a su plan de reformas por medio de consultas generales en grandes concilios, desplegando así una actividad legislativa sin precedentes en Inglaterra y generando los primeros síntomas del fenómeno parlamentario. Asimismo, el rey lideró junto a sus ministros un proceso muy exitoso de fiscalidad que repletó las arcas y de administración judicial que fortaleció el desempeño y autoridad de los jueces del rey en todo el territorio, sentando las bases del singular sistema británico que hoy conocemos como la Ley Común.

Tan comprometido fue el reinado de Enrique II con la restauración de la autoridad monárquica para efectuar estas importantes reformas legales, judiciales y administrativas, que el rey se negó a participar en la Tercera Cruzada convocada en 1188, optando por colaborar económicamente con la recaudación de un impuesto especial para la guerra santa y señalando que no podía abandonar el gobierno de su pueblo porque así lo había prometido en su juramento de coronación. En este sentido y en muchos otros, hay un contraste muy importante con la personalidad y el reinado de su hijo y sucesor, Ricardo Corazón de León, conocido por su desplante caballeresco y su afamada contienda con Saladino en Oriente Medio, pero que en 9 años de reinado no estuvo más de 6 meses en Inglaterra.

Iracundo, obsesivo e impredecible, Enrique fue un rey que conoció de intensas amistades y traumáticas enemistades con una personalidad que no dejó a nadie indiferente. Durante su reinado coincidieron en Inglaterra muchos y muy buenos cronistas que contaron con una gran cantidad de material en una época álgida, nutrida de cambios y eventos dignos de atención histórica. Algunos relatos son cercanos a la corte y amistosos y otros más alejados y críticos,

pero todos encuentran en Enrique un personaje fascinante y lleno de contradicciones; un monarca sensible que amó intensamente a sus hijos, pero que los detestó también con brutalidad, un gobernante cruel pero que supo perdonar, que impuso su autoridad con vigor pero ganándose la lealtad de los nobles con habilidad y generosidad, que utilizó toda la ferocidad de las armas y al mismo tiempo la racionalidad de las leyes y la justicia.

Habiendo rescatado a Inglaterra del caótico reinado de Esteban, el conde angevino y primer gobernante de la dinastía Plantagenet, responsable del asesinato del arzobispo en la catedral, padre de la Ley Común y el Parlamento Inglés, modelo de futuro monarcas y protagonista de novelas y películas como *Becket* (1964) y *El León en Invierno* (1968), falleció a los 56 años de edad y fue enterado en la espectacular Abadía de Fontevraud. La escultura funeraria lo retrata en su esencia: postrado junto a su mujer que lee con ponderación un libro, Enrique está con sus espuelas puestas, un gobernante impetuoso en frenético tránsito entre Inglaterra y sus territorios continentales, el señor más poderoso de su época.

Referências

BARBER, Richard. *Henry Plantagenet*. Woodbridge: Boydell Press, 1995.

BARBER, Richard. *Henry II. A Prince Among Princes*. London: Allen Lane, 2005.

CERDA, José Manuel. Concilios y parlamentos en la Inglaterra de Enrique II Plantagenet (1154-1189). In: CERDA, José Manuel (ed.). *El mundo medieval. Legado y alteridad*. Santiago de Chile: Universidad Finis Terrae, 2009, p. 181-212.

HARPER-BILL, Christopher; VINCENT, Nicholas (eds.). *Henry II. New Interpretations* Woodbridge: Boydell and Brewer, 2007.

WHITE, Graeme J. *Restoration and Reform, 1153-1165: Recovery from Civil War in England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VINCENT, Nicholas. Henry II. *History Today*, vol. 50, 2000, p. 39-45.

WARREN, Wilfred L. *Henry II*. Berkeley: University of California Press, 1973.

CHRÉTIEN DE TROYES

Marcus Baccega

SE APENAS uma *persona* retórico-poética precisasse ser eleita como elemento de síntese e agente de concentração, compilação, sistematização e difusão, em contexto europeu, dos mitemas graalesco-arturianos, não há dúvidas de que se trata de Chrétien de Troyes (c.1135-c.1191). A um primeiro olhar, ainda incauto, pareceria que o nome se refere a um escriba semianônimo, ou a uma forma de autonegação do foco narrativo presente a seus *romans* em verso. Seria um questionamento pertinente, como o foi aquele que recaiu sobre Teófilo, destinatário do tratado neotestamentário *Atos dos Apóstolos*, ou mesmo como o relativo à figura de Sócrates, sobre quem já se afirmou que seria uma personagem efabulada por Platão (427-347 a.C.) em diálogos como *O Banquete* (*συμπόσιον*, “Symposion”), de c. 384 a.C. ou *Apologia de Sócrates* (*Απολογία του Σωκράτη*) de c. 399 a.C.

Podendo “Teófilo” ser um semianônimo “Amigo de Deus”, como ser “Sócrates” alguém “Sadio de Espírito”, já se cogitou que “Chrétien de Troyes” não passasse de um semianônimo “Cristão de Troyes”, algum escriba ou compilador da Champanha. No entanto, há hoje uma leitura consensual entre os pesquisadores arturianos de que Chrétien não apenas teve existência histórica concreta, mas desempenhou papel ímpar na gesta mito-poética multissecular do mito artúrico-graalesco. Apesar de, a nosso ver, não se poder pensar em **autor** neste período centro-medieval (séculos XI a XIII), a **auctoritas** atuada por Chrétien de Troyes foi decisiva não apenas para a consolidação do mito arturiano em terras gálicas, como por sua quase imediata transmissão para o Sacro Império Romano.

Tendo sido conviva da célebre Marie de France (1145-1198), Condessa da Champanha e filha do Rei Luís VII (r.1137-1180) e Aliénor d'Aquitaine (1122-1204), futura esposa do monarca inglês Henrique II (r. 1154-1189), entre os anos de 1160 e 1172, influenciou sua mecenas, muito provavelmente, com os motivos cavaleirescos relativos a Lancelot do Lago, presentes aos famosos *Lais* (c. 1160-1182) da Condessa. Marie de France desposou o Conde Henrique I da Champanha em 1164, o que assegurou a permanência de Chrétien de Troyes nesta corte senhorial. Muito do que se passa na trajetória existencial do trovador e épico de Troyes pode ser inferido a partir do percurso que seus escritos conheceram ao longo da Idade Média Central. É o caso, por exemplo, de sua passagem pela Corte de Flandres, sob Felipe da Alsácia (1143-1191).

Chrétien de Troyes é, por certo, a *persona* retórico-poética responsável pelo primeiro ciclo de versificação da Matéria da Bretanha, tendo acessado o espólio céltico de Gales em virtude de sua provável presença, durante alguns anos, na Corte Angevina de Henrique II. Com efeito, a Conquista Normanda da Inglaterra com a Batalha de Hastings (14 de outubro de 1066), franqueou um intenso fluxo de narremas e mitemas arturianos entre a Grã-Bretanha, a Pequena Bretanha (Armórica) e a Champanha. Chrétien de Troyes é a grande pena a que devemos a galvanização e os primeiros impulsos continentais da Matéria da Bretanha. Acompanhemos seu transcurso a partir dos diversos escritos e dedicatórias a ele atribuídos.

As dedicatórias de *romans* como *Le chevalier de la charrette* (1179) ou *Perceval ou Le conte dou Graal* (c.1182-1190, inconcluso), revelam familiaridade de Chrétien de Troyes em relação às cortes principescas de Flandres e da França boreal. Uma das compilações de *Perceval* seria dedicada, precisamente, à Condessa da Champanha, antes de suas núpcias, sendo o derradeiro escrito de Chrétien de Troyes endereçado a Felipe da Alsácia, conde de Flandres, antes de seu ingresso na Terceira Cruzada, em 1191. Seus detalhes acerca das Ilhas Britânicas sugerem, igualmente, que frequentasse a corte anglo-normanda de Henrique II

(BARBER, 2004, p. 10). Além dos *romans* em verso já mencionados, outros merecem destaque.

Cultor do amor cortês e sensível às inevitáveis tensões do mesmo diante da investida clerical sobre o *ethos* cavaleiresco, Chrétien de Troyes escriturou tradições e personagens do universo da cavalaria há tempos transmitidos pela oralidade. Disso são testemunhos os *romans*, compostos na *medida velha*, ou seja, em redondilhas maiores (oito sílabas poéticas) *Erec e Énide* (c.1170), *Cligès* (c.1176) e *Yvain ou le chevalier au lion* (c. 1177-1181). Convém ainda voltar as atenções à fortuna crítica de *Perceval ou le conte dou Graal*, sem dúvida o ápice da produção escrita do *trouvère* graalesco-arturiano. Nada menos que três continuações e uma interpolação em forma de prólogo foram compostas.

Há três versões propriamente continuadoras deste *Perceval ou le conte dou Graal* de Chrétien de Troyes, que agora se analisam. Certos códices apresentam, ainda, uma quarta continuação, possivelmente alternativa à terceira, interpolada entre os versos do próprio Chrétien de Troyes, remoldando a obra desse compilador de modo a figurar como princípio da terceira continuação. Portanto, “a versão ‘completa’ resultante de *Perceval ou Le conte dou Graal*, de qualquer forma em que lemos, é, como não surpreende, propícia a contradições e confusões” (tradução nossa) (BARBER, 2004, p. 28). Algo deve ser aqui registrado sobre o primeiro herói cristológico do Graal, Perceval, vez que o mesmo cede lugar a Galahad nos caminhos percorridos pela Matéria da Bretanha após os dois grandes ciclos de prosificação da primeira metade do século XIII (*Ciclo da Vulgata* ou *Pseudo-Walter Map* e o *Ciclo da Post-Vulgata* ou *Pseudo-Robert de Boron*).

Perceval, o virginal Cavaleiro do Graal, deve encontrar a relíquia crística no castelo do Rei Pescador (seu avô ou tio, de nome Anfortas), para libertá-lo da tormenta física em que foi aprisionado, como sanção divina por se ter dedicado com mais afincamento à vassalagem amorosa que ao papel de *sergente* do Santo Graal. Sua contusão mortal lhe foi infundida, no bosque para onde se dirigia em busca de aventuras, por parte de um pagão nascido às margens do rio Ti-

gre (em seu curso para além do Jardim do Éden) e sequioso do Graal. Perceval falha ao indagar ao Rei Pescador qual o significado da procissão vislumbrada no Castelo do Graal, em que ora anjos, ora virgens ou pajens, ou todos esses, variando com as versões, transportam o Santo Vaso pelo salão principal, partindo da câmara onde jaz, enfermo, o Rei Pescador, para lá retornando ao final do cortejo.

Além do Cálice Sagrado, as enigmáticas figuras ostentam uma lança, da qual verte sangue. A mesma foi utilizada, em determinadas versões, para ferir o Rei Pescador e contém, esculpido, o nome do agressor. A conselho de seu primo Gournemand, Perceval abstém-se de indagar o significado da procissão, o que o impede de libertar o Rei Pescador de seu sofrimento. Por conseguinte, uma vez advertido por sua prima Sigune, perante a corte reunida do Rei Artur, Perceval deverá novamente empreender a demanda pelo Santo Graal e, desta vez, formular a pergunta esperada. Ao finalizar-se tal missão (ou *aventura*), o Rei Pescador falece, liberto da sanção divina, e o cavaleiro torna-se o novo guardião do Santo Vaso (LITTLETON, 2000, p. 133-134).

Se é verdade que o manuscrito original de *Perceval ou le conte dou Graal* foi dedicado a Felipe da Alsácia, suas versões continuadoras atingiriam regiões ainda mais amplas. A primeira versão continuadora guarda relações com a Burgúndia ou a Champanha em princípios do século XIII, atingindo a Picardia e a região de Paris apenas décadas mais tarde. A segunda versão, atribuída a Wauchier de Denain, provavelmente foi composta para Joana, a neta do conde Felipe de Flandres, entre 1212 e 1244, para quem o mesmo já havia dedicado alguns escritos, bem como algumas hagiografias a seu tio, o conde de Namur (LITTLETON, 2000, p. 134).

A terceira versão seria redigida por Manessier, tão incógnito como Wauchier de Denain, possivelmente para a mesma destinatária, como narrativa de legitimação de sua pretensão ao trono de Flandres, questionada por um nobre que se pretendia seu pai. Percebe-se, desta forma, como a corte senhorial dos

condes flamengos interessava-se pelas narrativas arturianas advindas do enredo de Chrétien de Troyes como veículo ideológico privilegiado para a legitimação política de sua condição de suserania. Não por acaso, outro cortesão da Condessa da Champanha que conviveu e disputou espaço de poder e influência política com Chrétien de Troyes, Jean Bodel d'Arras (c.1165-1210), também teve seu grande escrito *Chanson des Saines* (Canção dos Saxões), uma canção de gesta de c.1200, dedicado a proferir a dinastia de Felipe da Alsácia de um *epos* politicamente legitimador.

Também é em torno dos escritos de Chrétien de Troyes, principalmente *Perceval ou le conte dou Graal* que se enuncia a chamada *Questão dos Mabinogion*, proposta por Helmut Birkhan (BIRKHAN, 2004, p. 37), com repercussão nos trabalhos de Heitor Megale e Ivo Castro. Afinidades, convergências de entrecos, homologias entre personagens e analogias entre objetos sagrados célticos, notadamente o caldeirão e a cornucópia da fartura, e o Graal, nos *romans* em verso de Chrétien de Troyes e nos *Y Mabinogi* galeses, insitaram a indagação: que o vetor de transmissão desses motivos e enredos?

Do Continente para a Grande Ilha, já que os códices sobreviventes dos *Y Mabinogi* são trecentistas? Ou dos potentados celtas insulares para as cortes da Bretanha, Champanha, Borgonha e Sacro Império, como parecem sugerir as similaridades entre o conto para bardos *Peredur vab Ewrac* e o *roman Perceval ou le conte dou Graal*? O ponto nodal do enigma será, inescapavelmente, Chrétien de Troyes.

Referências

BACCEGA, Marcus. *O Sacramento do Santo Graal*. Curitiba: Editora CRV, 2020.

BARBER, Richard. *The Holy Grail*. Imagination and Belief. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

BIRKHAN, Helmut. *Erzählungen vom Kaiser Arthur*. Wien: LIT Verlag, 2004.

LITTLETON, Scott. MALCOR, Linda. *From Scythia to Camelot. A Radical Reassessment of the Legends of King Arthur, The Knights of the Round Table and The Holy Grail*. New York: Routledge, 2000.

MONGELLI, Lênia Márcia. *Por quem peregrinam os cavaleiros de Artur?* Cotia: Íbis, 1995.

ZIERER, Adriana. *Da Ilha dos Bem-aventurados à Busca pelo Santo Graal*. São Luís do Maranhão: Editora UEMA, 2016.

MOSHÉ BEN MAIMON (MAIMÔNIDES)

Sérgio Alberto Feldman

NASCIDO EM 30 de março de 1135 na cidade andaluz de Córdoba, na Hispânia muçulmana no período posterior a queda do califado de Córdoba. Sua família tinha muitos eruditos judeus através das gerações. Seguindo uma tradição judaica, de comprovação geralmente duvidosa, a genealogia familiar levava ao sábio Hilel, ao editor e organizador da Mishná, rabi Iehudá há Nassi e até ao rei David (FELDMAN, 2019). Seu pai era Maimon, discípulo de um sábio renomado de nome Joseph ibn Megash e exercera o cargo de juiz (*daian*) em Al Andaluz. O avô, também de nome Joseph era um sábio e o bisavô de nome Isaac era rabino.

Seu nome tem várias versões: Moshé *ben* Maimon (Moisés filho de \Maimon): a sigla com as iniciais de seu nome RAMBAM (**R**abi **M**oshé **b**en **M**aimon); e o nome pelo qual os não judeus o conheceram no ocidente = Maimônides.

O mundo em que viveu Maimônides era tumultuado. Nascido em Al Andaluz (Hispânia muçulmana), como já dissemos, na cidade de Córdoba em 1135, por voltas dos 13 anos teve que fugir com sua família em virtude das perseguições dos almôades (dinastia berbere que dominou Al Andaluz) que adotaram políticas radicais contra os “não muçulmanos”, exigindo a conversão ou o abandono dos espaços por eles dominados.

A família transferiu-se para o Marrocos e novamente envolvida por pressões para a conversão, é obrigada a emigrar para o oriente. Chegam à terra santa (Israel) em 1165, mas diante dos conflitos entre cristãos e muçulmanos, não tardam a se dirigir ao Egito. O Egito era um espaço de tolerância aos ju-

deus e ele e seu irmão David se estabelecem em Fustat (Cairo) e negociam com joias. Não tarda a acontecer um naufrágio e a morte de David. Rambam fica bastante afetado em todos os níveis.

Esta reviravolta obriga Rambam a se tornar médico na corte califal. Cura o vizir (primeiro ministro). Manteve-se como médico de poderosos (para se sustentar) e de humildes (por convicção e caridade). Chega a atender o a família do califa Saladino, o grande. Mas seu brilho e sua memória serão por efeito de sua renovadora percepção e análise do judaísmo.

Seus conhecimentos da tradição judaica foram mesclados com a inserção de perspectivas de reflexão embasadas no neoaristotelismo, que aparecera no oriente.

A sua fama se deu por uma vasta e refinada obra literária, religiosa, jurídica e medicinal. Dividiremos esta vasta escrita em grupos, sem levar em conta a sequência.

Maimônides redigiu desde o período que viveu no Marrocos (Maghreb) sob a pressão de campanhas e perseguições que visavam converter os judeus e outras minorias ao islamismo radical dos almôades. Trata-se da epístola da apostasia (*Igueret há shemad*) que conclama seus irmãos judeus a resistir as conversões forçadas. Há nesta obra alguns detalhes importantes. Vejamos algo sobre esta obra. Concebe a possibilidade de uma falsa conversão, simulando adotar o islamismo, visto que não havendo ídolos e imagens nesta crença um judeu não cometeria a idolatria/ e tampouco burlaria as normas dietéticas (*kashrut*), tendo em vista que o Islã também adota leis alimentares, nas quais tampouco se permite comer carne de porco/frutos do mar/e há normas de abate de animais semelhantes às da *kashrut* (FELDMAN, 2019).¹⁶

Outra obra semelhante, em que defende o judaísmo e exorta judeus ameaçados pela conversão forçada, escrita décadas depois no Egito é a epístola do Iêmen (*Igueret Teiman*) em que exorta os judeus iemenitas a resistir e man-

¹⁶ Fizemos uso de trechos deste artigo, escrito por nós, e devidamente referenciado.

ter sua moral elevada. Faz uma apologia da superioridade do judaísmo, a única religião revelada, e a mais original. Enfatiza que tanto o cristianismo, quanto o islamismo são réplicas, ambas embasadas na religião ‘original’, e verdadeira (FELDMAN, 2019).

A obra de Maimônides é construída de maneira gradual através de sua vida. Há nele uma intenção clara de utilizar o racionalismo para permitir que os judeus entendam sua complexa religião e possam praticar o judaísmo, mesmo sem ser um sábio e erudito estudioso. Assim na nossa percepção, ele vai redigindo gradualmente níveis de entendimento que permitam a um leitor judeu: a) entender pelo menos o fundamental que lhe propicie condições de praticar o judaísmo no cotidiano; b) poder aprofundar seu conhecimento judaico e criar um escudo protetor diante das adversidades que o meio ambiente causa ao judeu, numa época de conversões forçadas, guerras de religião (cruzadas e jihad) e ausência de tolerância em relação aos judeus (que houvera antes deste período de maneira diferente sob o Islã e sob o ocidente medieval cristão).

A primeira obra que salientaremos é a denominada luminária que é um ‘Comentário da Mishná’, que ele começou no Marrocos e só concluirá no Egito (c. 1168), anos mais tarde (GUINZBURG, 1968, p. 407). Nesta obra introdutória já aparecem os treze princípios da fé, que seriam os ‘dogmas’ judaicos. Vale ressaltar que estes treze atributos divinos serão gradualmente inseridos nos diversos livros de orações, em formato poético religioso: *Igdal* (FELDMAN, 2019).¹⁷

Guinzburg (1968, p. 407) nos relata a importância da obra ‘Comentário da Mishná’:

Obra prima da lucidez, conhecimento e compreensão, procura expor a essência da Guemará e contém os germes dos principais conceitos filosóficos mais tarde desenvolvidos em outros trabalhos. O seu fim expresso é o de facilitar o entendimento da Mischná aos

¹⁷ Uma versão menos conhecida, se denomina *Ani Maamin*, que quer dizer: “Eu creio”. Aparece em alguns livros de oração também. Ambas se baseiam nos treze atributos divinos definido pelo Rambam.

que não se propunham a estudar a Guemará e o de introduzir, os que pretendem enfronhar-se nela.¹⁸

O comentário da Mishná ainda que fiel ao texto talmúdico traz um alto grau de clareza e entendimento devido a aguda racionalidade e a capacidade de síntese do mestre cordobês. Esta obra de síntese aponta decisões jurídicas que o leitor teria dificuldade em encontrar somente a partir da própria Mishná. A obra destina-se principalmente a leigos.

Guinzburg (1968, p. 407) enfatiza a qualidade do texto somada a sua pedagogia: “A sua originalidade ressalta, sobretudo quando se trata de enunciar princípios gerais: Maimônides, no seu estilo preciso e conciso, sabe infundir-lhes uma expressão não só lapidar, como de maior alcance conceitual”.

As obras exegéticas de Rambam geram polêmica, pois seu olhar é bastante diferenciado. Mas a forma racional que escreve o *Mishné Torá* faz com que o que já dizemos antes no “Comentário a Mishná”, permita ao seu leitor entender e assim poder praticar o judaísmo de maneira mais fácil e racional, com clareza e precisão.

O *Mishné Torá* não é aceito na sua época de maneira ampla, pois ao racionalizar e facilitar a compreensão se desliga do costume rabínico de discutir as opiniões conflitantes e a multiplicidade de opiniões. Relata-nos Seltzer (1990, p. 370):

Nele Maimônides resolvera todas as opiniões conflitantes, dando apenas sua visão unilateral, não documentada. E Maimônides dava a entender que o *Mishneh Torah* tornaria supérflua a necessidade de estudar diretamente o *Talmud*. Sua inclusão de matérias filosóficas também provocou críticas incisivas.

18 Mishná ou Mischná (e/ou Mishnah) é a ampla obra inicial do Talmude, nas suas duas versões. Organizada e compilada no final do II século da era comum (E.C.) pelo rabino e líder do Sinédrio Iehudá há Nassi. Já a Guemará é a continuação da Mishná e tem duas versões; a Guemará elaborada em Israel, e a organizada na Babilônia. Assim Mishná + Guemará compõe dois *Talmudim* (pl. de Talmude): o de Israel ou Talmude de Jerusalém e o Talmude babilônico ou *Bavli*. São imensas coletâneas jurídicas, religiosas, literárias e culturais. Compõe um acervo cultural imenso e determinam o ‘caminho de vida’ judaico ou *halachá*.

Preparado por seu pai Maimon, na Bíblia e no Talmude, estuda a medicina e se torna médico. Aprende a filosofia clássica tal como os judeus de Bagdá já haviam feito na época de Saadia Gaon (séc. X) e faz a aproximação do judaísmo com o neo aristotelismo, mostrando a racionalidade do primeiro e provando a existência de Deus através da física e da filosofia. Sua obra magna foi o 'Guia dos Perplexos' que num trabalho denso e complexo traz aproximações entre a religião e filosofia grega. Não podemos aqui voltar nosso olhar para esta obra, nem outras obras de Rambam.

Suas obras geraram diversas polêmicas algumas ainda em vida de Moisés ben Maimon, que seguiram após sua morte para o judaísmo do sul da Europa, sob domínio cristão.

Referências

COHN-SHERBOK, Dan. Maimonides. In: COHN-SHERBOK, Dan. *The Blackwell Dictionary of Judaica*. Oxford: Blackwell, 1992, p. 339.

FELDMAN, Sergio Alberto Educação, identidade e resistência cultural no judaísmo medieval: as epístolas de Maimônides. In: *Acta Scientiarum –Education*. Maringá: UEM, vol. 41, 2019, p. 01-12.

GUINSBURG, Jacob. Maimônides. In: GUINSBURG, Jacob. *Do estudo e da oração: súmulas do pensamento judaico*. São Paulo: Perspectiva, 1968, p. 405-469.

ROTH, Cecil. Maimônides. In: ROTH, Cecil. *Enciclopédia Judaica*, v. 3 (M-Z). Rio de Janeiro: Tradição, 1967, p. 875-877.

SELTZER. R. M. *Povo judeu, pensamento judaico* v. 1. Rio de Janeiro: A Koogan, 1990, (volume 1 da coleção Judaica).

JOAQUIM DE FIORE

Ana Paula Tavares Magalhães

NASCIDO EM CELICO, diocese de Cosenza, na Calábria, entre os anos de 1130 e 1135, Joaquim de Fiore ingressou na Ordem Cisterciense em 1160, na abadia de Santa Maria di Corazzo. A relativa demora para assumir a vocação religiosa – ele teria entre 25 e 30 anos quando se juntou aos monges beneditinos reformados – deveu-se à carreira idealizada por seu pai, que o enviara à cidade de Cosenza, onde realizaria seus estudos e se fixaria por um tempo, seguindo a carreira de notário, a exemplo do pai. Em seguida, ainda por influência de seu pai, transferiu-se para Palermo, onde o esperava uma posição na corte real. Entretanto, desentendimentos com os notáveis, incluindo o arcebispo, levariam o jovem Joaquim a uma incursão à Terra Santa, encerrando, definitivamente, sua estada na corte de Palermo.

A permanência em Jerusalém, na atmosfera das Cruzadas em curso, deve ter impressionado Joaquim, a ponto de levá-lo a dedicar-se ao estudo da Sagrada Escritura. Ao retornar à Itália, viveu como eremita e, em seguida, como pregador em várias localidades da Calábria, até que, por fim, recebeu a ordem sacerdotal do bispo de Catanzaro – esse expediente seria importante para afastá-lo das suspeitas de heresia que sempre pesavam sobre os laicos que pregavam. Embora hesitasse em fixar-se, preferindo a alternância entre o isolamento e a pregação, no ano de 1160, Joaquim, já adulto, decidiria juntar-se aos monges de Santa Maria di Corazzo, uma casa beneditina que desejava seguir os princípios reformistas de Cister – ele teria entre 25 e 30 anos, e acumulara conhecimentos sobre a Escritura e a experiência da pregação. É possível que estes dois fatores

tenham exercido peso em sua eleição como abade naquele mosteiro, em 1177, após a eleição seguida da renúncia de João Bonasso.

Consta que Joaquim não desejava tornar-se abade, pois teria ingressado na casa monástica devido ao seu pendor para os estudos. O abade passaria a quase totalidade da década de 1180 ausente do mosteiro de Corazzo, entre a escrita de seus trabalhos e, por fim, o retiro para Pietralata, um local afastado e até hoje incerto, que marcaria seu afastamento definitivo da abadia e sua liberação do cargo, no ano de 1188. A afluência de discípulos a Pietralata teria motivado a busca por um local para fixação na Sila, cadeia montanhosa que se estende entre o norte e o centro da Calábria. Joaquim estabeleceria sua comunidade na localidade futuramente denominada San Giovanni in Fiore. A geografia das montanhas sempre favoreceu, no Ocidente europeu, a tendência à vida eremítica, e todo o percurso joaquimita converge para essa prática, particularmente valorizada no contexto reformista do século XII. Na localidade de San Giovanni, Joaquim fundaria a Ordem Florense, responsável pelo epíteto que viria a acrescentar-se ao seu nome. Sua congregação seria aprovada em 1196, pelo papa Celestino III.

A aprovação papal marcaria a conclusão de uma trajetória de vida monástica marcada pelas boas relações com sucessivos papas, a exemplo de Lúcio III, que lhe concedera uma *licentia scribendi* para ausentar-se de suas funções no mosteiro de Corazzo, e Urbano III, companheiro de estada em Veneza – ambos na década de 1180. Veio a falecer em Pietrafitta, aos 30 de março de 1202. Por esta ocasião, cerca de seis mosteiros já se haviam agregado à sua Ordem. Um relicário localizado na cripta da Abadia Florense contém ossos atribuídos pela tradição a Joaquim de Fiore. Uma análise de uma equipe de paleontólogos, em 1998, confirmou a existência de materiais genéticos pertencentes a 5 indivíduos diferentes.

Joaquim chegou a ser beatificado, mas nunca foi canonizado. Sobre ele pesaram suspeitas de erro e heresia. Seus escritos tiveram grande alcance, em seu tempo e nos séculos posteriores, e acabariam por influenciar grupos acu-

sados de heresia. Entretanto, seu nome figura nos *Acta sanctorum* compilados pelos jesuítas bolandistas no século XVII e na *Bibliotheca sanctorum*, publicada em 1965, ao passo que Dante Alighieri lhe reservaria um lugar no círculo mais elevado de seu Paraíso. É possível verificar a presença do fundamento da exegese bíblica joaquimita na construção da *Divina Comédia*, tendo como elemento de ligação a Ordem Franciscana, surgida no início do século XIII. O pensamento joaquimita perfaz uma síntese ético-profética do espírito reformista presente em personagens tais como Bernardo de Claraval, e seu influxo sobre os séculos subsequentes representa um prolongamento do ideal e uma inspiração para a prática de Reforma.

Os séculos XI e XII consistem em um ponto de inflexão na prática da fé cristã. Ao passo que o século XI foi marcado pela busca de uma revisão político-jurídica, relacionada ao *status* do papado e ao exercício do poder a partir da sede apostólica de Roma, o século XII assistiria ao transbordamento do ideal reformista para os mosteiros, que se apropriariam da Reforma e lhe confeririam novos significados. A vida e a obra de Bernardo de Claraval (1090-1153) representam uma síntese entre o fundamento da centralização da fé na figura papal e a renovação na prática da vida monástica. Abade da Ordem de Cister no mosteiro de Claraval, Bernardo modulou os princípios que orientariam a Ordem nos séculos subsequentes, tendo inspirado a criação de mosteiros e a adesão à congregação em toda a Europa. Joaquim, após uma experiência na Terra Santa, seguida da ruptura com a vida na corte, teria encontrado no isolamento do mosteiro de Corazzo o fundamento para sua nova vida. A atmosfera monástica se oferecia então, com força renovada, como alternativa à vida mundana. A descoberta de uma tendência aos estudos também desempenhou papel importante na decisão de Joaquim de retirar-se para o mosteiro. Esse mesmo desejo também o levaria a ausentar-se dele por longos anos e, por fim, a abandonar sua função de abade: em seu isolamento, Joaquim comporia a maior parte de sua obra.

O pendor de Joaquim para os estudos da Escritura resultaria na produção de uma série de tratados, dos quais quatro se destacam e podem ser considerados autênticos: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim*, *Psalterium decem chordarum* e *Tractatus super Quattuor Evangelia*. Os escritos foram ditados por Joaquim a dois ou três amanuenses, e foram produzidos a partir do isolamento no deserto de Pietralata e, fundamentalmente, durante sua estada em San Giovanni in Fiore. Esse *corpus* é dotado de notável coerência interna, de forma que a análise de cada uma de suas partes permite a recomposição de um pensamento claro e unívoco. Ele combina elementos de exegese bíblica a uma concepção etária da História da Igreja e da humanidade, reunidos por um conteúdo moralizante tributário da Reforma monástica.

Dedicado à exegese da Escritura desde seus primeiros tempos de estudo, Joaquim de Fiore concebeu um método, que serviria de inspiração por reiteradas vezes, cuja essência pode ser sintetizada em sua doutrina trinitária. A Trindade se manifestaria na história da humanidade, determinando uma série de etapas no curso de sua existência e servindo como esquema para reconhecer uma escala de valores éticos no comportamento da humanidade, no roteiro de sua salvação (FALBEL, 1996, p. 273). Haveria três períodos na história da humanidade, correspondentes a três estados do mundo (*status mundi*). O período do Pai, idade dos desposados e laicos, em que os homens se guiavam pela letra da Lei, predominando o Velho Testamento e vivendo-se segundo a carne (*in quo vivebant homines secundum carnem*). O período do Filho, idade dos clérigos, em que os homens se guiavam pela Graça, predominando o Novo Testamento e vivendo-se entre o espírito e a carne (*in quo vivitur inter utrunque, hoc est inter carnem et spiritum*). O período do Espírito Santo, idade dos *viri spirituales*, ligados à Ordem Monástica, em que os homens haveriam de guiar-se pelo Amor, predominando o chamado Evangelho do Espírito Santo, ou Evangelho Eterno (*Evangelium aeternum*), e vivendo-se segundo o espírito (*in quo vivitur secundum spiritum*) (GIOACCHINO DA FIORE, 1999, p. 6).

O modelo etário joaquimita consistia na identificação de sete idades, distribuídas pelos três estados correspondentes à Trindade. Tal concepção é tributária da tradicional historiografia medieval consolidada a partir de Santo Agostinho (354-430), pela qual a história da Igreja e da humanidade se dividiria em seis períodos. Joaquim de Fiore acrescentaria a essa estrutura uma sétima idade, e colocaria em destaque o papel do Espírito Santo. A concepção joaquimita da história assumiria um destaque somente inferior ocuparia àquela de Agostinho na historiografia exotérico-escatológica da cristandade medieval (BUONAIUTI, 1931, p. 208-209). O pensamento do abade representaria uma superação do pensamento de Agostinho, na medida em que este encerrava seu ciclo com a *sexta aetate*, a da Encarnação, sendo toda a história precedente apenas uma preparação para esta. Ao romper com essa tradição cristocêntrica, Joaquim, ao mesmo tempo que propunha o prolongamento da História da Cristandade, alterava os padrões éticos que se manifestavam nas idades e grupos, estabelecendo a Trindade como centro e modelo exemplar de toda a história (BAUCHWITZ, 1995, p. 425). O abade calabrês herdara da tradição agostiniana o conceito do exemplarismo, mas deslocara o centro da História da figura de Cristo para a Trindade.

No primeiro estado, aquele do Pai, os homens viviam sob a lei; no segundo, o estado do Filho, sob a graça; no terceiro, ainda vindouro, sob uma graça ainda maior (BITONTI; OLIVERIO, 1998, p. 40). No primeiro estado, havia a Ciência; no segundo, a sabedoria; ao terceiro, estava reservada a plenitude do intelecto. O primeiro caracterizou-se pela servidão; o segundo, pela devoção filial; o terceiro seria o lugar pela liberdade. Ao primeiro competiam os flageLOS; ao segundo, as ações; ao terceiro, a contemplação. O primeiro existira no temor; o segundo, na fé; o terceiro existiria no amor. O primeiro fora o estado dos velhos; o segundo, o dos jovens; o terceiro seria o tempo das crianças. O primeiro era noite; o segundo, aurora; o terceiro seria dia pleno. O primeiro era inverno; o segundo, primavera; o terceiro seria verão. No primeiro prevale-

ceram as urtigas; no segundo, as rosas; no terceiro, dominariam as açucenas. No primeiro, havia as ervas; no segundo, as espigas; no terceiro, floresceria o trigo. No primeiro, predominava a água; no segundo, o vinho; no terceiro, predominaria o óleo. O primeiro pertencia às septuagésimas; o segundo, à quadragésima; o terceiro pertenceria à festa da Páscoa (BITONTI; OLIVERIO, 1998, p. 40). A partir deste conjunto de associações, Joaquim concluiu que o primeiro pertencia ao Pai, o segundo, ao Filho, cabendo ao terceiro o domínio do Espírito Santo.

Joaquim de Fiore estabeleceu uma Era do Espírito Santo, expressão da superação da Era Cristã e da centralidade da Encarnação na História. De acordo com abade de Fiore, aqueles que vivessem naquele tempo seriam livres e teriam a plenitude do sentido, de forma que compreenderiam o mistério de Deus (GRUNDMANN, 1989, p. 25). O conteúdo reformista do modelo é incontestável, na medida em que apontava para uma história que descrevia uma evolução na qual se manifestava a edificação moral da Igreja e dos homens. Não sem razão, o estado era o dos desposados; o segundo, o dos clérigos; o terceiro, o dos monges.

O pensamento joaquimista disseminou-se na Ordem Franciscana por meio de um frade chamado Geraldo da Borgo San Donnino, condenado por heresia em 1255. Alguns Espirituais Franciscanos, grupo defensor da observância estrita da pobreza no interior da Ordem dos Menores, retomaram a profecia joaquimista que afirmava que o anjo do sexto sigilo do Apocalipse de São João (9:13-16), que portaria o sinal do Deus vivo, viria a partir de 1200. Eles associariam este personagem a Francisco de Assis (1182-1226), engajando a Ordem Franciscana nos importantes acontecimentos que precipitariam o fim da História (MAGALHÃES, 2016, p. 134). Francisco assinava e selava sua correspondência com a letra tau (τ), símbolo do sexto anjo e, além disso, teria recebido os estigmas de Cristo em seu corpo a partir da visita de um serafim (ROSSATO, 2013, p. 120). O terceiro estado, marcado pelo advento do novo *ordo*

monachorum, composto por pelos *virii spirituales*, se cumpriria, conforme esta interpretação, com o advento dos frades de Francisco, destinados a desempenhar um papel central na economia da salvação.

Referências

BAUCHWITZ, Oscar Federico. Acerca da *Novitas Joachimita* como reversão da tradicional concepção cristã da história. *Veritas*, Porto Alegre, v. 40, n. 159/2, Setembro 1995, p. 421-436.

BITONTI, Mariolina; OLIVERIO, Salvatore. *Gioacchino Abate di Fiore*. San Giovanni in Fiore: Centro Internazionale di Studi Gioacchimiti: Pubblisfera, 1998.

BUONAIUTI, Ernesto. *Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messaggio*. Roma: Meridionale, 1931, p. 208-209.

FALBEL, Nachman. São Bento e a *ordo monachorum* de Joaquim de Fiore (1136-1202). *Revista USP*, São Paulo, Jun-Jul-Ago, 1996, p. 273-276.

GIOACCHINO DA FIORE. *Trattati sui quattro Vangeli*. Trad. Letizia Pellegrini e Gian Luca Potestà, Prefácio Claudio Leonardi, Intr. Gian Luca Potestà. Roma: Viella, 1999.

GRUNDMANN, Herbert. *Studi su Gioacchino da Fiore*. Trad. Sergio Sorrentino. Genova: Marietti, 1989.

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

ROSSATTO, Noeli Dutra. Joaquim de Fiore e o franciscanismo medieval. *Thaumazein*, Ano V, Número 11, Santa Maria, Julho de 2013, p. 119-139.

RICARDO I, REI DA INGLATERRA: O CORAÇÃO DE LEÃO

Dirceu Marchini Neto

Ricardo I, também chamado de Ricardo, o Coração de Leão, foi Rei da Inglaterra, Duque da Normandia e da Aquitânia, Conde de Anjou e de Poitou e pertenceu à Dinastia Angevina. Ricardo I nasceu em 8 de setembro de 1157, em Oxford, provavelmente no Palácio Real de Beaumont. Era filho do Rei Henrique II da Inglaterra (1133-1189) e da Rainha Consorte Leonor da Aquitânia (1122-1204). Seu falecimento ocorreu em 6 de abril de 1199, em Châlus, Ducado da Aquitânia, como consequência de uma flechada recebida em seu ombro esquerdo durante o cerco ao castelo de Châlus-Chabrol, que resultou em necrose gangrenosa (GILLINGHAM, 1989, p. 3-276).

Apesar de Ricardo I ter nascido em Oxford, Inglaterra, durante sua vida passou poucos períodos na ilha. A Inglaterra nunca foi sua prioridade, nem mesmo durante os anos de reinado. Seu pai, Henrique II, o Plantageneta, tinha nascido em Anjou, descendendo de uma linhagem de Condes que controlaram Anjou por cerca de duzentos e cinquenta anos. Sua mãe, Leonor, era Condessa de Poitou e Duquesa da Aquitânia, ducado governado pelos antepassados dela desde o século X. O antepassado mais próximo de Ricardo I nascido na Inglaterra tinha sido sua bisavó Edite da Escócia, a esposa do Rei Henrique I. Ricardo, ao longo de sua vida não foi simplesmente o Rei da Inglaterra, mas foi também suserano de vastos domínios no Oeste do que hoje é a França e, talvez por isso, tenha dedicado maior atenção às terras continentais (GILLINGHAM, 1989, p. 24-50).

Ricardo provavelmente morou na Inglaterra nos primeiros anos de vida e depois passou a adolescência em Poitou, sob a tutela de sua mãe. Esses primeiros anos em Poitou, o fato de Ricardo não ser fluente em Língua Inglesa, o histórico de descendência familiar normanda e a vastidão do seu domínio continental influenciaram a decisão de Ricardo de permanecer o maior tempo de sua vida nas suas possessões abaixo do Canal da Mancha. O fato de Ricardo ter crescido perto da mãe moldou o caráter de Ricardo, propiciando uma troca de experiência entre ele e a mãe, resultando em um significativo apego de Ricardo às terras dos antepassados maternos (TURNER; HEISER, 2000, p. 57).

Defendendo os interesses de sua mãe, Ricardo teve uma relação bastante conflituosa com o pai. Entre 1173 e 1174, Ricardo se revoltou contra o Rei Henrique II. Depois da morte de seu irmão mais velho, o Jovem Henrique, em 1183, Ricardo tornou-se herdeiro de todas as possessões de seu pai. Posteriormente, entre 1188 e 1189, com a ajuda do Rei Felipe Augusto, o Felipe II da França, Ricardo se rebelou novamente contra seu pai que, velho e próximo da morte, lhe fez uma série de concessões. Após a morte de seu pai, em 6 de julho de 1189, Ricardo herdou a maioria das possessões angevinas. Em 3 de setembro do mesmo ano, Ricardo foi à Inglaterra para ser coroado rei, onde permaneceu até 12 de dezembro e só retornou por um breve período após o final da Terceira Cruzada. Para Ricardo, a Inglaterra era muito importante para servir como financiadora das suas guerras e da sua participação na Cruzada (LYON, 1988, p. 383).

Em 7 de agosto de 1190, de Marselha, Ricardo embarcou para a Terceira Cruzada, mas antes de chegar na Palestina fez paradas na Sicília e em Chipre. Em uma parada em Messina, na Sicília, Ricardo negociou com Felipe Augusto o fim do seu noivado com a irmã do monarca francês, Alice, o que foi acordado após Ricardo concordar em pagar uma indenização e fazer concessões em terras angevinas. A partir daquele momento, Ricardo passava a reconhecer a suserania de Felipe II sobre as terras angevinas continentais (ALEXANDER,

1998, p. 638). Na Sicília, Ricardo também conseguiu libertar sua irmã Joana do cárcere, pois o Rei Tancredo a havia colocado em confinamento logo após a morte de seu marido, o Rei William II.

Saindo de Messina, a parada seguinte de Ricardo foi Chipre, ilha violentamente conquistada depois que o Rei Isaac Ducas Komnenos capturou Joana, irmã de Ricardo, e Berengária de Navarra, a noiva do Coração de Leão, que haviam sido capturadas após seu navio ter naufragado na costa da ilha (GILLINGHAM, 2009, p. 7-8). Uma tempestade lançou a frota do rei da Inglaterra para as costas cipriotas. Depois da atitude hostil de Isaac, Ricardo tomou a ilha para si, mandando prender Isaac. Vale ressaltar que Ricardo recebeu a ajuda de Guido de Lusignan para tomar Chipre. Guido havia saído de Acre e ido até Chipre para pedir a ajuda de Ricardo contra as pretensões monárquicas de Conrado de Montferrat, mas acabou participando ativamente da tomada da ilha, se colocando à disposição do Rei Inglês (GROUSSET, 1998, p. 191). Ricardo se casou com a princesa Berengária na ilha de Chipre e eles nunca tiveram filhos.

Em 8 de junho de 1191, Ricardo chegou a Acre, juntando-se a Felipe Augusto no cerco franco. Em 11 de julho, Acre capitulou após incessantes ataques dos exércitos de Ricardo, de Felipe, de cavaleiros de Leopoldo, Duque da Áustria, e de outros tantos cavaleiros cristãos que lá estavam. Quando as bandeiras dos exércitos vencedores foram instaladas em Acre, Ricardo não admitiu que o estandarte de Leopoldo fosse exposto, pois assim como Felipe, não queria dividir o espólio com o duque austríaco. Durante o cerco, não há registro de querela entre os reis cristãos, mas após a tomada de Acre, a rivalidade ressurgiu entre os reis da França e da Inglaterra. Ricardo apoiava Guido de Lusignan e Felipe tomava partido por Conrado de Montferrat. Logo depois da tomada de Acre, o Rei Felipe anunciou que retornaria à Europa, alegando problemas de saúde, mas provavelmente retornou por causa da morte do Conde Felipe de Flandres, falecimento que criava uma oportunidade para o Rei Francês reivin-

dicar a posse de Artois (GILLINGHAM, 2009, p. 8).

Nos meses em que permaneceu na Palestina, Ricardo se juntou a outros cruzados e liderou batalhas contra muçulmanos em Carmelo, Cesareia e Arsuf, sendo a batalha da Arsuf a mais significativa para os cristãos, que depois de estarem quase derrotados, superaram o exército de Saladino em uma vitória que gerou uma enorme repercussão. A vitória de Arsuf rendeu um novo ânimo aos cruzados. Saladino recuou abandonando diversas cidades depois disso. Ricardo reconstruiu Jafa, importante porto de peregrinos e local de desembarque para Jerusalém. A reputação grandiosa de Ricardo, o Coração de Leão, como cavaleiro e como rei era conhecida por todo o exército muçulmano da época. Contudo, sabendo da superioridade numérica do exército de Saladino, Ricardo decidiu não atacar Jerusalém, mesmo tendo chegado a cerca de vinte quilômetros da Cidade Sagrada (GROUSSET, 1998, p. 195-202).

Ricardo e Saladino se enfrentaram em batalhas até 3 de setembro de 1192, quando o Rei e o Sultão concluíram um compromisso de paz. Diante da impossibilidade da reconquista de Jerusalém através da guerra, Ricardo decidiu negociar com Saladino. Por esse acordo, os cristãos permaneceriam com os territórios reconquistados, de Tiro a Jafa, além de Chipre. E o interior, incluindo Jerusalém, ficaria com Saladino, na condição de o Sultão conceder aos cristãos liberdade de peregrinação à Cidade Sagrada. Após meses de extrema violência que terminaram com uma política de aproximação franco-islâmica, Ricardo, Coração de Leão, retornou à Europa, em 9 de outubro de 1192, sem sequer pisar em Jerusalém, mesmo quando já se era possível fazê-lo (GROUSSET, 1998, p. 195-202).

O retorno de Ricardo à Europa provavelmente ocorreu de forma antecipada, após saber da traição do Rei Felipe Augusto com a conivência de seu irmão João. O Rei da França já tinha invadido parte da Normandia na ausência de Ricardo. Era preciso voltar para proteger as terras do seu vasto

império que ia de Northumberland, na Inglaterra, até a Gasconia, região dos Pireneus. Na volta para casa, em dezembro de 1192, após um acidente com seu navio, Ricardo evitou passar pela França e decidiu passar pela Áustria, quando foi capturado pelo Duque Austríaco, que o entregou para o Imperador do Sacro Império Romano Germânico, Henrique VI, aliado do Rei Felipe Augusto da França. Ricardo, Coração de Leão, permaneceu em cativeiro até que o pagamento de 150.000 marcos foram pagos (dinheiro adquirido através da cobrança de impostos mais elevada já imposta na Inglaterra) e após o Rei Inglês ter feito homenagem ao Imperador Germânico e prometido doar 200 cavaleiros e 50 galés por ano. Após o pagamento pelo resgate, Ricardo estava de volta à Inglaterra em 13 de março de 1194 (GILLINGHAM, 2009, p. 11-12).

Na Inglaterra, Ricardo permaneceu o tempo suficiente para garantir a submissão do seu irmão João, que havia se revoltado contra ele, e para juntar dinheiro e tropas para sua guerra contra Felipe Augusto. Ricardo deixou a administração do Reino da Inglaterra sob a liderança de Hubert Walter, arcebispo de Canterbury. Em 12 de maio de 1194, Ricardo cruzou o canal da Mancha e nunca mais voltou à Inglaterra. Durante 5 anos, Ricardo, o Coração de Leão, combateu em terras continentais do Império Angevino, tentando retomar todas as terras, castelos e vassalos perdidos. Nesse período, com intenção de tornar a Normandia mais segura, Ricardo construiu o castelo de Château Gaillard, em Les Andelys (LYON, 1988, p. 384). A morte encontrou Ricardo enquanto ele sitiava o castelo de Châlus-Chabrol, em Limoges, quando lutava contra um vassalo infiel. Uma flechada recebida no ombro esquerdo, em 26 de março de 1194, que resultou em infecção, colocou fim à epopeia de Ricardo, o Coração de Leão, que faleceu em 6 de abril daquele ano. Antes de morrer, Ricardo nomeou seu irmão João para lhe suceder no trono e perdoou o homem que atirou nele a flecha fatal (GILLINGHAM, 2009, p. 14).

Referências

ALEXANDER, James W. Richard I (1157-1199; r. 1189-99). In: SZARMACH, Paul E.; TAVORMINA, M. Teresa; ROSENTHAL, Joel T. (eds.). *Medieval England: an Encyclopedia*. New York and London: Garland Publishers, 1998.

GILLINGHAM, John. Richard I: called Richard Coeur de Lion, Richard the Lionheart (1157-1199). In: *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2009. Disponível em: <https://www.oxforddnb.com>. Consultado em 24 de janeiro de 2020.

GILLINGHAM, John. *Richard the Lionheart*. Second Edition. London: George Weidenfeld and Nicolson Ltd, 1989.

GROUSSET. René. *A Epopeia das Cruzadas*. Tradução de Luís Serrão. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1998.

LYON, Bryce. Richard I, Crusade and Death of. In: STRAYER, Joseph R. (ed.). *Dictionary of the Middle Ages*. Vol. 10. New York: Charles Scribner's Sons, 1988.

TURNER, Ralph V.; HEISER, Richard R. *The Reigh of Richard Lionheart: ruler of the Angevin Empire, 1189-99*. Harlow: Longman. Pearson Education Limited, 2000.

GRANDES AINDA SÃO as lacunas sobre a figura histórica de Valdo, iniciador de um dos principais movimentos religiosos medievais, definido, então, como herético, cuja igreja é chegada até os nossos dias. Seus seguidores, conhecidos genericamente por valdenses, mas também por outras denominações, conforme os lugares geográficos que se localizavam (Pobres de Lyon, em Lyon; Pobres Lombardos, em Lombardia), espalharam-se por várias partes da Europa: Península Ibérica, Germânia, Boêmia, Polônia e Hungria.

Apesar de possuir uma longa presença nas pesquisas sobre o tema, inclusive atualmente, é possível que a dupla apelação *Pedro Valdo* não seja historicamente verdadeira. O prenome *Petrus* surgiu em fontes mais tardias, no século XIV. Por outro lado, constata-se uma grande variedade e imprecisão da grafia do nome Valdo nos documentos latinos: *Valdesius*, *Wandesius*, *Valdensis*, *Valdus*, *Valdius*, *Valdes*, *Valdez*, *Valdium*, *Waldo*, *Valdio*, *Valde*, *Valdo*.

Como observou Grado Giovanni Merlo, as notícias sobre Valdo não são raras quando comparadas às de outros indivíduos considerados hereges ou convertidos à vida evangélica no medievo (MERLO, 2000, p. 28). Para reconstituir a história do personagem e dos primeiros anos do valdeísmo, os historiadores se debruçam sobre as seguintes fontes: a profissão de fé atribuída ao próprio Valdo; o testemunho do clérigo inglês Gautier Map (1135-1210), redigido por volta de 1181-1183; o comentário de Godofredo de Auxerre (1120-?) em seu *Super Apocalypsim*, provavelmente escrito em 1187-1188; a Crônica do Anônimo de Laon, o *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* do dominicano e inquisidor

Estevão de Bourbon (1180-1256), composto em meados do século XIII, e, mais recentemente descoberta, a quarta parte do *Liber Visionum et Miraculorum*, elaborada por volta de 1170.

É preciso considerar igualmente, ao lado desse grupo de textos, as informações contidas em alguns tratados anti-heréticos a respeito do personagem. São exemplos disso: o opúsculo atribuído a Ermengardo de Béziers (*Contra haereticos*), composto nos primeiros decênios do século XIII; a suma de refutação das heresias do dominicano Moneta de Cremona (*Summa adversus Catharos et Valdenses*), escrita entre 1241 e 1244; a suma contra os hereges, atribuída a frei Pedro de Verona, de 1235; e o *Liber Suprastella* de Salvo Burci, de 1235.

Supõe-se que a “conversão” de Valdo tenha ocorrido na década de 70 do século XII, nos anos de 1170, 1173 ou até mesmo 1176. Nada se sabe sobre a sua vida antes desse episódio. De acordo com o dominicano Estevão de Bourbon, Valdo era um rico cidadão (*civis*) de Lyon, que, certa vez, curioso para entender o que os Evangelhos diziam, combinou com dois padres que os traduzissem em língua vulgar, assim como outros livros da Bíblia e citações dos Padres da Igreja. Inspirado pela perfeição evangélica, o laico, em seguida, vendeu todos os seus bens e deu o seu dinheiro aos pobres. Depois disso, ele começou a pregar nas ruas e sobre os lugares, atraindo homens e mulheres, aos quais incitava a fazer o mesmo (POUZET, 1936, p. 11).

Outra versão mais cheia de detalhes sobre o despertar evangélico de Valdo é narrada na Crônica do Anônimo de Laon, obra atribuída a um clérigo premonstratense. Nela, o laico de Lyon é apresentado como um usurário, o qual, impressionado com a *vita* de santo Aleixo – filho penitente de um rico romano, que foi viver da pobreza –, buscou imediatamente uma escola de Teologia para saber qual era a melhor e a mais segura via para a salvação. O mestre do lugar lhe citou Mateus 19,21, em que Jesus diz: “Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens...”. A partir de então, Valdo deu uma parte dos seus bens à família e, outra parte, a mais grossa, distribuiu como esmola aos pobres. A narrativa do

cronista anônimo contém ainda outras informações sobre a vida do personagem, como o envio de suas duas filhas ao mosteiro de Fontevrault, a distribuição de comida feita aos pobres num período de forte fome na Gália e na Germânia e a interdição de mendigar alimentos imposta pelo arcebispo Guichardo, após a queixa da esposa de Valdo (POUZET, 1936, p. 9-10).

Em 1179, Valdo, juntamente com um dos seus seguidores, dirigiu-se ao III Concílio de Latrão, em Roma, com o objetivo de pedir permissão ao papa para pregar. Os dois valdenses são descritos por Gautier Map – o qual, naquele momento, se encontrava no mesmo lugar – como pessoas simples e iletradas. Na ocasião, eles apresentaram ao papa Alexandre III (1159-1181) um livro escrito em francês, contendo o texto e a glosa do Salmo, bem como a maior parte dos dois testamentos, e pediram, com muita insistência, a autorização para pregarem, pois criam ser capazes de fazê-lo. O clérigo inglês acrescenta que os dois laicos disputaram com ele sobre a fé, no entanto ignoravam questões dogmáticas muito simples, acreditando, por exemplo, que Maria fazia parte da Trindade (POUZET, 1936, p. 15). Alexandre III aprovou o voto de pobreza voluntária de Valdo, mas proibiu a sua pregação e a de seus companheiros, salvo por autorização prévia do ordinário.

O episódio da ida de Valdo ao III Concílio de Latrão também é mencionado por Moneta de Cremona, frade Pregador do convento de Bolonha. De acordo com o dominicano, o pontífice autorizou a pregação do laico sob a condição de que seguisse os ensinamentos dos quatro Doutores: Ambrósio, Agostinho, Gregório e Jerônimo (MONETAE CREMONENSIS, 1743, p. 402b).

No ano seguinte, conforme registrado por Godofredo de Auxerre, abade de Hautecombe, Valdo compareceu ao sínodo de Lyon, no qual estavam presentes Henrique de Marcy, legado papal, Guichardo de Pontigny, arcebispo da cidade, e o próprio Godofredo. O fundador da seita teria abjurado do erro de usurpar a pregação dos clérigos. Tal ato, porém, não surtiu efeito. O abade de Hautecombe acrescenta que os valdenses, mesmo sob condenações, continua-

ram a pregar, inclusive as mulheres (RUBELLIN, 1998, p. 200).

Após a morte de Guichardo de Pontigny, por volta de 1182-1183, o novo arcebispo Jean Bellesmains interditou Valdo e seus discípulos de pregarem. Estes, de acordo com Estevão de Bourbon, opuseram-se ao prelado, citando Atos 5,29: “É preciso obedecer a Deus antes que aos homens”; e Marcos 16,15: “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (POUZET, 1936, p. 11). Desde então, Valdo e os seus partidários foram excomungados e expulsos da cidade. Em 1184, no Concílio de Verona, os valdenses foram declarados hereges, ao lado de outras heresias, pelo papa Lúcio III (1181-1185) por meio da bula *Ad abolendam*, condenação repetida pelo papa Inocêncio III (1198-1216), no IV Concílio de Latrão, ocorrido em 1215. A partir daí, os valdenses se disseminaram pelas cidades do sul e do norte da França, pelas regiões de língua alemã do Rin e pelo norte da Itália, vivendo de forma clandestina. As notícias sobre Valdo desaparecem após 1205.

No decorrer dos séculos, diversas leituras foram construídas a respeito de Valdo. Ele foi visto como um dos precursores do protestantismo, ao lado de outros grupos heréticos medievais; como representante das tensões sociais que solapavam as cidades no fim do século XII; como reformador evangélico, inspirado ou não nos movimentos dissidentes antecessores – petrobrussianos ou henricianos; e, além disso, como fundador de uma fraternidade religiosa no estilo da que viria a ser estabelecida por São Francisco de Assis, anos mais tarde.

Nas últimas décadas, estudos provenientes de uma nova abordagem sobre as heresias medievais reexaminaram a história de Valdo, atentando-se para as suas imbricações com o contexto local. É o caso, por exemplo, das pesquisas de Michel Rubellin, que, ao se concentrarem na conjuntura política de Lyon, endossam a possibilidade de Valdo ter sido um ministerial da Igreja da cidade, um “auxiliar laico”, em vez de um rico comerciante, como se vê em muitos trabalhos (RUBELLIN, 1998, p. 205-206; 216). Nessa perspectiva, o fundador dos valdenses

teria sido um simples laico, que, aspirando a uma renovação espiritual profunda, colaborou com as propostas reformistas do arcebispo Guichardo, frente ao conservadorismo da maior parte do clero urbano lionense. Os trabalhos de Rubellin apontam, do mesmo modo, para a ausência de unanimidade entre os eclesiásticos acerca da pregação laica e para a plasticidade que permeia o conceito de heresia na Idade Média, visto que Valdo e os seus discípulos só se tornaram hereges após a morte do arcebispo Guichardo e com a eleição de Jean Bellesmains, em seguida.

A pregação e a pobreza ocuparam um espaço significativo na experiência religiosa de Valdo e de seus primeiros discípulos, a ponto de os historiadores debaterem qual delas teria prevalecido no impulso de “conversão” do laico de Lyon. Para K. V. Selge, a base do movimento valdense foi a pregação, enquanto, para grande parte dos historiadores, a pobreza (PACAUT, 1969, p. 64). A questão ainda está longe de ser resolvida.

Depois do exílio de Lyon e da condenação de 1184, ocorreram divisões no grupo. Os valdenses lombardos e, posteriormente, os germânicos sustentaram posições mais radicais, contrariando alguns preceitos do fundador do movimento. Eles se separaram dos “Pobres de Lyon” por volta de 1205, ao elegerem certo João de Ronco como preboste, o que ia de encontro ao princípio de que somente Cristo era a autoridade da fraternidade. Além disso, os Pobres da Lombardia defendiam posicionamentos diferentes dos primitivos valdenses no que diz respeito, por exemplo, ao trabalho. Os pobres lombardos queriam trabalhar para viver, ao passo que os primeiros valdenses rejeitavam todo o trabalho, buscando a mendicidade.

Os polemistas católicos, geralmente, atribuíram as opiniões dos valdenses de seu tempo aos primeiros discípulos de Valdo, não reconhecendo a evolução entre as proposições do valdeísmo primitivo e do valdeísmo posterior (GONNET, 1976, p. 333). O anticlericalismo exacerbado, a rejeição dos sufrágios pelos mortos e da doutrina da penitência, a condenação do juramento e da jus-

tiça secular, a convicção de que a Igreja romana não é a Igreja de Deus e a concepção de que um simples laico pode consagrar o corpo do Senhor estão entre as opiniões valdenses comumente compartilhadas na polêmica anti-herética (GONNET, 1976, p. 333-334).

Referências

GONNET, Giovanni. Le cheminement des vaudois vers le schisme et l'hérésie (1174-1218). *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 76, 1976, p. 309-345.

MONETAECREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses: Libri Quinque*. RICCHINI, T. A. Roma: Ex Typographia Palladis, 1743.

MERLO, Grado G. Frammenti di storiografia e storia delle origini valdesi. *Revue de l'histoire des religions*. Tome 217, n° 1, 2000, p. 21-37.

PACAUT, Marcel. Pauvreté, vie évangélique et prédication chez les vaudois. *Revue Historique*. CCXLI, 1969, p. 57-68.

POUZET, Philippe. Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois. *Revue d'histoire de l'Église de France*. Tome 22, n° 94, 1936, p. 5-37.

RUBELLIN, Michel. Au temps ou Valdès n'était pas hérétique: hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170-1183). In: ZERNER, Monique (dir.). *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*. Nice: Z'éditions, 1998, p. 193-217.

INOCÊNCIO III

Marcelo Pereira Lima

CONHECIDO HOJE pela ascendência paterna e masculina, como Lottario dei Conti di Segni ou Lotário de Conti, Inocêncio nasceu por volta de 1160-61 e morreu em 1216. Para sua *Gesta*, a dupla ascendência e a importância da família materna não foram esquecidas, pois, além de ser filho de Trasimundo, da família nobre dos Conti, do condado de Segni, era filho de Clarissa Scotti, que pertencia à nobreza romana. Estudou inicialmente em Roma, mas completou seus estudos em teologia na Universidade de Paris e direito canônico na Universidade de Bolonha, dois centros europeus de saber e poder do período. Para o mesmo documento, em um tom claramente panegírico, antes mesmo de assumir o papado, teria se formado nos estudos escolásticos (*scholasticis studiis*), superando seus contemporâneos na disciplina filosófica e teológica, inclusive destacando-se “tanto no direito canônico quanto secular”, isto é, sendo “*tam in humano quam in divino iure peritus*” (*Gesta*, XVII-XVIII).

Essa tripla formação intelectual (lógica/dialética escolástica, teologia e direito) pode ser identificada nas obras atribuídas a ele e nas identificadas com as dinâmicas institucionais do seu governo. Entre elas, e antes de assumir o pontificado, escreveu “Sobre a miséria da condição humana” (*De miseria conditionis humanae*), “Sobre os mistérios das missas” (*De missarum mysteriis*) e “Sobre as quatro espécies de núpcias” (*De quadripartita specie nuptiarum*). Ao ser alçado à dignidade pontifícia, elaborou livros de sermões (*libros sermonum*), uma obra intitulada “As notas sobre os sete salmos” (*Postillam super septem psalmos*), epístolas (*espistolarum*), regestas (*regestorum*) e as decretais (*decretalium*), sendo estas mais compatíveis com o cotidiano legislativo de autoridades institucionais.

É possível ver diversos perfis de atuação da liderança inocenciana no âmbito da hierarquia eclesiástica, na política parental-patrimonial, na diplomacia e na vida social. Conhecemos parte considerável da atuação de Inocêncio III por meio da *Gesta Innocentii III*, uma obra anônima, muito citada, mas pouco conhecida na íntegra pela historiografia, e provavelmente composta entre 1204 e 1209. Feita para uma audiência curial e escrita em latim, tratava-se de uma espécie de narrativa cronística e propagandística.

Sua trajetória institucional no âmbito da Igreja de Roma parece ter sido alterada a partir da década de 80, porque, em especial desde 1181, chegou a exercer diversos ofícios eclesiásticos em pontificados anteriores (Lúcio III, Urbano III, Gregório VIII e Clemente III). Ele ascendeu na hierarquia eclesiástica como subdiácono, cardeal-diácono, cardeal-presbítero, mesmo não sendo presbítero. Apesar das discordâncias na cúria romana, sobretudo pela pouca idade, foi eleito papa em segundo escrutínio quando tinha trinta e sete anos, logo depois que foi ordenado sacerdote e diácono, requisitos jurídico-canônicos imprescindíveis para o acesso à dignidade máxima da Igreja Católica medieval.

O primeiro fragmento da *Gesta*, Inocêncio III foi representado como um sujeito que sintetizaria um conjunto de atributos considerados à época simultaneamente singulares, embora tradicionais, estilizados e mitificadores. Ele foi visto como homem de gênio perspicaz (*vir perspicacis ingenii*), erudito (*eruditus*), eloquente (*disertus*) e dotado de uma memória tenaz (*tenacis memoriae*). Teria sido um pontífice capaz de defender a ortodoxia cristã (*fidei defensor*), como outros monarcas, conservando as práticas e valores papais, sem deixar de responder às exigências do seu próprio tempo no âmbito da pastoral e do cuidado das almas. Rigoroso e intrépido, ele também teria sido decoroso, moderado, generoso, cuidadoso, piedoso, humilde e paciente (*Gesta*, XVII).

Boa parte da política eclesiástica inocenciana foi marcada pela combinação e busca de equilíbrio tenso entre as jurisdições secular, religioso-

-espiritual e a jurisdição mista entre essas dimensões (POWELL, 2004). Por isso, desde o século XIX e XX, a historiografia se interessou pela figura de Inocêncio, oscilando entre uma visão personalista e positivista, marcada por visões apologéticas de historiadores católicos (FLICHE; MARTIN, 1934-1960), passando por interpretações mais sócio-políticas e institucionais, até chegar a um conjunto de investigações mais socioculturais que articulam sua trajetória e os limites e possibilidades do contexto histórico (MORRIS, 1989; BOLTON, 1983; 1995). Seja como for, a historiografia contemporânea cada vez mais reconhece a sua importância para a História da Igreja, destacando sua atuação na busca permanente pela consolidação da cúria romana, do papado e da Igreja de Roma no mundo medieval.

Segundo James M. Powell, com Inocêncio, “a ideia de reforma assumiu um significado mais amplo para o papado do que anteriormente” (POWELL, 2004, p. xix). Por isso, é difícil não associar diversos tópicos dessa política à antiga máxima ideológica e eclesiológica de Gregório VII, a “*Igreja sempre deve ser reformada*” (*Ecclesia semper reformanda*) (GONGAR, 1997). Na prática, ela foi ressignificada pelo reinado de Inocêncio III. Incluíam-se: a) a organização institucional e patrimonial (compilações jurídico-canônicas, concílios, legados papais, eleições dos papas, reformas curiais, monarquia pontifícia); b) a política eclesiástica e a diplomacia militar com outras autoridades comunais, feudais, senhoriais e monárquicas ocidentais e orientais (Reinos Ibéricos, Monarquia Inglesa, Sacro Império Romano-Germânico; Império Bizantino; questão das investiduras laicas); c) o combate aos infiéis (judeus e muçulmanos) e hereges, e a busca em prol da unidade da Igreja (Quarta Cruzada; Cruzada Albigense, relações com a Igreja Ortodoxa); d) a reforma da hierarquia da Igreja (controle e (re)organização das ordens religiosas e ordens mendicantes; clericalização da hierarquia eclesiástica ocidental por meio da centralização jurídica sob a égide pontifícia); e) a reforma dos costumes, a política pastoral (simonia, celibato, casamento laico, canonização dos santos e santas, confissão religiosa) e a

vida caritativa, entre outros aspectos.

Na esteira dos concílios ecumênicos precedentes, mas redimensionando a política papal, os 70 cânones do VI Concílio de Latrão, solenizado em 1215, é um exemplo cabal desse processo reformador. O concílio lateranense contou com a participação de diversas autoridades eclesiásticas e seculares, e legislou sobre aspectos político-institucionais, religiosos-espirituais, pastorais, jurídico-canônicos, diplomáticos, patrimoniais, militares etc. (FOREVILLE, 1973). Com ele, o governo inocenciano pretendia alcançar a plenitude do poder (*plenitudo potestatis*), cabendo a ele o cuidado da igreja universal (*cura universalis ecclesiae*), e, em grande parte, permitindo que a configuração vertical da Igreja fosse relativamente reconhecida, cogitada e discutida. Isso tornava a Igreja de Roma, o papado e, particularmente, a cúria romana, o vértice da Igreja. Sem deixar de ser uma igreja patriarcal, apregoava-se uma teologia política maternal, algo que aparece, por exemplo, em uma carta-decretal de 1199 enviada à Huguccio, antigo mestre de Inocêncio III em Bolonha, que se referia à Sé Apostólica como “mãe e mestra de todos os fiéis”. Como apontou a decretal, a Sé seria “*cunctorum fidelium mater est et magistra*” (Patrologia Latina, *Liber Secundus*, v. 214, Decretal L Col. 588D).

Afinal, Inocêncio III era um reformador conservador e tradicional, que teria mantido a política pontifícia dos seus predecessores? Ele foi um calculista e inovador, revolucionando a política eclesiástica papal do período? Foi sensível aos novos tempos, servindo como catalizador e motivador de dinâmicas reformadoras? Incorporou as preocupações patrimoniais e a política secular do papado ao cuidado pastoral da espiritualidade laica? Ao que tudo indica, o pontificado de Inocêncio foi pivô de um processo de reorganização contínua e complexa do papado que combinou diversas táticas e estratégias de atuação. Dificilmente, conseguiremos entendê-lo em um única mirada ou ângulo. Contudo, ele produziu um *savoir faire* que não deixou de lado os aspectos jurídicos e eclesiológicos de uma prática e teologia política, combinando-as com um po-

der de negociação e busca de resolução de conflitos de todo tipo. Por vezes, foi intolerante e canalizou o combate às heresias e aos infiéis. Porém, foi capaz de tolerar e englobar desvios que não rompessem demasiadamente aos desígnios básicos do cristianismo e Igreja Católica como um todo (BOLTON, 1986).

A trajetória desse papa se confunde com a História da Igreja, do Papado e da Cúria Romana do final do século XII e início do século XIII. Romper com a visão dicotômica do governo e do sujeito histórico de Inocêncio III como conservador ou revolucionário, tradicional ou inovador, não é tarefa das mais fáceis, porque a própria documentação estiliza e seleciona sua formação intelectual, eclesiológica e comportamental. Se teve uma atuação prática, não deixou de adequar soluções novas às tradições institucionais e jurídicas. Eis o primeiro trecho da *Gesta Innocentii III*, que sintetiza parcela do que fora esse papa ou ao menos o que seu autor anônimo quisera deixar para a memória vindoura:

Papa Inocêncio III, filho de Transmundo, do condado de Segni, sua mãe era Clarina, da nobreza da cidade [romana]; foi um homem de gênio perspicaz e memória tenaz, erudito tanto nas letras humanas quanto divinas, eloquente tanto nos sermões em vernáculo quanto em latim, hábil em canto e salmodia; ele tinha uma estatura mediana e comportamento decoroso, moderado [situando-se justamente] entre a prodigalidade e a avareza, porém mais generoso em esmola e em sua mesa; e em muitos outros [assuntos] ele era cuidadoso, a menos que a necessidade do momento exigisse; [ele] era severo contra os rebeldes e os contumazes, mas benevolente com os humildes e devotos; era forte e firme, magnânimo e sagaz, defensor da fé e inimigo da heresia, rigoroso na justiça, mas piedoso na misericórdia, humilde nos tempos prósperos e paciente na adversidade, um pouco impaciente por natureza, porém facilmente indulgente (*Gesta Innocentii III*, XVII, tradução nossa).

Referências

BOLTON, Brenda. *Innocent III: Studies on Papal Authority and Pastoral Care* Aldershot: Variorum, 1995.

CONGAR, Yves-Marie. *A Igreja e o papado*. São Paulo: Loyola, 1997.

FLICHE, Augustin; MARTIN, Victor. *Histoire de l'église*, 34 vols. Paris: Bloud & Gay, 1934-1960.

FOREVILLE, Raymonda. *Lateranense IV*. Vitoria: Editorial Eset, Paris: Editions de l'Orante, 1973.

MORRIS, Colin. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050-1250*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

POWELL, James M. *The Deeds of Pope Innocent III by an Anonymous*. Washington, DC.: The Catholic University of America Press, 2004.

SAYERS, Jane. *Innocent III: Leader of Europe, 1198-1216*. London: Longman, 1994.

WOLFRAM VON ESCHENBACH

Daniele Gallindo Gonçalves Silva

DURANTE OS SÉCULOS XII e XIII florescem em território alemão as produções oriundas da corte (BRUNNER, 2007, 169f), as quais possuem como propagadores as figuras dos *Minnesänger* (trovadores): *Höfische Epik* (Épicas Corteses) e *Minnesang* (Cantigas corteses) dominam o cenário da literatura em *Mittelhochdeutschen* (Médio-Alto-Alemão). É nesse contexto de renascimento cultural que Wolfram von Eschenbach se destaca dentro da produção em vernáculo.

Acerca dessa personagem, sabe-se apenas o que é dito dentro de suas obras, através da voz de um eu-narrador, ou aquilo que vem de seus contemporâneos, como em *Wirnt von Gravenberc*, em *Wigalois* (1210-1220, v. 6346), “*leien munt nie baz gesprach*” (“nunca um laico narrou tão bem”) (BRUNNER, 2007, p. 210). Além de apontar para uma certa maestria de Wolfram, *Wirnt* retoma o *topos* da laicidade já existente em *Parzival* (1200-1210) – (“*ine kan decheinen buochstap*”, Pz. 115, 27 – “eu não sei nenhuma letra”).

Acerca da discussão sobre a identidade de Wolfram, há ao menos duas formas de abordá-la: na primeira delas, as instâncias literárias *narrador* e *autor* podem ser identificadas como sendo uma só, ou seja, Wolfram na condição de autor insere-se na obra como narrador (DALLAPIAZZA, 2009, p. 17); na segunda, reconhece-se uma grande probabilidade de Wolfram ter sido conscientemente irônico e capaz de reconhecer e explorar as distinções entre narrador e autor (DALLAPIAZZA, 2009, p. 130). Das menções a lugares e senhores em sua obra, a crítica delinea algumas hipóteses: Wolfram teria circulado pelo território que hoje compreende a Bavária, principalmente pela região da atual

Francônia (BUMKE, 2004, p. 1-4; 15-19). Principalmente em *Parzival*, o eu-narrador apresenta-se como pobre (Pz. 184, 27-185, 8 e Pz. 735, 9-14), iletrado (Pz. 115, 27-30) e cavaleiro (Pz. 115, 11). Apresentar-se como iletrado, pobre e cavaleiro pode ser compreendido como uma estratégia para diferenciar-se de outros *Minnesänger* que se descrevem orgulhosamente como letrados; por exemplo, Hartmann von Aue no prólogo de *Der arme Heinrich*, no qual ao se nomear, Hartmann identifica-se como um cavaleiro, um serviçal de Aue, deveras letrado (AH 1-5). Ser cavaleiro deve ser compreendido dentro do trecho da “*Selbstverteidigung*” (“Autodefesa”, Pz. 114, 5-116, 4), no qual o eu-narrador valoriza o pertencimento à cavalaria em relação ao ato de cantar a *minne* (amor cortês) (Pz. 115, 11-18). Para ele, uma dama deve ficar impressionada por alguém ser cavaleiro e não por trovar bem, isto é, trata-se de uma questão literária e não biográfica.

Percebe-se, assim, que o caminho mais seguro, ao se lidar com essa personagem, é restringir-se às suas obras: *Minnesang* (um corpus de cerca de nove cantigas, das quais cinco são *Tagelieder* - Albas) e três *Höfische Epik* (*Parzival* [1200-1210], *Willehalm* [c.1217] e *Titurel* [c. 1220]), pois essas são atribuídas a Wolfram von Eschenbach, única informação que pode ser dada como certa: a autoria atribuída a um nome específico (cf. as três menções existentes em Pz. 114,12, Pz. 185,7 e Pz. 827,13).

Wolfram é o responsável pela propagação das *Tagelieder* em alemão, as quais estão registradas em quatro grandes códices, dos quais em três deles encontra-se o *Minnesang*. Desses destacam-se o Cod. Pal. germ. 848 (*Codex Manesse*) e o HB XIII 1 (*Weingartner Liederhandschrift*) por possuírem iluminuras representando os *Minnesänger*. O gênero, parte do *Minnesang*, pode ser definido da seguinte forma: “há representação de uma escolha livre e em comum acordo dos parceiros envolvidos, encenada através do discurso reiterado da separação dos corpos pela manhã. Não se trata, portanto, de uma experiência de um eu-lírico, mas de uma cantiga que, ao optar por determinados padrões

e/ou fórmulas, figura como uma ilusão, torna-se tipificada” (SILVA; SOBRAL, 2015, p. 85). Wolfram destaca-se entre os *Minnesänger* produtores desse gênero, pois insere, na estrutura da cantiga, uma terceira figura, que até o momento não fazia parte da equação – o *Wächter* (observador). Já em relação às quatro *Minnelieder* atribuídas a Wolfram há discordâncias em aceitá-las como sendo produções genuínas dessa personagem (BUMKE, 2004, p. 36), contudo, até o momento continuam sendo atribuídas a ele. Dessas a de maior destaque é *Ein wîp mac wol erlouben mir* (MF 5,16) por seu caráter paródico ao *Minnesang* clássico.

O maior destaque da produção wolframiana se relaciona à *Höfische Epik*, principalmente ao *Parzival*. O *Handschriftencensus* apresenta 88 entradas, das quais 16 são códices (dos quais 9 dedicados somente ao *Parzival* e 6 ornamentados com imagens), sendo os demais fragmentos. Em quase 25 mil versos em rimas pares, a narrativa apresenta a história de Parzival, que transcorre paralelamente a de Gawain. Embora destinado a ser o futuro rei do Graal, Parzival precisa aprender a comportar-se cortesmente (aprendizagem adquirida com o cavaleiro Gurnemanz) e, acima disso, necessita demonstrar compaixão quando necessário (pergunta realizada ao rei Anfortas sobre o que lhe afligia). O Prólogo apresenta através da imagem do *Elster* (pássaro Pega-rabuda) uma nova imagem de humanidade, aquela que possui tanto o bem quanto o mal em si: uma figura mista. Essa construção encontra seu ápice na figura do protagonista da obra – que embora caia em pecado (tanto num sentido religioso quanto na noção da falta de educação cortes), alcança seu destino como o grande rei do Graal.

A segunda épica cortês de Wolfram, *Willehalm*, traz em seus versos, dentro da tradição da Canção de Gesta francesa, a temática das cruzadas e a questão do martírio cristão. São cerca de 79 entradas no *Handschriftencensus*, das quais 14 são códices (dos quais dois são dedicados inteiramente ao *Willehalm*). Talvez, das obras de Wolfram, essa é a que mais se relaciona com o contexto

histórico de produção, uma vez que, embora *Parzival* seja produzida em um período de instabilidade política e disputas de poder pelas elites em virtude da morte prematura de Henrique VI (1197), apresenta imagens idealizadas de cavaleiros e governantes: “Indica inequivocamente que o brilho da idealização em grande parte de seus personagens, por maior que seja a dívida com a tradição literária, tanto vernacular quanto retórica, é prescritiva. Mostra indubitavelmente que o tratamento utópico das maneiras e das relações sociais em muitas cenas emana de uma intenção preceptiva” (WYNN, 2002, p. 29).

Datada como a última obra de Wolfram, *Titurel* liga-se diretamente ao *Parzival* ao narrar eventos anteriores a esse. Essa primeira épica cortês em estrofes apresenta o princípio da dinastia graaliana (primeiro fragmento), centrando-se principalmente na personagem Sigune (prima de Parzival) (segundo fragmento) (DALLAPIAZZA, 2009, p. 154-155). Como tema principal da narrativa, vê-se a relação intrínseca entre *minne* (amor cortês) e *triuwe* (lealdade).

Ao se falar de recepção da obra wolframniana no século XIX, destacam-se as releituras de *Parzival*, principalmente via o drama musical wagneriano homônimo *Parsifal* (1882), sendo uma delas o projeto arquitetônico (*Neuschwanstein*) de Ludwig II. von Bayern (1845-1886) (para as releituras da obra até o século XVII ver DALLAPIAZZA, 2009, p. 28-29). Ambas as recepções estão interligadas, pois é graças à insistência de Ludwig II. que Richard Wagner (1813-1883) leva a cabo a empreitada do *Parsifal*. As paredes do castelo de Ludwig II. são ornadas com cenas oriundas das obras de Wagner tais como *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* (1845), *Lohengrin* (1850), *Tristan und Isolde* (1865) e *Parsifal* (1882). Dentre os aposentos que se destacam por seu programa de imagens têm-se a *Thronsaal* (Sala do trono) – na qual é projetada a visão de majestade de Ludwig II. – e a *Sängersaal* (Sala dos Trovadores) – na qual se encontram as imagens parsifalianas de August Spieß (1841-1923). Tal fascinação pela matéria parzivaliana dá-se graças a uma crença pessoal do monarca de que Lohengrin (filho de Parzival) seria “um ancestral dos Senhores de Schwangau,

que já haviam se sentado nesse lugar na fortaleza medieval” (HATTENDORFF, 2011, p. 804).

No século XX, graças a alguns discursos atribuídos a Hitler (discursos esses entendidos como fantasiosos, mas que trazem em si uma carga significativa para a compreensão do período), o *Parsifal* wagneriano se torna parte da construção do mito ariano do sangue puro. Durante o mesmo período circula a obra de Otto Rahn (1904-1939), *Kreuzzug gegen den Graal: Die Geschichte der Albigenser* (1933) (*Cruzada contra o Graal. Grandeza e queda dos Albingenses*), a qual busca a reconstrução da história dos cátaros tendo como base a obra de Wolfram, isto é, o *Parzival*, que na construção narrativa de Rahn seria uma obra que apresenta a vida dos cátaros (Parzival seria, assim, Raimond-Roger Trencavel [1186/87-1209]).

No nível das produções fílmicas sobressaem-se *The Fisher King* (Terry Gilliam, 1991) e *Ready Player One* (Steven Spielberg, 2018). A primeira pode ser compreendida como uma recepção de outra recepção – a obra *He: Understanding Masculine Psychology* (1974) do psicoterapeuta Robert A. Johnson. Em *The Fisher King* são apresentas duas personagens masculinas que necessitam de cura: Parry (o professor de história Henry Sagan) e Jack Lucas (o radialista), que ao longo da narrativa fílmica intercalam-se entre as figuras de Parzival (aquele que busca o Graal, o cavaleiro honrado, o salvador) e do Rei Pescador (aquele que precisa da cura proporcionada pela compaixão). A segunda, baseado no romance homônimo (2011) de Ernest Cline, centra-se na história de Wade Watts, que no ambiente virtual utiliza o avatar Parzival, que após vencer vários testes adquire o *easter egg* (uma menção ao Graal) e acaba por controlar a OASIS.

Referências

BRUNNER, Horst. *Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters im Überblick*.

Stuttgart: Philipp Reclam, 2007.

BUMKE, Joachim. *Wolfram von Eschenbach*. 8ª ed. Weimar: J. B. Metzler, 2004.

DALLAPIAZZA, Michael. *Wolfram von Eschenbach: Parzival*. Berlin: Erich Schmidt, 2009.

HATTENDORFF, Claudia. Parzival und Parsifal in der bildenden Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts. In: HEINZLE, Joachim (org.). *Wolfram von Eschenbach: ein Handbuch*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2011, p. 798-815.

SILVA, Daniele Gallindo G.; SOBRAL, Adail U. Para uma poética do amanhecer; a recepção da *Tagelied* na lírica de amor moderna. *Boitatá*, v. 19, 2015, p. 82-95.

WYNN, Marianne. *Wolfram's Parzival*. On the genesis of its poetry. 2ª ed. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.

DOMINGOS DE GUSMÃO

Carolina Coelho Fortes

O SÉCULO XIII, na Europa Ocidental, foi um período marcado por grande efervescência religiosa. Já na centúria anterior multiplicaram-se e se fortaleceram os movimentos heréticos. Ameaçadores aos olhos de uma Igreja que buscava maior hierarquização e centralização do poder nas mãos do papado. Como reação a esses e outros fenômenos, surgem as ordens mendicantes que tinham entre seus principais objetivos expor aos fiéis aquilo que defendiam ser a fé cristã, tentando, por meio de sua missão, erradicar as interpretações heterodoxas do cristianismo. Essa batalha, os clérigos pretendiam vencer, sobretudo, com palavras, sendo seu veículo mais eficaz a pregação. É assim que, em 1216, é fundada a Ordem dos Pregadores que, até o século XIV, passaria a ser conhecida também como Ordem Dominicana, tomando o nome de seu criador.

Embora hoje se questione o papel de Domingos como único fundador da nova *religio*, o hispano entrará para a posteridade, muito prontamente, como idealizador e pai dos frades pregadores. Tendo deixado pouco de sua própria pena, sabemos de Domingos pela tradição cronística e hagiográfica, bastante copiosa no primeiro século de existência da Ordem. Ele é personagem destacado de duas crônicas (o *Libellus de Principiis Ordinis Praedicatorum*, de Jordão da Saxônia, e a *Vitae Fratrum*, de Gerard de Frachet),¹⁹ além de ter dedicadas a ele cinco hagiografias no século XIII (as *vitae* escritas por Pedro Ferrando, Constantino de Orvieto, Humberto de Romans, o relato de milagres contido no processo de canonização e o ditado por Cecília Romana).

¹⁹ *Libellus* e *Vitae Fratrum* são as crônicas mais copiadas e que circularam mais dentro da Ordem. Existem, ainda no século XIII, outras cinco crônicas redigidas por dominicanos sobre sai mesmos. Cf. BOUREAU, 1987.

Domingos nasceu em Caleruega, no reino de Castela, entre 1171 e 1175, de seu pai Felix de Gusmão, rico proprietário de terras, e de sua mãe Joana de Aza, membro da alta nobreza castelhana. Ainda menino, foi enviado para aprender as primeiras letras com um tio materno. Dali prosseguiu seus estudos em Palência. Por volta de 1198 tornou-se cônego regular no cabildo de Osma. Sabe-se que, até 1201, seria alçado ao cargo de sub-prior. Em 1203, a pedido de Afonso VIII, rei de Castela, o bispo de Osma, Diego, viajou acompanhado por Domingos, para a Dinamarca. Ali vão encarregados de convencer o rei a entregar sua filha em casamento. Dirigindo-se para o norte, passam pela Ocitânia onde travam contato com os “homens bons”, ou cátaros, grupo considerado herético pela Igreja organizada. Em 1205, quando do retorno a uma segunda viagem a Dinamarca, Domingos e Diego passam por Roma e Citeaux, detendo-se mais demoradamente no Languedoc, respondendo ao chamado de Inocêncio III para a luta contra os cátaros. Situa-se aqui um dos milagres mais emblemáticos atribuídos a Domingos pela tradição hagiográfica posterior. De passagem por Fanjeaux, tomou parte de um debate entre católicos e cátaros, que se baseou em dois tratados escritos - um por ele e um pelos cátaros - a serem avaliados por três juízes. Como estes não conseguiram chegar a uma conclusão, resolveram lançar os dois livros ao fogo. Caso algum dos dois não fosse consumida pelas chamas, isso seria prova inequívoca de que continha a doutrina correta. De acordo com o relato, o livro dos cátaros queimou imediatamente, enquanto aquele escrito por Domingos saltou para longe das chamas por três vezes.

É nesse contexto de embate contra os hereges que Domingos organiza uma casa para mulheres nobres, recém convertidas do catarismo, na localidade de Prouille. A casa servirá de apoio para o esforço de pregação que o hispano e seus companheiros passam a empreender pela região. A casa logo começa a receber doações de fiéis e de outras igrejas. Quando o papado, em 1208, lança a cruzada contra os albigenses, Domingos está justamente no epicentro da con-

tenda, tendo dela participado ativamente, de acordo com a *Historia Albigensis* (1213), do cisterciense Pierre des Vaus-des-Cernai. É, por certo, sua ação constata de pregação que o alça ao posto de pároco de Fanjeaux, em 1214. Já no ano seguinte, recebe a doação de uma casa em Toulouse, que será o primeiro convento do que rapidamente se transformaria na Ordem dos Irmãos Pregadores. Ainda no ano de 2015, recebe do bispo da cidade, Folco, aprovação para seu propósito de vida em comum e para pregação por toda a região de Toulouse.

Ainda naquele ano, em novembro, segue para Roma, acompanhando Folco ao IV Concílio de Latrão. Ali teriam parlamentando com Inocêncio III sobre a criação da nova Ordem, engajada no ideal da *vita vera apostolica* e da pregação que a caracterizava, sustentada pelo conhecimento da *Sacra Pagina*. Tendo a assembleia decidido-se pela proibição da criação de novas ordens, é provável que na ocasião Inocêncio tenha aconselhado o hispano a adotar uma regra de vida já existente.

É isso que fará ao retornar a Toulouse. Domingos e seus companheiros escolhem como norte de sua experiência religiosa a regra de Santo Agostinho, que será gradualmente adaptada a suas necessidades. Entre dezembro de 1216 e janeiro de 1217, o novo papa, Honório III, confirmará a existência dos irmãos pregadores. É também nesse ano, em sequência a confirmação papal, que Domingos dispersa seus companheiros, enviando-os, especialmente, aos centros universitários europeus (Paris, Bolonha, Toulouse, Oxford e Colônia), o que indica as pretensões eruditas da Ordem.

Em 1218, talvez diante de um começo conturbado, Domingos recebe nova bula de Honório III, confirmando a existência da Ordem e seu nome. Em função de administrador da Ordem, Domingos viaja para a Espanha, passando por Bolonha, Segóvia e Madri, certamente municiado da bula papal para dirimir qualquer resistência ou mal entendido. Em 1219, está ele novamente em Bolonha, cujo convento parece requerer uma atenção maior e funda então, nessa ocasião, o convento feminino de Santa Inês. Estando em Roma mais

uma vez, ainda em 1218, recebe do papa a incumbência de reunir todos os conventos femininos da cidade em um só, na casa de São Sisto, ordenando a vida em comum das religiosas.

Em 1220, conclama quatro frades de cada convento a comparecerem a Bolonha, onde se realiza o primeiro Capítulo Geral da Ordem. Centro do saber jurídico do Ocidente, a escolha dessa cidade aponta para a preocupação dos frades em estabelecer bases sólidas para a estrutura administrativa da Ordem. É naquele momento que se decide pela criação do cargo de mestre geral, a qual todos os outros frades estavam submetidos. Decide-se igualmente, pela realização do capítulo geral anualmente, e por sua atribuição como instância legislativa e judiciária suprema. Estabelecem, ainda, que a Ordem não deve possuir nem proventos nem propriedades e deve-se praticar a pobreza conventual.²⁰

Em 1221, Domingos está em Bolonha para o segundo Capítulo Geral, que divide a Ordem em províncias, assinalando sua rápida expansão. Dois meses depois de realizada a assembleia, Domingos falece no convento de São Nicolo, na mesma cidade. Transcorreriam ainda treze anos até que se desse os primeiros passos para o processo de canonização de Domingos, com a transladação de seu corpo, de um jazigo simples para um de mármore, no próprio convento. De acordo com a crônica de Jordão da Saxônia, a transladação teria sido realizada a pedido do papa Gregório IX, amigo de Domingos. O que Jordão entende como sinal de humildade daquela comunidade – os frades não se achavam dignos de ter um santo entre eles - podemos hoje interpretar como um esquecimento efetivo da memória do fundador, que se contrapõe à formulação de uma memória coletiva da Ordem.

Temos dois indícios que evidenciam esse esquecimento. O primeiro, já mencionado, é a escassez de textos escritos por Domingos. Sabemos que,

²⁰ Comunalmente, apenas a posse do convento é permitida. Individualmente, a posse de poucos livros. Além disso, cada convento se configura como uma escola, e cada frade como um estudante.

pelo menos, as cartas remetidas por eles foram abundantes.²¹ Além disso, o milagre atribuído a Domingos a que nos referimos anteriormente, menciona um tratado contra os hereges, que se salvou do fogo, mas não foi preservado para a posteridade. O fato é que sabemos que Domingos escreveu, mas seus textos não foram alvo de interesse suficiente para que fossem mantidos.

O segundo indício podemos encontrar na natureza e cronologia dos textos de memória redigidos pela própria ordem.²² O primeiro texto, o *Libellus*, não tem como função tratar de Domingos, mas de toda a Ordem, e começa a ser escrito por volta de 1231, ou seja, dez anos após a morte do fundador. Esta obra será concluída até 1234, quando se encerra o processo de canonização, que conta também com um relato de milagres de autoria incerta. Logo após a canonização, será redigida a primeira vida de Domingos, por Pedro Ferrando. A pedido do mestre geral João, o Teutônico, Constantino de Orvieto escreverá uma segunda vida, com vistas a tomar parte da uma reforma litúrgica que se inicia em 1246. Só teremos uma nova vida de Domingos no final do século, por volta de 1290, quando uma outra reforma na liturgia se inicia. Entre a década de 1240 e a de 1290, serão produzidas apenas obras sobre a Ordem como um todo, e não exclusivamente sobre Domingos.

A oscilação entre biografia coletiva da ordem e biografia individual do santo fundador emerge do processo de auto-consciência e do desenvolvimento da ênfase institucional da ordem que se exprimem claramente nas crônicas. Entendemos essa flutuação como reveladora das ambiguidades subjacentes à imagem oficial de Domingos. Ele seria celebrado principalmente nos seus atributos de santo fundador de uma ordem. A glorificação da personalidade individual do santo fundador se diluiu, portanto, na celebração da excelência da comunidade de frades. As hagiografias de Domingos, assim, expressam a dimensão de uma ordem que tende a eclipsar o “astro” de seu instituidor e primeiro mestre.

²¹ Elas são mencionadas tanto por Jordão, em seu *Libellus*, quanto por testemunhos de seu processo de canonização.

²² Até o final do século XIII podemos enumerar 12 textos, sendo estes 7 crônicas de caráter coletivo, 3 vidas de Domingos e dois relatos de milagres atribuídos a ele.

Referências

BOUREAU, Alain. "Vitae fratrum, Vitae patrum". L'ordre dominicain et le modèle de Pères du désert au XIIIe siècle. *Mélanges de l'Ecole Française, Moyen Age, Temps Modernes*, Vol 99, n. 1, 1987, p. 79-100.

CANETTI, Luigi. *L'Invenzione della memória: il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1996,

GELABERT, Miguel; MILAGRO, José María; GARGANTA, José María de. (eds.). *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporaneos*. Madri: BAC, 1947.

LIPPINI, Pietro. *San Domenico visto dai suoi contemporanei*. Bologna: ESD, 1998.

SNORRI STURLUSON

Pablo Gomes de Miranda

SNORRI STURLUSON foi um renomado intelectual islandês, com largas conexões políticas entre a corte norueguesa dos séculos XII e XIII, também lembrado pela sua ativa vida jurídica. Empreendeu, acima de tudo, os ofícios das letras e da poética em favor das suas aspirações, acumulando fama e exercendo influência entre os seus pares islandeses, talvez uma das razões pelas quais são encontradas tantas informações sobre a sua vida na literatura nórdica medieval.

Os detalhes da sua vida são encontrados principalmente em sagas, anais, genealogias, cartas e versos, tanto de Snorri Sturluson, quanto de seus contemporâneos: sagas dos bispos contemporâneos, em especial sobre a vida de Guðmundr Arason, possuem pormenores biográficos deste intelectual. Em particular o seu sobrinho, Sturla Þórðarson, famoso por ter compilado o grupo de sagas sobre os Sturlungar (ou Sturlungos), família da qual Snorri Sturluson descende, registrou também minúcias de seus feitos, em especial na *Islendinga saga* e na *Hákonar saga Hákonarsonar*.

A vida de Snorri Sturluson foi marcada por acontecimentos digno das sagas que seu sobrinho escreveu, um personagem importante em um momento de grandes mudanças e que deixou fortes contribuições literárias, nos legando informações preciosas sobre a cultura e a mitologia escandinava. O escritor, poeta e jurista, aprendeu desde cedo a direcionar todo o conhecimento e oratória em favor das empreitadas políticas que envolveram usualmente poderosas famílias islandesas e a corte do rei Hákon Hákonarson.

Seria contraproduativo entender Snorri Sturluson sem uma explicação de seu momento histórico. A Islândia passava pelos seus últimos momentos enquanto uma colônia livre, governada principalmente por um acordo de seus habitantes, já que não havia um poder central com funções moderadoras ou executivas. Os islandeses se organizavam em assembleias livres regionais e gerais, de caráter sazonal, nas quais os casos eram apresentados e julgados por aqueles com autoridade investida para isso, o *goðorð*.

Tais agentes, os *goðar*, operavam suas funções obedecendo um conjunto de regras e leis que eram recitadas anualmente por um legífero ou orador das leis. É necessário lembrar que nenhuma dessas posições garantiam bens materiais, mas concediam largo prestígio social, uma moeda valiosa entre os islandeses medievais e que Snorri Sturluson conseguiu capitalizar a seu favor, principalmente em um momento no qual surgiram uma nova categoria desses agentes jurídicos com mais prestígio os *stórhofðingjar* ou *stórgoðar* e que pertenciam às famílias mais influentes na Islândia.

Filho de Sturla Þórðarson de Hvammr, Snorri foi levado aos três anos para ser criado por Jón Loptsson, enquanto parte de um acordo compensatório, trazendo a proximidade com uma outra família igualmente poderosa, os Oddaverjar. O próprio Jón representou muitos dos valores cultivados por Snorri: neto de Sæmundr, o Sábio e filho de uma princesa norueguesa, Þóra Magnúsdóttir (portanto, neto do rei Magnús Ólafsson), ele uniu o legado intelectual de Sæmundr, que construiu um centro de saber conhecido como Oddi e, a influência política norueguesa, de modo que Jón Loptsson deve ter deixado fortes impressões no jovem Snorri Sturluson. Ele é citado nas fontes como um dos homens mais ricos e influentes da ilha antes de completar trinta anos, sendo legífero na assembleia geral por dois mandatos, o primeiro entre 1215 e 1218, e o segundo entre 1222 e 1231/5.

Após o seu primeiro mandato como legífero, Snorri realizou uma viagem para a Noruega, planejada anos antes quando compôs poemas elegíacos

em homenagens aos reis Sverrir Sigurðarson e Ingi Bárðarson, bem como ao *jarl* Hákon, “O Louco”, pelos quais fora recompensado com presentes e o convite para a estadia, cumprida após a morte de Hákon. Foi recebido na corte de Hákon Hakonarson e o seu representante, o *jarl* Skúli, onde ficou por dois invernos, ocasião na qual Snorri Sturluson se comprometeu em convencer os colonos a tornar a Islândia uma região súdita à coroa norueguesa. Tal comprometimento, contudo, não foi cumprido nos anos seguintes, amargando as relações entre Snorri Sturluson e Hákon Hakonarson, que teria como consequência a morte do chefe islandês anos depois.

Snorri havia se casado com Herdís Bersidóttir, filha de Bersi, “O Rico”, o qual lhe deixou abastadas propriedades em Borg, lugar onde deixa a sua esposa e passou a residir em Reykjaholt no ano de 1206, quando assume o *goðorð*, passando a atuar no meio jurídico. Contudo, já de volta à Islândia, ele se casa novamente com uma das mulheres mais ricas dos Oddaverjar e da ilha, Hallveig Órmsdóttir em 1224, mesmo sua primeira esposa falecendo em Borg apenas no ano de 1233.

As alianças por casamentos também foi uma política praticada por Snorri com as suas próprias filhas. Ele casou Hallbera com Árni Magnússon, “O Despreparado” da família Ámundaætt e depois com Kolbeinn, “O Jovem”, dos Ásbirningar; Þórðis com Þórvaldr as Vatnsfirðingr; Ingibjörg com Gizurr Þorvaldsson da família dos Haukdælir. Tais alianças foram pensadas em aproximar as famílias islandesas mais poderosas com os Sturlungar, uma aspiração que terminou prematuramente em razão dos conflitos entre o seu genro Gizurr Þorvaldsson e o seu sobrinho Sturla Sighvatsson (que também envolveu toda essa parentela unida pelas alianças de casamentos), além da interferência do rei norueguês Hákon Hákonarsson na política islandesa.

Em 1238, os interesses políticos das famílias outrora reunidas pelos laços matrimoniais, culminaram na Batalha de rlygsstaðir, travada por membros e correligionários das famílias Ásbirningar e Haukdælir, representados

por Kolbeinn e Gizurr, respectivamente, de um lado e dos Sturlungar de outro, estes últimos que saíram derrotados e tiveram morto o seu chefe Sturla Sighvatsson. Essa batalha foi o ponto alto de um curto período de conflitos na Islândia, iniciados anos antes, quando os Sturlungar se digladiaram entre si pelo protagonismo familiar.

Nesse período, Hákon Hakonarsson ofereceu aos homens das famílias proeminentes um refúgio em sua corte e, assim, Snorri Sturluson viajou uma segunda vez para a Noruega em visita a corte de Hákon entre os anos de 1237 e 1239, onde foi questionada as razões pela demora na submissão da Islândia à coroa norueguesa. Com o fim dos conflitos, Snorri contraria as ordens reais e foge de volta para a Islândia, apenas para ser morto em 1241, em Reykjaholt, pelo seu antigo aliado e genro Gizurr Þorvaldsson. A Islândia, cada vez mais sob a influência do rei Hákon Hákonarsson se veria submetida ao poderio norueguês duas décadas depois. Mas a ascensão de Gizurr Þorvaldsson nesse cenário, foi um ponto fulcral para isso.

Entre as suas empreitadas intelectuais, Snorri Sturluson esteve principalmente ocupado com a História e a Genealogia dos reis noruegueses, em especial nas dinâmicas entre mito e memória entre a Islândia e a Noruega. Lhes são tradicionalmente atribuídas ao menos um tratado poético, comumente chamado de *Edda em Prosa*, ou *Snorra Edda*, uma compilação de sagas sobre os reis da Noruega, nomeada *Heimskringla* (O Círculo do Mundo) e ainda há um debate em torno da sua participação nas linhas de algumas sagas islandesas (em especial a *Egils saga Skallagrímssonar*, *A Saga de Egil Skallagrímsson*). Discussões sobre autoria e transmissão no texto medieval, além de seus usos políticos são encontrados principalmente em BOULHOSA, 2005.

Estranhamente, os feitos políticos de Snorri Sturluson obscurecem suas conquistas intelectuais (conforme observado em WHALEY, 2016, p. 603). Sturla Þórðarson, um dos sobrinhos de Snorri, menciona a sua habilidade enquanto um bom poeta, contrapondo os usos de tais habilidades em joguetes políti-

cos para uma aproximação com a coroa norueguesa. Esse Sturla, que também foi um intelectual político e que provavelmente teve papel ativo na escrita de diversas sagas islandesas, tece elogios a Snorri disfarçados de críticas, condenando o projeto de saber como um meio para atingir para obter ganhos políticos.

De todo modo, uma boa demonstração das suas capacidades intelectuais e dos usos políticos da escrita, pode ser observada na relação traçada por Snorri entre o Mito e a História, enquanto explicada no que tradicionalmente atribuímos como a *Edda em Prosa* ou a *Edda de Snorri*, um manual voltado para jovens poetas e com uma elevada carga de conteúdo mitológico, um repositório de conhecimento mitológico do qual, sem ele, a mitologia nórdica dificilmente seria como conhecemos hoje (um comentário sobre a importância desse repositório pode ser encontrada em ABRAMS, 2011, p. 221).

A *Edda em Prosa* é encontrada em ao menos quatro manuscritos: *Codex Upsaliensis* (DG 11, é o mais antigo, sendo datado do séc. XIV e no qual o nome de Snorri Sturluson é citado como organizador de seu conteúdo), *Codex Regius* (GKS 2367 40), *Codex Wormianus* (AM 242 fol) e *Codex Trajectinus* (MSS 1374). Dos manuscritos, o último é tardio em relação a essa coleção, datando do século XVII, enquanto os outros foram produzidos ao longo do séc. XIV, demonstrando uma intensa transmissão e reorganização de seu conteúdo dentro da própria Islândia, atestando, portanto, a erudição de Snorri Sturluson, cujo intelecto sobreviveu aos anseios políticos que por fim lhe custaram a vida.

Referências

ABRAM, Christopher. *Myths of the Pagan North - the gods of the norsemen*. Londres: Bloomsbury Academic, 2011.

BAGGE, Sverre. *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*. Bekerley: University of California Press, 1991.

BOULHOSA, Patrícia Pires. *Icelanders and the Kings of Norway*. Leiden: Brill, 2005.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Snorri Sturluson. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica - símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 476-478.

TULINIUS, Torfi. Snorri Sturluson. In: LE GOFF, Jacques (org.). *Homens e Mulheres na Idade Média*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 217-219.

WHALEY, Diana Edwards. Snorri Sturluson. In: PULSIANO, Philip; WOLF, Kirsten (orgs.). *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. Abingdon: Routledge, 2016, p. 602-603.

SANCHA DE PORTUGAL

Maria Filomena Coelho

DONA SANCHA, juntamente com suas irmãs, Teresa e Mafalda, deve sua fama de santidade ao processo de fundação e difusão do ramo feminino da Ordem de Cister no reino de Portugal. Filha do rei D. Sancho I e da rainha D. Dulce – princesa de Aragão – Sancha nunca se casou, dedicando-se à vida religiosa. Desta faceta, ressalta-se ainda o favorecimento às ordens franciscana e dominicana para que se instalassem em seus domínios de Alenquer – próximo a Lisboa – e, especialmente, a proteção a uma comunidade feminina de “enceladas”. Conhecida como Santa Maria de Celas de Alenquer dará nome ao mosteiro cisterciense fundado por Sancha mais tarde fora dos muros de Coimbra, no lugar de *Vimaranes*, e em torno do qual cresceu um dos famosos bairros dessa cidade: Celas (MORUJÃO, 2001, p. 23-28).

Embora algumas das “enceladas” de Alenquer viessem a fazer parte do convento das cistercienses de Coimbra, as monjas da nova comunidade fundada por Sancha eram oriundas do mosteiro de Lorvão, do qual Teresa era a promotora. O vínculo entre as irmãs era evidente e poderoso. Santa Maria de Celas filiou-se diretamente à abadia de Claraval, entre 1227 e 1229, portanto, já no final da vida de Sancha. O patrimônio do mosteiro ficou estreitamente ligado à comunidade de Alenquer, da qual se originaram os bens e direitos que possuía naquela região, em Lisboa, Figueiró dos Vinhos, Santarém, Torres Vedras e, posteriormente, na própria cidade de Coimbra e arredores (ANTT, s/data).

Sobre a biografia de Dona Sancha não há muitas informações realmente

documentadas. Sabe-se mais sobre Teresa e Mafalda, devido ao protagonismo que, por meio de seus casamentos e rupturas, alcançaram na vida política dos reinos de Leão, Castela e Portugal. De maneira diferente, Dona Sancha ter-se-ia recusado a casar com Fernando III de Leão e Castela, alimentando uma fama de santidade assentada em princípios de virgindade e castidade (RINCÓN GARCÍA, 2000, p. 457). Tal narrativa encontra-se amplamente difundida no final da Idade Moderna, como se pode observar na famosa “História genealógica da casa real portuguesa”, de António Caetano de Sousa (1735) que, para além de cantar a “beleza inigualável” da infanta e de suas irmãs, garante que “desde o berço [aquela] foi inclinada à virtude, e começou de tenros anos a empregar-se em obras de piedade” (SOUSA, 1735, p. 121). A mortificação é ainda um atributo destacado na argumentação do autor, coroado pela consagração da “virginal pureza” e renúncia ao matrimônio. Sua vocação religiosa, portanto, sedimentaria a fama de santidade, manifestada desde os tempos em que se envolveu diretamente com as “enceladas” de Alenquer e, posteriormente, em Celas, “fazendo vida monacal no rigor da sua observância, foram grandes as penitências com que afligia seu delicado corpo, e cheia de virtudes e de merecimentos (...)” (SOUSA, 1735, p. 122).

A devoção popular em torno da vida das filhas de Sancho I foi sendo alimentada ao longo do tempo, o que levaria o Capítulo Geral da Ordem de Cister a reconhecer a devoção e a decretar, em 1595, a incorporação de seus nomes às festividades litúrgicas de Todos os Santos. Apesar de ter elaborado um processo para o reconhecimento oficial da santidade dessas rainhas portuguesas, a Ordem de Cister não encaminhou a causa a Roma. Por ordem de D. Sebastião, iniciou-se uma averiguação, com oitiva de testemunhas, levada a cabo em Lervão, para embasar um processo de beatificação de Sancha e Teresa, mas que, certamente, foi afetado pelos problemas sucessórios enfrentados por Portugal, depois do reinado do Cardeal D. Henrique. Sob a dinastia dos Habsburgos, em 1634, iniciou-se novamente o processo de beatificação, instaurado pela Sé de

Coimbra, a pedido da abadessa de Lorvão, de cujos registros e traslados se conhecem as perguntas feitas aos inquiridos e suas respostas (DOCUMENTOS, 1634, p. 466 e ss; SUMÁRIO, 1634).

Em 1669, instalou-se uma Comissão Apostólica para averiguar a fama de santidade das duas irmãs. Graças às atas desse processo, conhece-se também o questionário preparado para ouvir as testemunhas. As perguntas recaíam basicamente sobre a fama e a tradição “antiquíssimas” relativas à vida de santidade de Sancha e de Teresa. Embora o decreto papal determinasse que as testemunhas não podiam constituir parte “interessada” na beatificação das irmãs, como autoridades eclesiásticas vinculadas às casas monásticas cistercienses ou familiares, o fato é que os ouvidos eram todos originários dos conventos de Lorvão e de Celas, bem como eclesiásticos da Sé de Coimbra. Apenas quarenta pessoas – homens e mulheres - classificados como licenciados, cidadãos, mercadores ou de acordo com ocupações artesanais e agrícolas tiveram seus depoimentos registrados, em um universo de cem inquiridos. Ainda assim, cabe sublinhar que a maior parte delas vivia em terras do Mosteiro de Lorvão. Eram, portanto, “interessadas” no processo de beatificação de Sancha e Teresa. Aliás, assim o fez saber várias vezes o “procurador fiscal” nomeado para a ocasião, o qual obrigou o comissário a registrar por escrito que a maior parte dos testemunhos não podia ser levada em consideração. Mas, não deixa de ser interessante notar que, logo a seguir às diversas desqualificações e advertências do procurador, a Comissão prosseguia inquirindo monjas, eclesiásticos e lavradores “obrigados” a Lorvão e Celas (DOCUMENTOS, 1669).

Com relação aos milagres operados, os depoentes ligados aos domínios de Lorvão nunca se referem a Sancha em particular. Ela aparece invariavelmente citada juntamente com a irmã: as Rainhas Santas. O poder milagroso manifestava-se por meio da ingestão de pequenas porções de terra extraída dos sepulcros de ambas, ou de água que tivesse passado pelo copo que elas teriam usado. Nesse sentido, a comunidade de religiosas de Lorvão se encar-

regava de prover aos necessitados essas relíquias. Sobre os milagres operados por meio da “água do copo” é importante ressaltar que a vinculação de Sancha se estabelece apenas nesse processo de 1669, pois, tradicionalmente, o famoso copo de jaspe pertencera unicamente a Teresa. Nos depoimentos colhidos das testemunhas associadas a Celas o protagonismo recai claramente sobre Sancha, manifestado por meio de uma “camisa” de seu uso pessoal e que, devidamente colocada sobre aquele que pedia a graça, tinha poderes taumatúrgicos. Mas também alguns desses testemunhos contam terem recorrido à terra dos sepulcros de Lorrão e à “água do copo”, com maravilhosos resultados curativos. Nos depoimentos colhidos em 1634 fala-se também dos poderes milagrosos que teria o azeite da lamparina acesa diante das sepulturas das irmãs, e sobre cujo uso em doentes um notário dá fé (SUMÁRIO, 1634, p. 642-643).

Segundo a tradição, o primeiro sinal das capacidades extraordinárias de Sancha revelou-se quando, ainda em Alenquer, num momento de oração, apareceram-lhe os cinco franciscanos martirizados em Marrocos, no exato momento da morte, anunciando-lhe já estarem no Céu, livres de todo o mal (DOCUMENTOS, fl. 143). A partir desse momento, teria sido notório o aprimoramento da vida espiritual da rainha.

Os processos de Sancha e Teresa seriam retomados, em 1695, graças ao envolvimento e esforço político da monarquia portuguesa, mas, sobretudo, ao empenho das então abadessas do Mosteiro de Lorrão, que chegaram a pagar 40 mil cruzados pela beatificação das duas irmãs, ocorrida em 13 de dezembro de 1705, por bula do Papa Clemente XI. Em termos canônicos, entretanto, a Santa Sé demorou ainda nove anos para emitir o “Termo de Reza e Missa”, essencial para que o culto a Sancha e Teresa pudesse ser devidamente difundido no reino de Portugal (SALDANHA, 2010, p. 111-115). Em 1715, procedeu-se à abertura do túmulo das irmãs, numa extraordinária cerimônia de transladação dos corpos, que reuniu a elite eclesiástica e laica de Coimbra, no Mosteiro de Lorrão. Ao contrário dos restos mortais de Teresa, que apresentavam aspecto

compatível com um sepultamento ocorrido há séculos, os da irmã surpreenderam, achando-se “um caixão de madeira sem cobertura, e nele o corpo da Beata Infanta D. Sancha, coberto com um tafetá, o qual tirado com veneração, e respeito devido àquele cadáver por Santo, e Real, se achou todo unido, e inteiro, sem embargo de se haver sepultado havia quatrocentos e oitenta e seis anos, com os braços cruzados sobre o peito, organizados, e cobertos com a pele, e carne; todo o peito composto, e coberto com a cutícula, sem lhe aparecer nenhuma das costelas, e feito exame pelos médicos, declararam que se achava brandura na carne e só se achava separada dos ombros a cabeça, sem carne, nem pele; de que o Geral de S. Bernardo tirou um osso grande da garganta, que depois de metido em um relicário deu a Sua Majestade (...)” (MASCARENHAS, 1720, p. 25). Em seguida, a cabeça foi adereçada com toucado de religiosa e o corpo vestido com a cogula cisterciense. O cadáver foi envolvido com uma mortalha de cambraia e trasladado para um rico cofre de prata similar ao de sua irmã, Teresa. O Decreto da Sagrada Congregação dos Ritos, porém, foi expedido apenas em 22 de janeiro de 1724, no pontificado de Inocêncio XIII, graças à intervenção direta de D. Joao V (SOUSA, 1735, p. 122).

Referências

ANTT. Mosteiro de Celas. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=1459308>. Acesso em: 18/12/2019.

DOCUMENTOS relativos a dois inquéritos efectuados em 1669 e 1634 para a beatificação das infantas D. Teresa e D. Sancha. Biblioteca nacional de Portugal. Disponível em: <http://purl.pt/30347/3/#/6-7>. Acesso em: 01/01/2020.

MASCARENHAS, José Freyre de Monterroyo. *Trasladaçam solenne das gloriosas Rainhas Santa Teresa e Santa Sancha*. Lisboa: Oficina de Pachcoal da Sylva, 1720. Disponível em: <http://purl.pt/34467/3/html/index.html#/1>. Acesso em: 01/01/2020.

MORUJÃO, Maria do Rosário B. *Um mosteiro cisterciense feminino: Santa Maria de Celas (séculos XIII a XV)*. Coimbra: BGUC, 2001.

RINCÓN GARCÍA, Wifredo. Iconografía de la santidad cisterciense en el arte portugués: las Beatas Teresa, Sancha y Mafalda. In: *Cister: Espaços, Territórios, Paisagens*. Actas do Colóquio Internacional, 1998, Mosteiro de Alcobaça. Volume II. Lisboa: IPPA, 2000, p. 457.

SALDANHA, Nuno. Estilo e iconografia. As beatas de Portugal e a pintura romana. *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 27, 2010, p. 105-120.

SOUSA, António Caetano de. *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo I. Lisboa: Oficina de José António da Silva, 1735.

SUMARIO de testemunhas dos milagres que fizeram em sua vida e depois de sua morte as Senhoras Rainhas Dona Teresa e Dona Sancha. Biblioteca Nacional de Portugal Disponível em: <http://purl.pt/30877/3/#/4-5>. Acesso em 01/01/2020.

FRANCISCO DE ASSIS

André Luis Pereira Miatello

FRANCISCO DE PEDRO DE BERNARDONE nasceu em algum momento entre 1181 e 1182, na cidade de Assis, na região da Úmbria italiana. Os inícios do século XIII, na Itália, foram marcados por guerras civis, revoluções políticas e transformações econômicas que estão associadas ao que convençamos chamar de movimento comunal e que se caracterizou pelo gradual processo de emancipação das cidades da tutela senhorial ou monárquica e pela afirmação política de mercadores e artesãos, ao lado da elite tradicional, que dividiam os postos de governo e tomavam assento nas assembleias deliberativas. Filho de um rico mercador de tecidos que dirigia uma rota de comércio internacional, Francisco participou de tudo isso, pois fazia parte dos chamados *homines populi* (literalmente, os populares, isto é, os não nobres), que pegaram em armas contra os cavaleiros e senhores (os *boni homines*) a fim de terem direito à participação no governo cidadão. A adesão de Francisco ao movimento comunal confirma-se pela sua participação na guerra entre Assis e Perúgia, no ano de 1202, finda a qual, tornou-se prisioneiro por cerca de um ano, até novembro de 1203.

A tradição biográfica sãofranciscana, aliás muito rica – as vidas de São Francisco de Assis chegam ao número de dez versões ainda no século XIII, um fato raro para a época – aponta para a importância dessa prisão na mudança de mentalidade do jovem Francisco. Antes da prisão, ele havia sido um jovem alegre, esbanjador e boa vida que encantava seus compatriotas com suas festas e jograis, ocasiões em que ele procurava exceder a todos em prodigalidades e extravagâncias; é curioso que Francisco, apesar de não pertencer à elite cavaleiresca, mostrava-se totalmente à vontade com a cultura cortês que, como

moda da elite urbana, servia para diferenciar os ricos dos pobres.

No entanto, após o cárcere, Francisco passou a se comportar diferentemente; os primeiros biógrafos falam que ele perdeu o interesse pelos eventos juvenis e noturnos que, antes, haviam sido suas grandes paixões. Introspectivo e discreto, Francisco começou a questionar a validade de seu jeito de ser e, logo a seguir, tomou algumas iniciativas que chocaram seus contemporâneos: passou a frequentar algumas igrejas abandonadas do território campesino de Assis, a se achegar aos leprosos e a fazer enormes doações de dinheiro e de tecidos para os pobres. Esta atitude, bem entendida, não era exclusiva de Francisco, pois, na verdade, marcava a prática de fé de muitíssimos outros leigos e leigas das cidades italianas, cujo comportamento os contemporâneos chamavam de vida de penitência. Esta espiritualidade penitencial, tão leiga e tão urbana, propunha uma ética de desapego dos bens, de socorro aos pobres e de fuga dos prazeres corporais, marcada por longos jejuns, abstinências e orações.

A experiência do cárcere levou Francisco a uma vida de penitência, mas isso não significa que ele tenha descoberto uma vocação monástica ou clerical naquele momento. Entre 1205-1206, Francisco amadureceu seus planos espirituais, principalmente durante os longos retiros que fazia enquanto restaurava algumas igrejas arruinadas dos arredores e cuidava dos leprosos. Em 1206, deu-se o definitivo confronto com sua família, que culminou na sua renúncia aos bens e ao direito de herança paterna. Este gesto aconteceu em público e contou com a anuência do bispo Guido de Assis, que inscreveu Francisco no rol dos penitentes da cidade, isto é, no grupo dos leigos que, além de assumirem a religiosidade penitencial, abraçavam a vida celibatária e a pobreza voluntária.

Como penitente, Francisco passou a viver na pequena igreja suburbana de Santa Maria dos Anjos, junto à qual ele construiu uma cela para morar. Recolhido nesse eremitério, ele seguia o regime frugal dos penitentes e pedia comida de porta em porta. A gigantesca transformação de um rico mercador em um mendigo orante arrancou o espanto e a admiração de muitos, mais por

Francisco ser quem era do que pela dureza da vida que abraçara, pois, como dito, a vida de penitência não era exclusividade dos monges. Em pouco tempo, Francisco aceitou alguns discípulos e, com eles, formou uma fraternidade de penitentes caracterizada pela oração, pela total renúncia aos bens pessoais, pela mendicância e pelo trabalho prestado às pessoas necessitadas. Também nisso a inspiração sãofranciscana não era, em si, inédita, pois os demais grupos penitenciais da Úmbria seguiam essa mesma fórmula.

A diferença entre o grupo de Francisco e os demais movimentos é que os “penitentes de Assis”, como foram originalmente chamados, não quiseram ficar circunscritos à sua diocese, seja no que tange à moradia ou ao trabalho; tão logo a fraternidade atingiu quatro membros, Francisco tratou de organizar missões itinerantes pela região da Úmbria durante as quais o grupo lançou mão inclusive de pregações ao povo. Esse ato implicava certa autonomia da fraternidade franciscana em relação à autoridade do bispo de Assis que, obviamente, não tinha jurisdição para além dos perímetros de sua diocese. Embora a boa fama dos penitentes de Francisco avalizasse a entrada deles no território de outras dioceses, eles precisavam conquistar a permissão de cada bispo, o que podia retardar ou impedir a itinerância da primitiva fraternidade. Assim é que Francisco recorreu ao papa Inocêncio III que, como sumo pontífice, lhe deu permissão para atuar em todas as dioceses, inclusive, fora da própria Itália.

Assim, a Ordem dos Frades Menores (OFM), que Francisco fundou em 1209, maximizou a inspiração original do movimento dos penitentes e, ao lado do eremitismo urbano dos primórdios, os Frades Menores adicionaram o trabalho da pregação itinerante, cuja natureza, já se vê, entrava no âmbito da jurisdição dos clérigos e teólogos, o que trouxe sérios desafios para os discípulos de Francisco e para ele próprio. Muito se discute se Francisco queria fundar uma Ordem religiosa ou não. Os indícios históricos parecem apontar para o sim. No entanto, é preciso que se entenda que a questão principal não é fundar uma “Ordem”, pois também os leigos podiam formar Ordens (como as diver-

sas Ordens da Penitência, depois batizadas de Ordens Terceiras), mas fundar uma “Ordem de pregadores”, o que supunha concretamente um mínimo de formação intelectual e teológica por parte dos frades.

Ao assumir que os Frades Menores eram, além de penitentes pobres, pregadores ambulantes, Francisco os lançou no mar turbulento dos clérigos e dos teólogos e, consciente disso ou não, consentiu com a clericalização de seus próprios religiosos. É assim que ele, em 1221, escreveu ao teólogo Antônio de Lisboa, recém-admitido à OFM, conferindo-lhe autorização para o ensino da Teologia, o que abriu as portas também para a paulatina sacerdotalização dos Frades Menores. Francisco certamente sabia que a credibilidade de seu grupo poderia ser afetada caso seus pregadores fracassassem diante de pregadores considerados hereges que, naquele momento, pululavam pelas cidades italianas do mesmo modo que os frades de Francisco pululavam pelas terras da Úmbria.

Francisco nunca viu o clero como um problema; sua escolha pela pobreza e a pregação da penitência não implicaram jamais uma denúncia da riqueza dos padres ou uma afronta ao materialismo de alguns prelados. Ele queria fortificar a Igreja, não desmontar suas colunas. A pobreza era uma metodologia de imitação de Cristo e não um discurso anti-clerical. Por isso, ao assentir com o ministério da pregação e, mais ainda, com uma pregação anti-herética, Francisco confirmou a institucionalização clerical de sua Ordem, muito embora as fraternidades da Úmbria tenham conservado bastante da simplicidade inicial, sobretudo quando comparadas às fraternidades da OFM do norte da Itália, da França ou da Inglaterra.

Como fundador de uma Ordem de estilo novo – pauperista, itinerante e predicante –, Francisco tornou-se também seu legislador. Ele é o autor de, pelo menos, três regras, sendo que a chamada Regra Bulada, de 1223, foi assumida como o texto normativo oficial da OFM. Francisco não frequentara escolas de teologia, e sua cultura letrada permaneceu bastante rudimentar; mesmo as-

sim, conservaram-se, de sua autoria, além das regras, diversas orações, cartas, admoestações e um testamento, todos redigidos num latim simples, direto, quase vulgar. Ressalta-se, por outro lado, o engenho poético demonstrado ao compor, em vernáculo umbro, o hino conhecido como *Cântico das Criaturas* ou *Cântico do Irmão Sol* que, além de demonstrar toda a positividade de sua visão do mundo natural – e que fez de Francisco o patrono da ecologia – coloca-o também entre os primeiros autores literários da língua italiana. Boa parte desse material escrito atesta os desafios de Francisco em governar a sua Ordem que, por volta de 1224, já havia crescido muito e agregado religiosos intelectuais e socialmente bem colocados que pressionavam pela mitigação da observância regular. O sofrimento de Francisco deve ter sido tão grande que o levou a abdicar ao governo direto da OFM e a se retirar, ainda mais, para os eremitérios da Ordem.

Pregador simplório, Francisco ajudou a suscitar as representações teatrais como suporte da catequese e da pregação; os primeiros biógrafos ressaltam a invenção do presépio e a sua decisão de fazer com que seus frades fossem como os jograis, andando pelo mundo a cantar os louvores de Deus. A esta peculiaridade espontânea e popular, Francisco atrelou uma doutrina católica sólida que impede que o associemos, gratuitamente, às correntes teológicas contestatárias de seu tempo, sobretudo no que concerne à fé na eucaristia e no sacerdócio. Famoso por seu trabalho junto aos leprosos e por uma vida de estrita pobreza material, Francisco deve ser contado também entre os místicos do século XIII. Todos os anos, ele passava cerca de 240 dias em jejum e retiro, no Vale de Spoleto e outras regiões; sua vida entre as pessoas e nas ruas não pode ser entendida fora dessa preferência pela solidão, pela penitência e pela oração mística.

Foi numa dessas profundas experiências místicas que Francisco recebeu, como contam os biógrafos, as chagas (ou estigmas), em 17 de setembro de 1224, o que o colocou numa posição inédita entre os místicos cristãos, pois

nunca se ouvira falar que alguém houvesse, antes dele, exibido tamanha manifestação do sobrenatural em seu corpo. O recebimento dos estigmas coincidiu com todo o sofrimento causado pelo afastamento do governo da OFM e acelerou a degradação de sua saúde; a irmã morte, como ele a chamava, visitou Francisco em três de outubro de 1226. Sua declarada defesa do papado e da doutrina católica oficial, ao lado de seus milagres em vida e pós-morte, facilitou a sua inscrição na lista dos santos da Igreja romana, tendo sido canonizado pelo papa Gregório IX, seu amigo pessoal e protetor, em novembro de 1228, um dos processos de canonização mais rápidos da história.

Referências

FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

MANSELLI, Rauol. *São Francisco*. Petrópolis: Vozes/FFB, 1997.

MERLO, Giovanni Grado. *Em nome de São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 2005.

VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis: entre história e memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

GONZALO DE BERCEO

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

GONZALO DE BERCEO (1196? – 1263?) é o primeiro poeta a escrever em castelhano cujo nome é conhecido. Há informações sobre ele nas obras de sua autoria e em alguns documentos notariais, sobretudo relacionados ao Mosteiro de San Millán de La Cogolla, mas são lacunares, o que suscita diversas interpretações e hipóteses. Porém, analisando estes dados, tomando como referência a bibliografia especializada, é possível construir uma narrativa biográfica.

Não há consenso sobre o ano de nascimento de Gonzalo. A maioria dos estudiosos propõem 1195-6. Como indica em sua obra, ele nasceu em Berceo, povoado situado no lado oriental da Serra da Demanda, localidade que, à época, estava incorporada ao Reino de Castela. Quanto à sua família, só há dados diretos sobre um irmão, João. Bautista Olarte, baseando-se em um documento de 1212, no qual uma das testemunhas é denominada como “Gundissalvus Michaelis de berceo, miles”, sugere que a origem social do poeta era a baixa nobreza (2002, p. 264). Essa hipótese pode ser corroborada pelo fato de que na maioria dos documentos em que ele figura como testemunha, é tratado com o título “Don”. Esse termo foi usado antes dos nomes próprios, nos séculos XIII e XIV, para indicar pessoas de distinção, como membros da nobreza.

Sobre os seus primeiros anos de vida, o próprio poeta informa que foi educado no Mosteiro de San Millán, situado a 1,5 Km de seu povoado natal. Esse grande cenóbio, no século XIII, havia perdido parte do prestígio que possuía nos séculos anteriores, devido, dentre outros fatores, à inserção de novas ordens religiosas na região. Contudo, tornou-se dependente diretamente do

papado, preservou seu patrimônio, participou ativamente da vida eclesiástica e política de sua diocese e manteve o funcionamento de sua escola, seu *scriptorium* e sua biblioteca. Também fundamentado no documento de 1212, já citado, Bautista Olarte defende que Gonzalo poderia ter participado, como soldado, na Batalha de Navas de Tolosa, que reuniu exércitos de Castela, Navarra, Aragão, Leão e Portugal na luta contra os almóadas.

Conforme demonstram os documentos notariais emilianenses nos quais figura como testemunha, em 1221, quando Gonzalo tinha cerca de 25 anos, já era diácono, e em 1237, por volta dos 42 anos, sacerdote. Não é possível, contudo, precisar quando recebeu a ordenação. Entre 1223 e 1236, o poeta não aparece como testemunha em nenhum documento conhecido vinculado ao Mosteiro de San Millán. O seu nome, porém, encontra-se em um recibo da venda de propriedades pelo bispo Juan Pérez, emitido em Bañares. Como não há dados diretos, é possível traçar conjecturas: Gonzalo foi ordenado sacerdote por esse prelado, na década de 1220 ou 1230.

Os documentos também indicam que Gonzalo atuou na paróquia de Berceo, que pertencia à Diocese de Calahorra, sufragânea da Sé Metropolitana de Tarragona. Nas décadas iniciais do século XIII, o bispado calagurritano esteve vacante devido a um cisma. Só em 1220 foi eleito o novo bispo, o citado Juan Pérez. Ele só foi consagrado em 1227.

Devido à ausência de um prelado por anos, o bispado calagurritano perdeu bens, direitos e privilégios; ocorreram irregularidades canônicas e houve uma revolta contra o senhorio jurisdicional do bispo. Juan Pérez, então, ao assumir o governo, buscou reorganizar a diocese sob as diretrizes papais. Assim, participou do Concílio de Valladolid, realizado sob a direção do legado papal, em 1228, com o objetivo de introduzir as resoluções do IV Concílio de Latrão na Igreja Ibérica, e procurou divulgar e aplicar tais resoluções em seu bispado.

Gonzalo, provavelmente, foi ordenado sacerdote nessa conjuntura.

Como ele foi uma das testemunhas da venda realizada por este bispo, pode-se supor que foi um de seus apoiadores, comprometido com a difusão das diretrizes papais, o que também pode ser atestado pelos ensinamentos que apresenta em suas obras.

Os poemas compostos por Gonzalo de Berceo apresentam grandes semelhanças formais com as composições da chamada primeira fase do *Mester de Clerecia*. Segundo Úria Maqua, a unidade estilística e formal que essas obras apresentam “se explica porque sus cultivadores aprendieron a componer te-trásticos monorrimos en el mismo centro escolástico: en la Universidad de Palência” (2008, p. 53). Essa escola, no início do século XIII, foi impulsionada pelo bispo Don Tello Téllez de Meneses, com inspiração na universidade parisiense. Nesse *Studium* existiam quatro cátedras: Teologia, Direito Canônico, Lógica e Artes (Gramática). Foi nesse ambiente, por volta de 1220-1230, que foi escrito o *Libro de Alexandre*, a primeira obra composta em castelhano utilizando a “*nueva maestría*”.

Não há consenso entre os autores se Gonzalo estudou ou não em Palência. Defendo que o poeta frequentou essa escola, cursando a Faculdade de Artes, sem chegar a alcançar o grau de doutor, em algum período entre 1223 a 1229-1230. Ali aprendeu as técnicas do *Mester de Clerecia* e participou da composição do *Livro de Alexandre*. Como se apresenta em uma de suas obras como “*Maestro*”, é provável que, com os conhecimentos adquiridos em Palência, e até complementados em outras escolas, ele tenha obtido uma *licentia docendi* para atuar em seu bispado.

Há que sublinhar que os clérigos, principalmente os letrados, poderiam acumular funções e benefícios com outras atividades, como notários, administradores, professores, etc. Desta forma, podemos supor que Gonzalo, além de sacerdote, foi docente na escola paroquial de Berceo ou na monástica de San Millán, ou ter atuado junto ao cenóbio emilianense como notário e/ou contratado para escrever obras sobre santos que mantiveram estreita ligação com a

comunidade.

Ainda que os especialistas apresentem divergências cronológicas, pois são poucos os elementos que permitem precisar a data de redação dos poemas, concordam que a atividade literária de Gonzalo se iniciou na década de 1230, ou seja, após os prováveis estudos em Palência. Neste momento, com cerca de 34 anos, o poeta, possivelmente, já havia sido ordenado e retornado à paróquia de Berceo, onde pôde ter acesso aos livros e documentos do cenóbio de San Millán, fundamentais na composição de suas obras.

Todos os poemas berceanos estão redigidos em castelhano; a partir, sobretudo, de fontes escritas em latim; em estrofes de quatro versos de quatorze sílabas, divididos em dois hemistíquios, com rima consoante, e o uso abundante de recursos retóricos. Como há muito debate sobre a datação, para a apresentação desses textos, optei por seguir a cronologia proposta por Brian Dutton.

Entre 1230 a 1234, Berceo escreveu a *Vida de San Millán*, que narra a trajetória, a morte e os milagres em vida e após a morte daquele que, segundo a tradição, fundou a comunidade: o eremita Emiliano. Para compô-la, baseou-se sobretudo na *Vita Sancti Aemiliani*, composta por Bráulio de Saragoça no século VII. Pouco depois, por ocasião da renovação da aliança entre os mosteiros de Santo Domingo de Silos e o Emilianense, ocorrida em 1236, Gonzalo compôs a *Vida de Santo Domingo*, que foi prior de San Millán e abade reformador silense. Sua principal fonte foi a *Vita Dominici Siliensis* de Grimaldo, elaborada no século XI.

Entre 1236 a 1246, Gonzalo compôs diversas obras. Seguindo uma tendência mais geral, pois o culto à Maria foi amplamente expandido na Europa Ocidental desde o século XII, inclusive nos meios universitários, são deste período *Duelo de la Virgen* e *Loores de Nuestra Señora*. Também compôs poemas doutrinários e litúrgicos: três *Himnos* - dedicados ao Criador, a Cristo e à Ma-

ria-, *Del Sacrificio de la Misa*, que aborda o tema da eucaristia, e *Signos del Juicio Final*, que trata de questões escatológicas. Para a elaboração desses textos, o poeta certamente consultou diversas obras, como, por exemplo, textos de Bernardo de Claraval.

Milagros de Nuestra Señora possui uma datação mais precisa, entre 1246 e 1252. É a obra mais extensa de Berceo, formada por uma introdução alegórica, na qual Maria é comparada a um aprazível jardim, e pela narrativa de 25 milagres marianos, que mantém grande semelhança com os relatos do Manuscrito Thott 128 da Biblioteca de Copenhague.

O *Poema de Santa Oria* apresenta dados biográficos e visões da emparelhada emilianense Ória e de sua mãe, Amunna, com base na *Vita beatae Aureae*, redigida no século XI pelo monge Munno, hoje perdida. Na segunda estrofe, o poeta-narrador declara que está cansado e escreve na velhice. Assim, a obra é datada entre 1252 e 1257, quando Gonzalo já teria por volta de 60 anos.

Por fim, *Martírio de San Lourenzo*, que relata as torturas e morte deste diácono natural de Huesca, segundo a maioria dos autores, tomando como principal fonte a *Passio Polycronii*, cuja primeira versão é datada do século V. Como essa obra não está completa, acredita-se que o poeta morreu enquanto a redigia, entre 1263-4.

Como Gonzalo é citado como confessor e testamenteiro de Don García Gil em um documento de 1264, mas não figura entre as testemunhas, os especialistas concluem que ele já teria falecido. Este dado isolado não pode ser visto como uma evidência direta da morte do escritor. Mas, se considerarmos o ano 1196 como o de seu nascimento, ele já estaria com 67 anos neste momento, o que era uma idade avançada para os padrões do medievo. Desta forma, sigo a proposta dos demais estudiosos.

Referências

BAUTISTA OLARTE, Juan. Un dato nuevo sobre Gonzalo de Berceo. *Religión y Cultura*, n. XLVIII, 2002, p. 241-254.

DUTTON, Brian. Gonzalo de Berceo: unos datos biográficos. In: PIERCE, Frank & JONES, Cyril A. (eds.). *Congreso de Hispanistas*, 1. *Actas...* Oxford: Dolphin Book, 1964, p. 249-254.

GONZALO DE BERCEO. *Obra Completa*. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.

HERGUETA, Narciso (org.). Documentos referentes a Gonzalo de Berceo. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, n. X, 1904, p. 178-179.

SAN JOSÉ, Joaquín Peña (org.). Documentos del convento de San Millán de la Cogolla en los que figura Don Gonzalo de Berceo. *Berceo*, n. 50, 1959, p. 79-93.

ÚRIA MAQUA, Isabel. Gonzalo de Berceo estudiante en Palencia y colaborador en el Libro de Alexandre. *Berceo*, n. 155, 2008, p. 27-54.

CLARA DE ASSIS

Veronica Aparecida Silveira Aguiar

CLARA DE ASSIS (1193/1194-1253) ou Chiara Offreduccio di Favarone é a mais conhecida das mulheres franciscanas da Idade Média. Contemporânea a Francisco de Assis (1182-1226), ela nasceu em 1193 ou 1194 em Assis, na Úmbria. Na época, a cidade de Assis tinha uma posição geográfica estratégica, à meia costa do Monte Subásio, localizava-se num ponto de controle das estradas que pertenciam ao ducado imperial de Espoleto e possibilitava o acesso a Perúgia que, junto com grande parte da Úmbria, estava sob a influência da Igreja romana. A origem do nome de Clara é atribuída a mãe Hortolana Fiuni, proveniente de uma família de “*boni homines*” (nobres) e o pai Favarone Scifi pertencia a uma das famílias mais ricas e nobres de Assis. Clara tinha dois irmãos e duas irmãs (BARTOLI, 2001, p. 33).

Antes da conversão, o que sabemos da vida de Clara advém das informações provenientes do seu processo de canonização (ALBERZONI, 2013, p. 70). A conversão foi marcada pelo episódio da tonsura que ocorreu em Porciúncula, quando Clara teria entrado para o estado penitencial depois de ouvir e acolher a pregação de Francisco, que sancionou a sua entrada pelo corte dos cabelos diante do altar de Santa Maria dos Anjos. Há controvérsias em relação a este episódio, a tonsura poderia ter sido dada por outros Irmãos. No ano de 1211, quando Clara escolheu a vida religiosa, não se falava em Ordem e menos ainda em mosteiro, mas da fuga de uma moça de dezoito anos da casa paterna. A nascente comunidade feminina em São Damião era composta por Pacífica e Benvinda; Balbina teria entrado entre 1211 e 1212; Cecília entrou entre 1213 e 1214; Filipa entrou em 1215; todas viviam de modo informal em uma pequena

comunidade que se assemelhava a um eremitério (DALARUN, 2015, p. 9). Na fase inicial, o recrutamento das companheiras advinha das próprias parentes e mulheres nobres da cidade de Assis (CASAGRANDE, 2011, p. 58; 61).

Clara era de extração nobre, dentro de um contexto social de crise da nobreza, tradicionalmente a alternativa para as mulheres aristocráticas era viver na clausura em mosteiros religiosos femininos. A “*vita religiosa*” das mulheres era sempre organizada e subordinada aos conventos masculinos e aos seus ordenamentos monásticos, assim, os movimentos religiosos femininos só era possível com a união às Ordens masculinas já existentes (GRUNDMANN, 1974, p. 172). Para o hagiógrafo Tomás de Celano (1200-1265), na *Vita beati Francisci*, a conversão de Clara limita-se ao papel de restauro da igreja de São Damião desempenhado por Francisco e a promessa de obediência ao mesmo. Uma análoga interpretação deste episódio encontra-se na *Legenda sanctae Clarae virginis*, com mais detalhes do papel de Francisco endereçando a vida religiosa de Clara, colocando-a no mosteiro de São Paulo das Abadessas e Santo Angelo de Panço, uma fuga do mundo no sentido monástico, lugar de clausura, de reclusão (ALBERZONI, 2013, p. 76-77).

A trajetória de Clara foi atravessada por duas tensões: uma é a vida religiosa próxima da *fraternitas* de Francisco e a outra foi marcada pela Sé apostólica com o projeto de regulamentar o mosteiro segundo os princípios canonísticos da vida regular. Esse processo de formação da comunidade de São Damião, que se configura numa experiência única pelo estilo de vida e por vários motivos concorrentes com o monaquismo feminino, inaugurado pelo cardeal protetor Hugolino em 1218, deixava Clara numa difícil posição para seguir a *fraternitas*, no esforço de manter a originária fidelidade a Francisco na *sequela Christi* e, nas relações com os primeiros *socii* de Francisco (ALBERZONI, 2013, p. 100-103). O termo *fraternitas* não tem um correspondente feminino, nem em latim (*sororitas?*), italiano e português. O estilo de vida das *sorores minores* consistia em ficar próximo aos albergues, viviam com o trabalho das próprias mãos, pres-

tavam serviços de acolhida aos necessitados, aos peregrinos e àqueles excluídos da sociedade, em particular os leprosos. O nome *sorores* era uma escolha habitual para as mulheres empenhadas nas obras de caridade e assistência (ALBERZONI, 2013, p. 75).

Ainda conforme Maria Pia Alberzoni, o estatuto de Ordem veio posteriormente, após a aprovação da Regra bulada dos frades menores em 1223. Por isso, Clara não foi a fundadora da Segunda Ordem franciscana, menos ainda podemos utilizar o termo “Ordem das Clarissas”, visto que somente com o papa Urbano IV (1261-1264) e, após a formulação da Regra de Urbano, foi inventado o termo “Clarissa”, uma invenção de Urbano IV para designar os conventos de seguimento “Damianita” em 1263. Sendo assim, a fundação da Segunda Ordem teria sido motivada pelo interesse do cardeal Hugolino e pelos frades menores que queriam uma ramificação feminina dentro do movimento franciscano, mas não pelos esforços de Clara e companheiras.

O carisma de Francisco e Clara foi de uma notável afinidade, algumas correntes definem o carisma de Clara como um “franciscanismo ao feminino”, interpretando como uma simples tradução ao feminino da inspiração do santo de Assis da qual discordamos, Clara não é um “clone feminino” de Francisco; outra corrente defende que a importância de Clara foi necessária e que sem ela o desenvolvimento de Francisco seria impossível. Nenhuma e nem outra sintetizam a complexidade dos aspectos e sentidos da relação entre Clara e Francisco. Para além desta dicotomia, o ideal de pobreza de Francisco era o ideal de pobreza de Clara, porém Clara tem a sua própria especificidade e trajetória.

Quando falamos dos “Escritos de Clara”, estamos nos referindo aos textos escritos por ela pessoalmente, ou ainda aos textos ditados por Clara ou aos textos atribuídos a ela. Em seus escritos não há referências autobiográficas, mas a escolha de opção de vida inserida num quadro de sua espiritualidade e cultura. Em ordem cronológica e em geral, os escritos de Clara são: *Epistola prima ad agnetem* de Praga (1234); *Epistola secunda ad Agnetem* de Praga (1235-1236);

Epistola tertia ad Agnetem de Praga (1238); *Epistola quarta ad Agnetem de Praga* (1253); *Epistola ad Ermentrudem* (?); *Regula sanctae Clarae* (1253); *Testamentum sanctae Clarae* (1253?); *Benedictio sanctae Clarae* (?). Dentre esses documentos, o Testamento é o mais polêmico, um escrito de Frei Leão após a morte de Clara segundo Attilio Bartoli Langeli. A *Epistola ad Ermentrudem* e a *Benedictio* são amplamente discutidos, vistos como exceções e causa muita controvérsia sobre a questão de “autenticidade” desses documentos entre os historiadores. A imagem de Clara a partir das Cartas, forma de vida e do Processo de canonização são diferentes da literatura hagiográfica e da documentação proveniente da Igreja romana. Podemos perceber as diferenças dos modelos de santidade de Clara de Assis quando comparamos o Processo de canonização (1253) e a hagiografia oficial, *Legenda sanctae Clarae* (1255), escrita por Tomás de Celano.

De 1227 a 1230, as relações entre Clara e o papa Gregório IX foram muito tensas, porque Clara insistia nos laços diretos com os frades menores, com a memória de Francisco e com o “Privilégio da Pobreza” (1228) que foi dado ao mosteiro de São Damião pelo papa. Em 1228, o papa dirigiu-se a São Damião para encontrar-se com Clara alguns dias antes da canonização de Francisco, depois dessa conversa, nunca mais Gregório IX retornou a São Damião, apesar de voltar várias vezes durante o seu pontificado a cidade de Assis. O papa impôs uma pobreza religiosa ligada aos mosteiros cistercienses na forma de vida de Hugolino (1219?), modelo de referência da Cúria romana, frisava a vida contemplativa e a rigorosa clausura (reclusão), além de impor às religiosas a obrigação de ter propriedades imobiliárias para que não fossem buscar no exterior recursos para a sua sobrevivência. Esses mosteiros eram ligados diretamente a Igreja e não a autoridade diocesana.

No ano de 1247, Inocêncio IV (1243-1254) complicou ainda mais a situação, quando tentou introduzir as mesmas condições a todos os mosteiros da Ordem de São Damião, ele criou uma nova regra e procurou estruturar organicamente os mosteiros em relação aos frades menores. Segundo os historiadores, a forma

de vida de Inocêncio IV motivou Clara a redigir a sua própria *forma vitae* (CASA-GRANDE, 2011, p. 81). Para Clara era impossível aceitar a “regra” de Inocêncio IV, porque permitia liberadamente ter rendas e posses, isso afetava diretamente o carisma e a inspiração de Francisco, o seguir Cristo pobre.

A redação da forma de vida de Clara estava pronta já em novembro de 1251 e a abadessa de São Damião pediu pessoalmente sua “confirmação” ao cardeal protetor Reinaldo durante uma visita que este fez ao mosteiro de São Damião. No ano seguinte, o cardeal confirmou numa carta a abadessa e suas irmãs a *forma vitae* elaborado por Clara com a Carta *Quia vos* de 16 de setembro de 1252, o cardeal Reinaldo endereçou a Clara e suas coirmãs de São Damião em Assis, a aprovação da forma de vida de Clara (FREEMAN, 2014, p. 41). Depois de passar pelo crivo da Igreja, o papa Inocêncio IV, confirmou com a carta *Solet annuere* no dia 9 de agosto de 1253, endereçada a Clara e as suas irmãs do mosteiro de São Damião em Assis, a bula original está conservada no mosteiro de Clara de Assis. Clara veio a falecer dois dias depois, no dia 11 de agosto de 1253, em virtude de uma doença e foi canonizada no dia 14 de abril de 1255 pelo papa Alexandre IV (1254-1261).

Por fim, os conventos clarianos eram independentes entre si. Em outubro de 1263, o papa Urbano IV promulgou a *Beata Clara*, o documento oficial que deu unidade religiosa a Ordem de São Damião e a outros mosteiros de seguimento franciscano, sob uma única normativa, Clara constituía a referência, a pedra angular da nova estrutura da Ordem com uma nova forma de vida, a de Urbano IV, também conhecida como a “segunda regra de Clara”, as monjas de seguimento franciscano passaram a ser chamadas de clarissas e a Ordem de Santa Clara. Enfim, é compreensível o fato de que Clara não foi a única autêntica continuadora da vida de Francisco e nem a intérprete mais fiel do seu pensamento, embora entendamos que o testemunho de Clara é fundamental para a história da Ordem franciscana.

Referências

ALBERZONI, Maria Pia. Chiara e i frati. In: PARMIGIANI, Annalisa; CANALI, Paolo (orgs.). *Chiara d'Assisi: vangelo al femminile*. Atti del Convegno di studio. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2013, p. 69-103.

BARTOLI, Marco. *Chiara: una donna tra silenzio e memoria*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001.

CASAGRANDE, Giovanna. *Intorno a Chiara*. Il tempo della svolta: le compagne, i monasteri, la devozione. Assisi: Porziuncola, 2011.

DALARUN, Jacques. *Governare è servire*. Saggio di democrazia medievale. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2015.

FREEMAN, Gerard Pieter. *Il cingolo di santa Chiara: Nuovi contributi documentari sugli inizi del movimento clariano*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2014.

GRUNDMANN, Herbert. *Movimenti religiosi nel Medioevo*. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca. Bologna: Il Mulino, 1974.

ANTÔNIO DE PÁDUA E DE LISBOA

Victor Mariano Camacho

SEM DÚVIDA, um dos santos mais populares do catolicismo é Antônio de Pádua ou de Lisboa, mais conhecido pela devoção popular como o “casamenteiro”, entretanto, durante a Idade Média, ao longo do século XIII, os atributos dados ao religioso foram relacionados, sobretudo a sua pregação, saberes acerca de textos bíblicos e combate a heresia.

Nascido em Lisboa, no reino de Portugal, entre os anos de 1190 a 1193, batizado com o nome de Fernando, filho de uma família abastada, segundo a tradição, teria estudado na Sé de sua cidade natal, onde cursou as artes liberais (*trivium* e *quadrivium*). Em seguida, ingressou na vida religiosa no Mosteiro de São Vicente de Fora, também localizado em Lisboa. Já como cônego regente, teria solicitado ao prior do mosteiro a sua transferência para a comunidade de Santa Cruz na cidade de Coimbra. Lá dedicou-se ao estudo da Teologia com ênfase a leitura e interpretação de textos bíblicos.

Entretanto, é mais comum o lisboeta ser representado com o hábito franciscano, pois foi nesta Ordem religiosa que sua atividade pastoral foi mais conhecida, rendendo-lhe o reconhecimento de sua santidade. Os franciscanos chegam a Portugal após o episódio do martírio de cinco frades menores no Marrocos. Segundo a tradição hagiográfica, os minoritas em sua viagem para o Norte da África, teriam passado pelo reino português. O fato foi celebrado pela monarquia lusitana ao receber os restos mortais dos frades, logo, é doada pela Rainha Urraca uma ermida dedicada a Santo Antão localizada em Coimbra.

O jovem Fernando então, inspirado pelo exemplo dos mártires, teria

solicitado ao prior de Santa Cruz a mudança de ordem religiosa, após a concessão, ingressa no noviciado na Ordem dos Frades no eremitério franciscano de Coimbra, mudando então o seu nome para Antônio. Como frade menor tentou ser missionário no Oriente, também querendo como os cinco confrades tornar-se mártir, contudo, durante a viagem, foi assolado por uma doença e ao retornar ao Ocidente, sua embarcação acaba rumando para a Península Itálica, onde viveu o resto de seus dias.

Como frade menor, Antônio dedicou-se principalmente a pregação. A mando do Papado, teria liderado missões na região do Norte da Península Itálica e Sul da França, locais em que a Igreja Romana demonstrava preocupação em relação a adesão de fiéis a doutrinas heréticas e o aumento destes grupos, tendo como exemplos principais os cátaros e valdenses. Além disso, foi um dos primeiros religiosos a lecionar noções de teologia aos confrades franciscanos na casa de estudos gerais em Bolonha, visto que naquele contexto, a Ordem era composta em sua maioria por leigos e iletrados.

Depois de um intenso período de pregação durante a quaresma de 1231 na cidade de Pádua, o frade acaba falecendo em junho do mesmo ano. Em menos de doze meses é canonizado pelo então Papa Gregório IX na cidade de Espoleto no ano de 1232. O fato, de acordo com Grado Giovanni Merlo, teve um apelo anti-herético, pois em sua bula de canonização, o bispo de Roma enfatiza como virtudes a conversão de hereges e de judeus, além de exaltar as autoridades políticas e religiosas da cidade de Pádua, na ocasião, as principais instancias que pleitearam o reconhecimento de sua santidade (MERLO, 2005, p. 84-86).

A documentação que nos permite promover um estudo acerca da figura de Antônio é variada. Existem textos escritos pelo próprio santo e textos escritos sobre o santo.

A principal obra cuja autoria é atribuída a Antônio são os seus sermões,

escritos para todo o calendário litúrgico. A obra sermonaria do lisboeta, provavelmente serviu de referência aos religiosos, não só franciscanos, mas a outros clérigos que pregavam em diversas regiões da cristandade como um manual de “*Ars predicandi*”. Os sermões de Antônio, principalmente os redigidos para o tempo da Quaresma, tem caráter moralizante com ênfase em uma reforma dos costumes dos fiéis como a observância dos sacramentos, sobretudo o da confissão. Alguns destes sermões eram direcionados ao clero, apontando muitas vezes hábitos condenadas pela Igreja Romana como a acumulação de riquezas e negligência do celibato.

Por isso, os sermões podem ser analisados a partir do projeto reformador da Igreja Romana no âmbito do século XIII e o papel dos religiosos mendicantes neste contexto. Antônio, antes de ser frade menor foi cônego regrante, logo, em seus sermões é possível constatar a constante apropriação da Bíblia para referendar seus discursos, sempre em consonância com a doutrina católica romana que buscava se impor e consolidar como dominante no Ocidente.

No que se refere as fontes sobre Antônio, as principais são as lendas hagiográficas produzidas a partir de sua canonização. Na primeira metade do século XIII foram escritas três: a primeira delas é a *Vita Prima Sancti Antonii*, também chamada de *Legenda Assídua*, a hagiografia cuja autoria é anônima teria sido redigida já em 1232, provavelmente na região de Pádua logo após a sua canonização. A segunda é a *Vita Sancti Antonii Confessoris*, também chamada de *Vida Segunda*, cuja autoria é atribuída ao frade Juliano de Espira e teria sido escrita por volta de 1235. A terceira é o *Dialogus Gestis Sancti Antonii* cuja autoria também é anônima. A obra compõe uma compilação de lendas dedicadas a santos franciscanos chamada de *Dialogus Gestis Sanctorum Fratrum Minorum* escrita por volta de 1245.

Durante mais de trinta anos, não se tem registro de outras lendas produzidas pela Ordem sobre o lisboeta, entretanto, entre 1245 até 1280 é construída na cidade de Pádua a Basílica dedicada ao santo. A partir de então, os fran-

ciscanos, provavelmente passam a fomentar novamente devoção a Antônio, por meio do culto aos seus restos mortais e relíquias guardadas no santuário. Além disso, há a necessidade de se escrever novas legendas com o objetivo de propagar o seu culto.

A partir de 1280 são escritas mais quatro hagiografias: a *Legenda Sancti Antoni presbyteri et confessoris*, também chamada de *Benignitas*, datada de 1280, cuja a autoria é atribuída ao frade britânico João Peckham; a *Vita Sancti Patris Antonii de Padua*, também chamada de *Raimundina*, datada de 1293 escrita pelo frade Pedro Raimundo de Sanint Roman; a *Vita Beati Antonii di Ordine Fratrum Minorum*, também denominada de *Rigaldina* cuja autoria é atribuída frade João Rigaldi escrita entre finais do século XIII e inícios do XIV o *Liber Miraculorum Sancti Antonii* também chamado de *Florilégios de Santo Antônio*.

Concluindo, como já mencionado, Antônio de Pádua foi uma figura de relevância não apenas na Ordem dos Frades Menores como na história da própria Igreja Romana. Ao longo do século XIII, os mendicantes por meio da pregação se tornam aliados do papado no que se refere a centralização política e imposição de modelos de conduta em harmonia com a doutrina eclesiástica. Por isso, o estudo de sua extensa obra sermonaria auxilia a compreender não apenas estes discursos eclesiásticos, mas também como tais elementos são proferidos por um religioso franciscano, mas com formação agostiniana.

Antônio, provavelmente viu Francisco de Assis poucas vezes, grande parte de sua vida de religioso franciscano se deu na região Norte da Península Itálica e o fundador de sua ordem em seus últimos dias de vida esteve na Úmbria. Logo, ele que pouco conviveu com Francisco e os primeiros frades, provavelmente pouco compreendia a respeito do projeto inicial almejado pelo santo de Assis. Por isso, as legendas em sua maioria buscam enquadrar o seu perfil de cônego regrante no modelo de frade menor.

Como elucidada Angelés García Borbolla, uma hagiografia objetiva não só

perpetuar a memória e a devoção a um santo como também propor modelos de conduta. As legendas sobre Antônio, direcionadas não só a edificação de fiéis como também dos frades menores, apresentam um modelo de santidade franciscano que enfatiza a humildade e o despojamento aproximando-se do próprio Francisco de Assis. No caso do lisboeta, uma vez sendo letrado e sacerdote, sua santidade é, portanto, um espelho para os religiosos com este mesmo perfil que cada vez mais ingressavam na fraternidade e que se tornavam o grupo hegemônico na instituição (GARCIA DEL BORBOLA, 2002, p. 77-99).

Todavia, a figura de Antônio, ao longo dos séculos foi apropriada de diversas formas, se no século XIII o apelo a sua pregação e também a sua erudição enquanto homem de saber é propagada pela Ordem dos Frades Menores, além de seu minoritismo, já no século XIV em diante, ganha maior peso o apelo aos milagres do santo, provavelmente em virtude da expansão do seu culto e veneração de relíquias a partir da construção da basílica em Pádua.

Referências

GARCÍA DEL BORBOLA, Ángeles. La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía? *Memoria y Civilización*, Navarra, v. 5, 2002, p. 77-99.

GRÉGOIRE, Reginald. Dimensione storica e costruzione agiografica nell' biografie antoniane. In: *Il Santo: rivista franciscana di storia dottrina arte*, Padova, v. 36, serie II, fasc. 12, 1996, p. 336-345.

LOMBARDI, Teodosio. Sant' Antonio di Padova maestro di teologia a Bologna. Il problema degli studi agli inizi dell'ordine francescano. In: POPI, Antonio (org.). *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*. CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDIO SUI SERMONES DI S. ANTONIO DI PADOVA. Padova, 1981. Atti... Padova: Edizioni Messaggero, 1981, p. 797-819.

MANSELI, Raoul. *I primi cento anni di storia franciscana*. Milano: Edizioni San Paolo, 2004.

MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 2005.

RIGON, Antonio. S. Antoni “da Pater Padue” a “patronus civitas”. In: *Dal libro alla folha: Antonio di Padova e Il francescanesimo mediovalle*. Viella: Roma, 2002, p. 177-189.

SOUZA, José Antônio C. R. de. *O pensamento social de Santo Antônio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

VAUCHEZ, André. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres Mendians d'après la réforme dès statuts communaux et les accords de paix. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris, t. 78, 1966, p. 503-549.

HENRIQUE DE SUSA, OU HOSTIENSIS

Carolina Gual da Silva

Os séculos XII e XIII são conhecidos, entre outras coisas, pelo desenvolvimento das universidades e pela sistematização de diversas áreas de estudo, como o direito. Um dos grandes expoentes do desenvolvimento da produção jurídica medieval, especificamente do direito canônico, no século XIII, é Henrique de Susa, cardeal-bispo de Óstia a partir de 1262 – donde a alcunha de Hostiensis. Henrique de Susa produziu suas obras sobre direito canônico entre 1230 e o ano de sua morte. Conhecemos seu local de nascimento em Susa, no Piemonte, pois ele próprio o informa em suas obras. Alguns autores dos séculos XVII e XVIII atribuíram-lhe o nome de família “de’ Bartolomei”, mas essa denominação não é encontrada nem nos escritos jurídicos nem nas cartas endereçadas a Henrique (DIDIER, 1954, p. 600). O ano do nascimento é incerto, mas especula-se que seja por volta de 1200, talvez um pouco antes, pois sabemos que quando de sua morte em 1271 ele estava muito doente e era bastante idoso.

Henrique de Susa estudou em Bolonha com grandes mestres tanto do direito canônico quanto do direito romano. Também teve uma breve carreira como professor em Paris, provavelmente entre 1235-1240, mas o único de seus alunos cujo nome conhecemos é um certo Hispanus, mencionado na sua obra, a *Summa Aurea*. Embora não haja evidências de que tenha ensinado em Bolonha, manteve contatos assíduos com os mestres da cidade italiana, que lhe enviaram uma *quaestio* para ser resolvida quando já era cardeal-bispo de Óstia. Apesar de seu extenso conhecimento e sua escrita prolífica, Henrique de Susa não seguiu uma carreira nas universidades e acabou escalando a hierarquia eclesiástica.

A ascensão de Henrique está intimamente ligada à família de Savóia e aos condes da Provença. Ao longo de toda a sua vida, Henrique foi um amigo próximo e conselheiro de Beatriz de Savóia, que se casou com Raimundo Berenger, conde de Provença, em 1220. É possível que ela tenha sido a responsável por introduzir Henrique de Susa na Provença, participando ativamente de seus avanços dentro da Igreja e na política. Os condes garantiam, assim, um importante aliado nos assuntos eclesiásticos.

Os primeiros passos da carreira eclesiástica de Henrique de Susa na Provença começaram com sua nomeação a prior de Antibes um pouco antes de 1234-1235 durante uma disputa no capítulo catedral entre os cônegos e o bispo sobre as propriedades da diocese. Henrique esteve envolvido na disputa que só foi resolvida com um acordo firmado em 1242. A reorganização da diocese completou-se em 1244, quando o papa Inocêncio IV transferiu a sede episcopal de Antibes para Grasse e Henrique passou, então, a ser preboste de Grasse.

Durante seu período em Antibes e Grasse, Henrique de Susa esteve por diversas vezes na Inglaterra, mantendo fortes relações com o rei Henrique III, que se casou, no início de 1236, com Eleonor de Provença, segunda filha de Raimundo de Berenger. A *Chronica Majora* de Mateus de Paris (1200-1259) descreve a participação de Henrique de Susa em diversas atividades como legado papal. Ele também se envolveu nas disputas entre o rei Henrique III e os cônegos de Winchester pela eleição do bispo e teria sido enviado em legação a Roma para apoiar a escolha do rei, que desejava que Guilherme de Savóia fosse eleito para a sede episcopal.

Além de manter seu posto como prior de Antibes e depois preboste de Grasse, Henrique de Susa continuou a acumular benefícios na Inglaterra, recebendo um salário do erário público desde 1240 e sendo nomeado prior do Hospital da Santa Cruz. Recebeu isenções do papa Inocêncio IV permitindo-lhe acumular todos esses benefícios. Em 1244, após uma missão fracassada a Roma para tentar convencer o papa Inocêncio IV a remover Guilherme de

Raleigh do posto de bispo de Winchester, como queria Henrique III, Hostiensis decidiu não mais voltar à Inglaterra. Pouco tempo depois ele se tornou bispo de Sisteron, como indica uma bula de 6 de dezembro de 1244, na qual o papa Inocêncio IV se refere a Hostiensis como bispo (DIDIER, 1953, p. 249).

Sua chegada a Sisteron ocorreu após uma longa disputa entre os capítulos de Forcalquier e Sisteron pelo direito de eleger o novo bispo, depois da morte do bispo Rodolfo em abril de 1241. Em 1243, finalmente as partes chegaram a um acordo no qual Zoen Tencarius, bispo de Avignon e legado papal, ficaria encarregado de escolher o novo bispo. Tencarius era homem de confiança de Raimundo de Berenger, que tinha interesse em assegurar que o bispado de Sisteron estaria na mão de um aliado, já que sua família possuía residência na cidade. A longa disputa em Sisteron influenciou Henrique de Susa enormemente e a necessidade de definir claramente a jurisdição do bispado acabou pautando tanto sua atuação em Sisteron, quanto boa parte de sua doutrina nas obras que escreveu.

Como seria esperado para alguém tão bem relacionado, Henrique de Susa logo alcançou ofícios maiores. Em 1250, deixou Sisteron para se tornar arcebispo de Embrun. Uma das primeiras medidas que tomou ao se instalar em Embrun foi a convocação de um concílio provincial que ele menciona na *Summa Aurea*, embora as atas em si não tenham sobrevivido. O bispado de Henrique em Embrun parece ter sido um tanto turbulento, com resistências da população local. Em 1256, após disputas com os comerciantes locais, ele colocou a cidade sob interdito (LEFEBVRE, 1923, col. 1214).

Durante seu episcopado em Embrun, Henrique continuou se envolvendo com uma série de assuntos eclesiásticos e políticos. Foi enviado como legado papal à Alemanha junto com Hugo de Saint-Cher, teólogo dominicano influente, entre 1251-1252. Por volta de 1258, Henrique III da Inglaterra novamente buscou seus serviços como seu representante numa missão à Cúria do papa Alexandre IV. Em 1259, o papa Alexandre IV o enviou como legado ao

norte da Itália. Durante essas viagens – provavelmente na Alemanha – Henrique de Susa conheceu Jacques de Troyes, que viria a ser eleito o papa Urbano IV (1261-1264) e que seria, então, o responsável pela promoção de Henrique ao posto de cardeal-bispo de Óstia em 1262.

Hostiensis participou do longo conclave papal em Viterbo após a morte de Clemente IV em 1268, mas acabou se retirando devido à saúde já muito fragilizada. Em setembro de 1271, mesmo sem estar presente à escolha do novo papa Gregório X, recebeu uma solicitação dos cardeais para que desse seu consentimento, um indicativo de seu envolvimento com os assuntos da Cúria e também, possivelmente do prestígio que o bispo de Óstia tinha entre seus pares. Em 29 de outubro de 1271, Hostiensis redigiu seu testamento em Viterbo sendo a data estimada de morte 6 ou 7 de novembro de 1271.

Junto da intensa atividade eclesiástica e política, Henrique de Susa foi o autor de algumas das obras de maior impacto no direito canônico medieval. Uma delas é a *Lectura in Decretales Gregorii IX*, também conhecida como *Apparatus*. Trata-se de um extenso comentário sobre cada uma das decretais do *Liber Extra*. Hostiensis trabalhou nessa obra ao longo de muitos anos, iniciando o trabalho por volta de 1262 e terminando-o apenas às vésperas de sua morte em 1271. Hostiensis também começou a escrever uma análise das decretais de Inocêncio IV, a *Lectura in Novellae Innocentii IV*, que foi deixada inacabada.

Sua obra mais influente foi a *Summa super titulis Decretalium*, também conhecida pelos estudiosos como *Summa Aurea*. A *Summa* é fruto de vários anos de estudo, ensino e experiência prática de Henrique de Susa. A data do início dos trabalhos é incerta, mas estima-se que seja entre 1234 e 1239. A obra teria sido iniciada, segundo afirmação do próprio Henrique de Susa, quando ele ainda ocupava um ofício menor. Em seguida, teria sido parcialmente destruída em um incêndio e retomada alguns anos depois, já em “*officio maiori*”, como o autor descreveu nas linhas finais da obra (HENRIQUE DE SUSÁ, 1574, vol. V, col. 1950). A *Summa* foi provavelmente finalizada ao longo de 1253-1254.

A discussão quase exaustiva dos pontos do direito canônico, acompanhada do direito romano, fez da obra uma referência importante para o estudo do direito. A *Summa Aurea* teve grande circulação. O próprio Hostiensis deixou em testamento o pedido que suas obras fossem enviadas à Universidade de Bolonha, à Universidade de Paris, à igreja catedral de Embrun, ao vice-chanceler de Paris, ao vice-chanceler da Cúria romana e ao papa (BAGLIANI, 1980, p. 134-135). Há mais de cem manuscritos completos, boa parte deles de procedência francesa, que sobreviveram até os dias de hoje, além de outros fragmentários (PENNINGTON, 1993). A primeira versão impressa é de Roma-1473, e foi seguida por muitas outras.

A trajetória de Henrique de Susa na hierarquia eclesiástica ajuda a compreender suas opções políticas e o caráter de sua obra. Sua grande experiência prática anterior à produção de suas obras confere um tom de jurisprudência às soluções que ele propõe. Diferentemente da maioria das *Summae* do século XIII e outros comentários de direito canônico, que eram obras de acadêmicos, Hostiensis executou seus escritos depois de já ter alguns anos de experiência prática, o que certamente ajudou a dar esse tom a sua *Summa*.

A relação com Inocêncio IV e demais papas e com importantes membros da aristocracia, como os condes da Provença, ajudou a colocar Henrique em uma posição política de destaque nas relações entre o clero e a aristocracia local. Ele exerceu a função de legado papal atuando em inúmeros julgamentos e processos de apelação. Isso ajuda a explicar sua familiaridade com procedimentos jurídicos e legais e sua preocupação em propor soluções em conformidade com os diferentes cânones da Igreja.

A confluência entre estudos teóricos e experiência prática fez da obra de Hostiensis uma das mais utilizadas para a compreensão do direito canônico no século que o sucedeu. A partir de seus esforços de simbiose entre o direito romano e o direito canônico, ganhou o título de “*monarcha utriusque iuris*”, monarca do direito (GALLAGHER, 1978, p. 41-42). Sua proximidade das auto-

ridades seculares e os favores que recebeu de condes e reis indicam, de forma bastante clara, como as relações entre eclesiásticos e nobres eram parte constituinte da sociedade medieval e, no caso específico de Hostiensis, influenciaram profundamente seus escritos. A atuação simultânea no sagrado e no século foi determinante para a elaboração de seus conceitos jurídicos.

Sua reputação como um grande mestre do direito já era exaltada no final do século XIII. O professor de direito canônico de Bolonha e bispo de Mende, Guilherme Durand (1237-1296), o classificava, junto com Inocêncio IV, entre os maiores canonistas do século. Essa fama rendeu-lhe até mesmo um lugar no *Paraíso* de Dante, que associa o estudo do direito canônico a ser um seguidor de Hostiensis. O cardeal de Óstia seria a personificação do direito canônico na visão dantesca, garantindo seu lugar no Quarto Céu, junto dos doutores em filosofia e teologia, como Tomás de Aquino.

Referências

BAGLIANI, Agostino Paravicini. *I Testamenti dei Cardinale del Duocento*. Roma: Biblioteca Vallicelliana, 1980, p. 133-141.

DIDIER, Noel. Henri de Suse, évêque de Sisteron. *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 1953, Serie 4, vol. 31 p. 244-270, 409-429.

DIDIER, Noel. Henri de Suse, prieur d'Antibes, prévot de Grasse (1235?-1245). *Studia Gratiana*. 1954, vol. 2, p. 595-617.

GALLAGHER, Clarence. *Canon Law and the Christian Community*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.

HENRIQUE DE SUSÁ. *Summa Aurea*. Veneza: 1574. Disponível em: http://works.bepress.com/david_freidenreich/35/. Acesso em 30 de janeiro, 2020.

LEFEBVRE, Charles. Hostiensis. In: *Dictionnaire de Droit Canonique*. Paris: 1923, vol. 4, cols. 1211-1228.

PENNINGTON, Kenneth. Henricus de Segusio (Hostiensis). In: *Popes, Canonists, and Texts 1150-1550*. (Collected Studies Series 412). Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI.

FERNANDO III EL SANTO, REY DE CASTILLA Y LEÓN

Martín F. Ríos Saloma

FERNANDO III DE CASTILLA Y LEÓN (1217-1252) protagonizó uno de los procesos de mayor expansión territorial del reino de Castilla sobre los dominios musulmanes de la península ibérica a lo largo de la primera del siglo XIII y puso en marcha un proceso de afirmación de la autoridad regia frente a los distintos actores sociales, lo que permitió a la Corona ganar un papel protagónico en el contexto de la época. Su reinado se inserta, a su vez, en un marco europeo y mediterráneo caracterizado por el impulso dado a la cruzada por el papa Inocencio III (1198-1216), por el proceso de auto afirmación de las distintas monarquías europeas -particularmente en Francia e Inglaterra- el desarrollo de las actividades comerciales, el crecimiento de las ciudades y, finalmente, el impulso dado a la secularización del saber a través de la fundación de las universidades como Bolonia, París, Oxford o Salamanca (1218).

Fernando III nació, con probabilidad, el 24 de junio de 1201 en el paraje de Peleas de Arriba, en la provincia de Zamora. Fue hijo del rey leonés Alfonso IX (1171-230) y de la reina Berenguela de Castilla (1180-1246), descendientes, a su vez, de prestigiosos linajes regios, tanto peninsulares como extranjeros. En 1203 el Papa Inocencio III disolvió el matrimonio de sus padres por motivos de consanguineidad y la nulidad se decretó al año siguiente, razón por la que la reina Berenguela abandonó el reino de León y se refugió en la corte de su padre, Alfonso VIII de Castilla (1158-1214). Fernando, único descendiente varón del rey leonés, permaneció con su padre a lo largo de sus primeros años

de vida.

A inicios del siglo XIII Castilla y León eran dos reinos separados, si bien sus linajes gobernantes estaban emparentados entre sí por ser descendientes de Alfonso VII de León (1126-1157). Tras la muerte del rey de Castilla Alfonso VIII en 1214 sucedió en el trono su hijo Enrique I (1204-1217), quedando en manos Berenguela de Castilla la regencia del reino por ser la primogénita del soberano difunto y Enrique menor de edad. Álvaro Núñez de Lara (m. 1218), jefe del poderoso linaje castellano de los Lara, se opuso a la regencia y ello desencadenó un periodo de luchas intestinas al interior de Castilla que se saldó con la renuncia de Berenguela a dicha regencia y el protagonismo político de los Lara. La muerte accidental del rey en Palencia, con tan sólo 13 años, incentivó de nuevo las luchas políticas por cuanto los derechos sucesorios recayeron en Berenguela. Con el fin de evitar un mayor derramamiento de sangre, la reina castellana hizo llamar a su hijo Fernando, se encontró con él a mediados de junio de 1217 en el poblado de Autillo de Campos, Palencia, y renunció a sus derechos sucesorios proclamando a Fernando como rey de Castilla con la aprobación de algunos linajes nobiliarios y representantes de las ciudades; la coronación se celebró en la ciudad de Valladolid los primeros días de julio del mismo año.

Los Lara, con la anuencia del rey León, sitiaron Valladolid y ello se tradujo en una nueva etapa de luchas civiles pues, aunque Fernando y su madre lograron refugiarse en Burgos y obtuvieron el respaldo de personajes importantes como los obispos de Palencia y Burgos, fueron muchos los nobles que apoyaron a Álvaro Núñez de Lara quien, por otra parte, no dejó de contar con el apoyo de Alfonso IX, cuyos ejércitos atacaron varias poblaciones fronterizas. Tras varios meses de disputas, los Lara fueron derrotados y obligados a entregar al rey Fernando todos los castillos obtenidos durante el periodo de discordia, al tiempo que el rey de Castilla firmó con su padre el 26 de agosto de 1218 el Pacto de Toro, por medio del cual cesaron las hostilidades entre ambos reinos y se reconocía a Fernando como heredero del reino leonés.

Con el fin de afianzar su legitimidad, a principios de 1219, Fernando III envió una comitiva al Sacro Imperio Romano con el fin de solicitar la mano de Beatriz de Suabia (1205-1235), hija del duque de Suabia Felipe II (1177-1208), sobrina del emperador Federico II (1194-1250) y nieta del emperador de Constantinopla Isaac II (1156-1204). Este matrimonio permitiría situar al reino castellano en el horizonte de la política europea de la época. El cortejo volvió por tierras de Francia, fue agasajado por el rey Felipe Augusto y entró en tierras castellanas por Vitoria, donde la joven novia fue recibida por la reina Berenguela. Beatriz, a la que el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada calificó en su crónica como “joven noble, hermosa, bella, prudente y dulcísima”, se encontró con Fernando en Burgos. En las fiestas previas a la boda Fernando se armó a sí mismo caballero el 27 de noviembre en el monasterio de las Huelgas. El 30 del mismo mes, día de san Andrés, el obispo Mauricio celebró la boda en la catedral de Burgos con la asistencia de los nobles del reino. Fernando y Beatriz tuvieron cinco hijos varones y dos hijas. Tras la muerte de Beatriz, Fernando contrajo nupcias por segunda vez en octubre de 1237 con la noble francesa Juana de Ponthieu (c.1220-1279) por recomendación de su tía Blanca de Castilla (1188-1252) -madre de Luis IX de Francia-; de esta unión nacieron cinco hijos. Tras el fallecimiento de Fernando, Juana volvió a Francia, donde ostentó por derecho propio el título condal de Ponthieu.

En 1224, tras la celebración de su primer matrimonio y como una forma de asentar su autoridad y potestad, Fernando realizó sus primeras incursiones en tierras musulmanas. Congregó a sus huestes en Toledo y con el apoyo del arzobispo Jiménez de Rada saqueó Baeza, Úbeda, Quesada y Jaén. Esta incursión le permitió constatar las divisiones al interior de al-Andalus, pues la derrota almohade en la batalla de las Navas de Tolosa (1212) se había traducido en rebeliones internas acaudilladas por notables andalusíes que el rey castellano sabría aprovechar e incentivar, llevado por el interés de ensanchar sus dominios, de encauzar la belicosidad de la nobleza castellana y de realizar y encar-

nar el ideal de la cruzada, siendo uno de los principales promotores de lo que Carlos de Ayala ha denominado “la hispanización de la cruzada”.

Tras la muerte de su padre Alfonso IX en 1230, Fernando se apresuró a reclamar el trono de León y fue recibido y aclamado como rey en la ciudad de Toro por algunos sectores del reino. Por su parte, la reina consorte y segunda esposa del rey difunto, Teresa de Portugal, junto a sus hijas, Sancha y Dulce, se refugió en Zamora. Con el fin de evitar una nueva guerra, Berenguela de Castilla promovió un encuentro con la reina Teresa, el cual se saldó con la firma de la Concordia de Benavente (11 de diciembre de 1230). Por estos tratados la familia del rey difunto reconoció los plenos derechos sucesorios del rey Fernando al reino leonés a cambio de “30 mil áureos” y la cesión de algunas fortalezas. Ello significó la unificación de los reinos de Castilla y León en la persona de Fernando III y la conformación de un gran potencial demográfico y económico con el cual impulsar la expansión de la frontera del reino castellano-leonés hacia el sur. En efecto, los últimos años de su vida los empeñó Fernando III en la guerra contra el islam, de suerte tal que conquistó Córdoba (1236), Jaén, Murcia y Sevilla (1248) y convirtió en reino vasallo de Castilla al reino de Granada, a cuya cabeza estaba Muhammad ibn al Nasr (1195-1273). Las conquistas militares fueron seguidas de un importante esfuerzo de repoblación cristiana y de articulación económica y eclesiástica de los espacios adquiridos.

Preocupado por la administración de sus dominios, Fernando III dio un importante impulso a la cancillería regia, impuso paulatinamente el uso del castellano en los documentos oficiales y tradujo el Fuero Juzgo. De igual forma, patrocinó la renovación de diversos edificios de culto, como las catedrales de Toledo, León, Burgos y Orense, al tiempo que realizó numerosas donaciones piadosas.

Fernando III enfermó a finales de 1251. En sus últimos días tomó el hábito de penitente y murió en el alcázar de Sevilla el 30 de mayo de 1252. Su cuerpo está enterrado en la capilla real de la catedral de Sevilla. Aunque por

sus actitudes piadosas y devocionales, así como por haber llevado la guerra contra el islam de manera continua, se promovió su canonización en las décadas posteriores a su muerte, ésta no llegó sino hasta el 7 de febrero de 1671 bajo la forma de una beatificación *firmiter* concedida por el papa Clemente X. Al año siguiente, el pontífice estableció la festividad de San Fernando, para toda la Iglesia, el día 30 de mayo.

Referências

ALFONSO X. *Primera crónica general de España*. Madrid: Gredos, 1977.

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de; RÍOS SALOMA, Martín (eds.). *Fernando III, tiempo de cruzada*. Madrid-México: Sílex-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Fernando III el Santo*. El rey que marcó el destino de España. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2011.

GONZÁLEZ, Julio. *Reinado y diplomas de Fernando III*, 3 vols. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1980-1986.

JUAN DE OSMA. *Crónica latina de los reyes de Castilla*. Turnhout: Brépols, 2010.

RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA. *Historia de los hechos de España*. Madrid: Cátedra, 1989.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana. *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana: expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.

JAIME I DE ARAGÃO

Luciano José Vianna

JAIME I DE ARAGÃO foi conde de Barcelona, rei de Aragão, de Maiorca, de Valência e senhor de Montpelier. Também é conhecido como *Conquistador*, uma vez que, em relação a sua história, o reconhecimento das conquistas dos reinos muçulmanos de Maiorca (1229) e de Valência (1238) favoreceu a divulgação do seu nome e, conseqüentemente, dos seus feitos, não somente na época das conquistas, mas também posteriormente a sua morte.

Jaime nasceu em 1208 e morreu em 1276, e reinou cedo, a partir de 1214. Uma longa vida que também se coincide com um longo reinado (62 anos). Seus pais foram Pedro o *Católico* (1196-1213) e Maria de Montpelier (1182-1213). Seu pai morreu na conhecida batalha de Muret, em 1213. Após ficar durante um certo período sob a tutela de seus tios, foi jurado nas cortes de Lérida em 1214. Seus casamentos foram com Leonor de Castela (1221-1229), filha de Afonso VIII de Castela (1158-1214) e Leonor da Inglaterra (1162-1214), e com Violante da Hungria (1216-1251), filha de André II da Hungria (1175-1235). A maioria de sua descendência proveio do segundo casamento, sendo que, em termos de reinado, Jaime I deixou o Reino de Valência e o Principado da Catalunha para o seu sucessor, conhecido como Pedro o *Grande* (1276-1285), e o Reino de Maiorca para seu outro filho, Jaime II de Maiorca (1276-1311), sendo que este foi reincorporado anos depois à Coroa de Aragão por parte de Pedro o *Cerimonioso* (1336-1387), no ano 1343 (VILLACAÑAS, 2014).

De certa forma, a história de um rei muitas vezes coincide com a história do seu reinado. Este é o caso de Jaime I de Aragão. Depois da morte de seu pai, Pedro o *Católico*, Jaime I herdou o território da Coroa de Aragão (na época, o Reino de Aragão, o Condado de Barcelona e o Senhorio de Montpelier) política

e economicamente desfavorável (VILLACAÑAS, 2004, p. 35-117). Entretanto, mesmo que tenha recebido o território nestas condições, foi durante seu reinado que ocorreu um processo expansionista que favoreceu a conquista de novos territórios, promovendo um rompimento com a política territorial catalano-aragonesa que demonstrava um forte interesse pelas regiões do Languedoc.

Em relação ao limite norte da Coroa de Aragão, os mesmos foram delimitados em 1213, quando Pedro o *Católico* morreu defendendo seus vassalos cátaros na batalha de Muret. Como foi uma derrota com perdas territoriais, este acontecimento foi decisivo para a expansão da Coroa de Aragão em direção ao Mediterrâneo. A partir de então, a política expansionista permaneceu inerte até 1229, data da conquista do reino muçulmano de Maiorca. Entretanto, este limite norte da Coroa de Aragão somente foi estabelecido de forma definitiva em 1258 com o Tratado de Corbeil.

A partir do reinado de Jaime I a política expansionista da Coroa de Aragão passou a ser realizada no sentido leste-sul. Neste movimento está inserida a conquista de Maiorca em 1229, que juntamente com a conquista de Valência (em 1238) representou o início da “expansão marítima para o oriente peninsular”. Este empreendimento já estava presente nos pensamentos dos condes de Barcelona e reis de Aragão, uma vez que Pedro o *Católico*, já manifestara esta vontade. Com essa mudança, abandonou-se a predominante “verticalidade” empreendida até meados do século XIII por uma “horizontalidade expansionista” (SÁNCHEZ, 1998, p. 31-48). Entretanto, essa horizontalidade foi de certo modo relativa, pois a expansão da Coroa de Aragão direcionou-se também para o sul. Nessa opção pelo Mediterrâneo, os condes de Barcelona e reis de Aragão obtiveram sucesso em suas conquistas e realizaram um intenso comércio com o norte da África, Sicília, Sardenha e o sul da Itália.

Durante boa parte do seu reinado, o rei conquistador obteve o controle da maior parte das rotas comerciais do ocidente mediterrânico. Em termos legislativos, durante o reinado de Jaime I foi organizado o *Consejo de Cent*, co-

nhecido também como governo municipal de Barcelona, foi feita a compilação do *Livro do Consulado do Mar* e cada vez mais utilizou-se a língua vernácula para redigir as crônicas, tratados formais e obras legislativas, fato muito corrente nos séculos XIII e XIV. Outras ações dentro deste campo foram a promulgação dos *Furs* do Reino de Aragão, a recopilação dos *Usatges* de Barcelona e a criação dos *Furs* do Reino de Valência. Entretanto, mesmo com tais ações realizadas, o reinado de Jaime I de Aragão terminou em desordens nobiliárias e em problemas financeiros.

Sendo uma das principais fontes existentes sobre o *Conquistador*, é impossível comentar sobre este personagem sem fazer uma referência ao *Livro dos Feitos (LdF)*. O *LdF*, produzido no final do reinado de Jaime I, aproximadamente entre 1272 e 1274, representa uma das primeiras obras historiográficas escritas em catalão. Além disso, é um dos poucos relatos autobiográficos produzidos por um rei durante o período medieval, através da oralidade, e que está conservado até hoje (CINGOLANI, 2008, p. 18). A produção do *LdF* deve ser entendida dentro da política realizada por Jaime I e direcionada para uma localização ibérica da Coroa de Aragão. A partir daquele momento, esta região não pertencia ao *regnum francorum*, como o fora séculos antes do reinado do *Conquistador*. O rei, como conde de Barcelona, sabia que a região da Catalunha por muito tempo estivera sob a órbita francesa. Agora, não mais submetidos a este domínio, os condes de Barcelona eram representados por Jaime I e, mesmo que durante a obra o rei frequentemente recorde sua linhagem, os condes de Barcelona e reis de Aragão, o resultado é que o *LdF* apresenta uma história independente da órbita francesa.

O *LdF* contém a vida do rei Jaime I e diversos autores localizam a composição do mesmo durante os anos finais do reinado do *Conquistador*, um momento no qual o rei tinha uma perspectiva global da sua vida. Entre os assuntos que se encontram no *LdF*, observamos as relações entre o rei e seus vassalos e as rebeliões dos seus opositores. Também encontramos fragmentos da sua

vida, como, por exemplo, o casamento de seus pais, sua infância no castelo de Monzón, suas conquistas, suas campanhas contra os sarracenos, as revoltas dos barões aragoneses e a sua visita ao papa em Roma. Também não podemos esquecer a sua tentativa de cruzada na Terra Santa e a sua participação no Concílio de Leão em 1272 (CINGOLANI, 2008).

Além disso, contextualizado a partir do seu reinado, o *LdF* apresenta as conquistas dos reinos muçulmanos de Maiorca (1229), Valência (1238) e Múrcia (1266). Estas conquistas aparecem destacadas no *LdF*, uma vez que sua composição foi originalmente feita neste contexto.

A importância histórica do rei Jaime I para o território da Coroa de Aragão foi construída gradativamente, com o passar dos séculos. Estas são as impressões dos estudos de Marta Serrano Coll, a qual destaca que a relevância histórica do rei foi construída não somente com as suas ações durante o seu reinado, mas também em relação à utilização de sua imagem posterior a sua morte. Em diversos contextos históricos após a sua morte, por exemplo, a imagem do rei foi utilizada de forma a estabelecer vínculos com o mesmo, principalmente quando nos voltamos para os estudos visuais (SERRANO COLL, 2008, p. 259-260). Não podemos esquecer o fato de que em relação aos objetos textuais, a historiografia sobre Jaime I aproximou-se do mesmo a partir das próprias vivências, como bem destacou Ernest Belenguer, destacando a figura de Jaime I como “um grande e bom rei”, como o “pai da gloriosa dinastia”, como “pregador cristão”, como o “cruzado religioso” e como “déspota ilustrado” (BELENGUER, 1984, p. 13-14). Além disso, uma das principais manifestações das diversas interpretações historiográficas sobre a figura do *Conquistador* se reflete na própria tradição textual do *LdF* – e, por este motivo, para se estudar a figura do rei é necessário também aproximar-se a esta tradição textual – através da qual observamos as mais distintas interpretações sobre o *Conquistador* nos séculos seguintes a sua morte, seja reinterpretando sua figura, seja recuperando momentos chave de sua vida e estabelecendo uma relação com o

passado histórico da Coroa de Aragão (VIANNA, 2014).

Referências

BELENGUER, Ernest. *Jaume I a través de la història*. Vol. I. València: Eliseu Climent Editor, 1984.

CINGOLANI, Stefano M. *Historia y mito del rey Jaime I de Aragón*. Barcelona: Edicions 62, 2008.

SÁNCHEZ, Esteban Sarasa. Aragón y su intervención militar en el Mediterráneo medieval. *Militaria: Revista de Cultura Militar*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, n.º 12, 1998, p. 31-48.

SERRANO COLL, Marta. *Jaime I el Conquistador*. Imágenes medievales de un reinado. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (CSIC), 2008.

VIANNA, Luciano J. *El significat històric de la tradició textual del Llibre dels Fets (1343-1557)*. 2014. Tese de Doutorado. Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana. Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Bellaterra, Espanha, 2014.

VILLACAÑAS, José Luis. *Jaume I el Conquistador*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2004.

BOAVENTURA

Luis Alberto De Boni

BOAVENTURA nasceu em 1217 em Bagnoregio (Itália), próximo a Viterbo, e faleceu em 15 de julho de 1274, durante o Concílio de Lyon. Era filho de um médico, e ele mesmo contou que certa vez, ainda jovem, ficou muito doente e foi curado por São Francisco de Assis, que naqueles dias passara por onde ele morava.

Ele iniciou seus estudos em sua terra natal no convento dos franciscanos. Entre 1235 e 1242 foi aluno na Faculdade Artes em Paris, onde teve ocasião de entrar em contato com a Filosofia greco-árabe que estava sendo traduzida para o latim.

Em 1243 e 1248 estudou Teologia tendo como mestre Alexandre de Hales, o mais famoso professor daquele tempo e que a pouco se tornara franciscano. Em 1248 tornou-se bacharel em estudos bíblicos; em 1250 obteve o título de bacharel em estudos bíblicos. Dois anos após, alcançou o título de *bacharel sentenciário*, que o autorizava a comentar o *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo, obra introdutória cuja leitura se tornara obrigatória para todos os principiantes do estudo da Teologia e que mais tarde foi comentada por muitos deles. Os comentários desta obra por Boaventura abrangem quatro volumes de suas obras completas, que alcançam ao todo nove volumes publicados pela editora que os franciscanos abriram na cidade de Quaracchi no século XIX.

Interessante o que aconteceu com essa edição. O papa Leão XIII, visando combater muito dos desvios doutrinários de sua época determinou que fosse reeditada a obra de Santo Tomás de Aquino e auxiliou monetariamente para tanto. Sabendo disso, os franciscanos, de sua parte, trataram de reeditar São

Boaventura, e em poucas décadas estava tudo publicado em 9 grandes volumes graças principalmente a Frei Fedele de Fanna que, devido ao pó dos manuscritos e dos papéis de que se valeu, veio a morrer sem ver concluído o trabalho.

Em 1254 Boaventura atingiu o auge de sua carreira universitária ao obter o título de *magister* (que corresponde ao nosso *doutorado*). Nesta posição dirigiu algumas disputas solenes (*quaestiones disputatae*), que eram requisito para a obtenção do título de mestre (o nosso *doutor*). Mas em pouco tempo tudo se mudou. Em 1257 houve a eleição para o novo Ministro Geral dos Franciscanos. Os frades pensavam em reeleger o então Ministro Geral, chamado João de Parma. Mas ele recusou e sugeriu a seus colegas que fosse eleito Frei Boaventura. E foi o que aconteceu. Embora não estivesse presente no capítulo, foi eleito pela totalidade dos eleitores.

Data deste período a obra Itinerário da alma a Deus (*Itinerarium mentis in Deum*), uma de suas mais famosas obras, em que descreve seis estágios para que a alma chegue a Deus, utilizando Francisco de Assis como modelo de inspiração. Também desta época datam os tratados A árvore da vida (*Lignum vitae*) e A via triplíce (*De triplici via*). Em 1260, o Capítulo (reunião) geral dos franciscanos de Narbona encomendou-lhe uma biografia oficial de São Francisco (*Legenda maior*); Boaventura também escreveu uma biografia mais curta do fundador da ordem (*Legenda minor*) para uso litúrgico. Suas conferências (*collationes*) mais importantes são as *Collationes de decem praeceptis*. Essas conferências voltavam-se para o aristotelismo que provinha das traduções para o latim da obra de Aristóteles, que chegavam no Ocidente.

Em 1260, o Capítulo (reunião) geral dos franciscanos reunido em Narbona encomendou-lhe uma biografia oficial de São Francisco (*Legenda maior*); Boaventura também escreveu uma biografia mais curta do fundador da ordem (*Legenda minor*) para uso litúrgico. Proferiu em Paris também conferências (*collationes*) importantes abordando questões filosóficas e teológicas. Uma de de-

las são as *Collationes de decem praeceptis*

Tendo assumido o posto de Ministro Geral, dedicou-se a fazer que seus confrades se mantivessem fiéis aos ideais de São Francisco de Assis. Na sua humildade visitou a pé todos os conventos da Itália, França, Alemanha e Espanha. Sua autoridade moral tornou-o ouvido pelas autoridades eclesiásticas. Na eleição do papa em 1271 os cardeais em dois anos não chegavam a um acordo e apelaram então a Boaventura para que lhes sugerisse um nome e ele sugeriu o nome do cardeal que se tornou o papa com o nome de Gregório X.

O novo papa, em 1273, com um texto muito elogioso, mas que não permitia escusas nomeou-o cardeal de Albano. Conta-se que os legados, encarregados de entregar-lhe as insígnias e o chapéu cardinalício encontraram-no lavando as louças no convento de Mugello, perto de Florença.

Responsável pela organização do Concílio de Lyon, faleceu durante o mesmo, devido ao excesso de trabalho, em 15 de julho de 1274. Poucos meses antes, a caminho do mesmo Concílio, em Fossa Nova, na Itália, passara para melhor vida seu colega Santo Tomás de Aquino.

Boaventura foi canonizado em 1482 e declarado Doutor da Igreja em 1588 com o título de Doutor Seráfico.

Referências

AA. VV. S Bonaventura 1274-1974 (J. G.Bougerol, org.), 5 vols. Grottaferrata, 1974.

AA. VV. *San Bonaventura* – Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana, 3 vols. Roma, 1976.

BONI, Luis Alberto de. Boaventura: a unidade da ciência, da fé e da vida. *Leopoldianum*, vol. 11, n. 32, 1984, p. 77-98.

BONI, Luis Alberto de. *Boaventura: filósofo, teólogo e místico*. Porto Alegre:

Editora Fi, 2016.

BONI, Luis Alberto de. O filósofo São Boaventura. In: CULLETON, Alfredo; STRECK, Lenio; REIS, Robson Ramos dos (orgs.). *Festschrift - Um tributo a Ernildo Stein*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2016, v. 1, p. 213-226.

AFONSO X DE LEÃO E CASTELA

Aline Dias da Silveira

Família

AFONSO X DE LEÃO E CASTELA, conhecido como o sábio, nasceu em Toledo no dia 23 de novembro de 1221, durante as festividades de São Clemente, filho de Fernando III de Leão e Castela e Beatriz da Suábia. Afonso cresceu no contexto histórico que é referido na historiografia como Reconquista e participou, ainda como infante, de diversas batalhas. Além de liderar cavaleiros nos campos de batalha, o infante Afonso teve uma educação pautada tanto na tradição latina, como grega, bem como conviveu com administradores judeus e príncipes muçulmanos na corte de seu pai, experiência que, provavelmente, o teria aproximado da cultura oriental ainda na juventude (MARTÍNEZ, 2003, p. 99).

Em 1249, aos 28 anos, casou-se com a Infanta Violante, filha de Jaime I, rei de Aragão. Na época, Violante tinha 15 anos de idade. Três anos depois, no dia primeiro de junho de 1252, um dia depois de terminados os rituais fúnebres da morte de seu pai, Afonso foi aclamado rei. Antes do casamento com Violante, Afonso havia se tornado pai por meio de relacionamentos não legítimos (MARTÍNEZ, 2003, 109). Maria Afonso de Leão, tia de Afonso, teve com ele Berengária. Já Elvira Rodrigues de Villada teve um filho com o mesmo nome do pai. O relacionamento de Afonso com Mor Guillém de Guzmão trouxe ao mundo Beatriz Afonso, que se tornou rainha de Portugal e mãe de D. Diniz. A rainha Dona Violante teve com o rei Afonso X dez filhos: Berengária, Beatriz, Fernando de la Cerda, Leonor, Sancho, Constância, Pedro, João, Isabel, Violante, Jaime.

Em busca do Império

A ascendência de Afonso definiu situações de grande envergadura política em sua vida, inclusive para além do espaço europeu. Pois, se pelo lado materno, seu avô, Felipe da Suábia, era o filho mais novo do imperador do Sacro Império Romano, Frederico I Staufen, e a avó materna, Irene Angelina de Constantinopla, era filha do imperador bizantino Isaac Ângelo II, pelo lado paterno, o casamento da avó Berengária de Castela (uma mulher poderosa, que negociou os casamentos do filho Fernando com Beatriz da Suábia, trazendo a dinastia de dois imperadores para a família) e o avô Alfonso IX de Leão, tornou a sua dinastia uma das principais protagonista na Península Ibérica. Como neto de dois imperadores, Alfonso X concorreu à eleição dos príncipes para o Sacro Império em 1257, quando os apoiadores se dividiram entre Afonso e o duque Ricardo da Cornualha, irmão de Henrique III da Inglaterra. A disputa política que teria iniciado já em 1256, quando morreu o Conrado IV, herdeiro de Frederico II, iria se desenrolar por 17 anos, até outubro de 1273, quando, com a morte de Ricardo da Cornualha, é eleito Rodolfo de Habsburgo pelos príncipes germânicos com o apoio do Papa (O'CALLAGHAN, 1999, p. 243-260).

Nos esforços para chegar ao trono do Sacro Império Romano, Afonso estabeleceu acordos com poderosas cidades comerciais mediterrânicas, como Pisa e Marselha, expondo a expectativa do mercado norte-africano através de uma cruzada na África (que nunca ocorreu). Em 1271, as cidades gibelinas de Milão, Pavia, Parma, Vercelli, Tortona, Novara, Lodi e Piacenza concordaram em estabelecer uma aliança com Afonso referente às suas pretensões ao Sacro Império. Entretanto, todo o tempo, força política e esforço financeiro empregados na ambição imperial afonsina desgastaram o monarca em muitos aspectos, principalmente, em relação ao apoio de seus ricos-homens, a alta nobreza castelhana.

A revolta da nobreza castelhana

Ao completar 20 anos do reinado afonsino, as insatisfações, demandas e reclamações dos ricos-homens chegaram de forma contundente a Afonso, como no episódio da chegada do rei à Múrcia para o encontro com seus nobres mais poderosos e seu irmão, D. Felipe. Ao chegar, seus nobres estavam armados, *ca non veniam commo omes que van á su señor, mas como aquellos que van á buscar sus enemigos* (CRÓNICAS, cap. XXIII, 19). Para além das queixas sobre os gastos régios com a campanha pelo trono imperial, os nobres reclamavam que eles e seus vassalos eram obrigados a ser julgados pelo livro de leis concedido pelo rei às cidades, sem haver alcaides de Castela para julgar seus casos, assim, reivindicavam ser julgados pelos seus pares da nobreza. Essa resistência às leis do rei é uma consequência da tentativa de Afonso de centralizar o poder através de uma legislação régia aos moldes do direito romano, diminuindo assim, as prerrogativas da alta nobreza, exercidas através do costume.

Os nobres pediram que a corte geral, reunião de toda nobreza e do alto clero, fosse chamada em Burgos para que o rei atendesse publicamente suas reivindicações. Segundo as *Crónicas dos Reys de Castilla*, em Burgos, o rei negociou e concedeu em parte as reivindicações, de forma que os presentes entenderam que o rei teria razão e direito, e que D. Felipe e os ricos homens não tinham razão (CRÓNICAS, Cap. XXV, 22.). Os nobres rebelados romperam seus vínculos de vassalagem e abrigaram-se no reino muçulmano de Granada que os havia apoiado na rebelião. Este foi um episódio que ilustra as dificuldades que Afonso X enfrentou com a alta nobreza castelhana, a qual rebelou-se diversas vezes, inclusive, nos últimos anos de seu reinado, sob a liderança do Infante Dom Sancho, seu filho e sucessor.

O scriptorium e os estudos gerais de latino y arábico de Sevilha

Afonso, que foi elogiado, na infância, por seus preceptores como um jo-

vem inteligente e por ter gosto pelo conhecimento, empenhou-se no trabalho para ser lembrado como um rei sábio e justo, prova disso são os prólogos das obras elaboradas em sua corte, onde Afonso é comparado ao rei bíblico Salomão. Como mecenas, rodeado por jograis e poetas, Afonso X recebeu colaboradores eruditos em sua corte, os quais provinham de diferentes lugares, como Boaventura de Siena, Giovanni de Cremona, Egídio Teobaldi de Parma, Roberto Anglicus (Robert Scotus), Hermannus Alemannus e Juan Gil Zamora. A diversidade cultural de seu ambiente de produção de manuscritos, chamado de *scriptorium*, também abarca a presença de colaboradores de origem judaica e árabe como Isaac ben Sid (el Rabbi Zag), Jehuda ben Moses Cohen e Bernardo, el arábigo, os quais trabalharam na tradução de uma grande quantidade de obras.

As pretensões de centralização política e ambição imperial de Afonso X fizeram-no um rei preocupado com a normatização do reino, sendo que sua obra legislativa mais conhecida é as *Siete Partidas* (1276), mas outros dois textos foram elaborados e enviados às cidades para ser consultados e seguidos: *Especulo* (1254/1255) e o *Fuero Real* (1255). O *Setenario*, que também é considerado uma obra legislativa e um espelho de príncipes, está incompleto e, por isso, ainda há divergência sobre sua data de elaboração, se seria no início ou no final do reinado de Afonso X. As obras historiográficas de sua corte, *Primera Crónica General de España* e *General Estoria*, ambas provavelmente escritas na década de 1270, possuem a pretensão de longa abrangência temporal através de compilações de crônicas anteriores. A equipe multicultural de tradutores do *scriptorium* afonsino trabalhou principalmente na tradução de obras árabes para o castelhano de temas de astronomia/astrologia e astromagia, dessas chegaram até nós as seguintes obras: *Picatrix*, *Lapidario*, *Libros de Astromagia*, *Liber Razielis* (cabala), *Libro de los secretos de la naturaleza*, *Libro de las formas y de las imágenes*, *Tetrabiblos* de Ptolomeu, *Cánones de Al-Battani*, *Libro conplido de los iudizios de las estrellas*, *Los quatro libros de la octava esfera y de sus cuarenta y*

ocho figuras con sus estrellas, Libro de la alcora o sea el globo celeste (construção de astrolábio); *Libros del saber de astronomia, Tablas astronômicas, Libro de las Cruzes*.

Ainda entre as traduções constam o Alcorão e a fábula persa *Kalila y Dimna*. Alfonso X também ficou conhecido como rei poeta, através das *Cantigas de Santa Maria*, sendo atribuídas a ele também cantigas de escarnio e cantigas de amor. Muitas discussões ocorreram sobre a autoria e o empenho de Afonso na elaboração das obras de seu *scriptorium*, pois o conceito de autoria na Idade Média é uma questão complexa. No entanto, como muitas outras questões levantadas sobre o *scriptorium* afonsino, a resposta está na própria fonte. Pois, Alfonso esclarece na *General Estoria* que um rei faz um livro, não porque ele o escreve com as próprias mãos, mas porque compõe seu tema, corrige o idioma e mostrar a maneira certa que se deve fazer (*GENERAL ESTORIA*, 477b, 97-99).

Salvador Martínez afirma que, provavelmente, o rei conhecia o árabe e o teria aprendido por meio de suas visitas à madrassa (escola muçulmana) de Múrcia, onde teria assistido as aulas de Ibn Abu Bakr al-Riquti, o qual ensinava a muçulmanos, judeus e cristãos nesse espaço (2003, 84). Essa e outras experiências com a cultura muçulmana teriam despertado o interesse e a valorização de Afonso referente ao saber oriental trazido e reconfigurado na cultura andaluza, ao ponto do rei ter instituído em 28 de dezembro de 1254, na presença de seus reis vassalos muçulmanos de Granada, Múrcia e Niebla, os *Estudios Gerais de latino y árabe*, onde o ensino era ministrado em latim, árabe e castelhano (*DIPLOMATARIO*, 1991, documento 232).

Existe vasta bibliografia sobre o rei Afonso X de Castela em diferentes idiomas. Seu longo reinado, sua atuação política na Península Ibérica e na Europa e seu diverso e abrangente *scriptorium* consistem em um campo amplo de pesquisa. E, apesar de todas as divergências de interpretação e discussão sobre suas obras, a historiografia moderna atendeu o que parece ter sido o grande desejo de Afonso, ser conhecido no mar da história como o sábio.

Referências

ALFONSO X. *General Estoria*. Versión Gallega del Siglo XIV. Ed. R. Martínez-Lopez. Oviedo, Facultad de Filosofía y Letras, 1963

CRÓNICAS *de los reys de Castilla*. Caetano Rosell (ed.). Madrid: M. Rivadeneyra, 1953. Primeira edição 1875-1878.

DIPLOMATARIO *Andaluz de Alfonso X*. Manuel González Jiménez (ed.). Sevilla: El Monte, 1991.

O'CALLAGHAM, Joseph F. *El Rey Sabio*. El reinado de Alfonso X de Castilla. Manuel González Jiménez (trad.). Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999.

PROCTER, Evelyn. *Alfonso X de Castilla Patrono de las Letras y del Saber*. Manuel González Jiménez (trad.), Murcia, 2002. (Biblioteca de Estudios Regionales, Bd. 38).

SALVADOR MARTÍNEZ, H. *Alfonso X, el Sabio, una Biografía*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2003.

TOMÁS DE AQUINO

Igor S. Teixeira

TOMÁS DE AQUINO nasceu no condado de Aquino (na região atual do Lácio), filho de Landolfo e Teodora. Seu pai e irmãos eram militares. Aos cinco anos foi enviado para estudar no mosteiro beneditino de Monte Cassino. Perto de completar vinte anos entrou para a Ordem dos Irmãos Pregadores, fundada em 1216 por Domingos de Calarruega. Esta decisão desagradou sua família. O hagiógrafo Guilherme de Tocco narrou o episódio no qual Tomás foi sequestrado por dois de seus irmãos e encarcerado em uma torre. O objetivo era demovê-lo da decisão de entrar para a Ordem. No cárcere teria sido submetido a diferentes tentações, sem sucesso. Libertado, seguiu trajetória entre os Dominicanos (GUILHERME DE TOCCO, 1996; NASCIMENTO, 2011).

Entre 1245-1252, em Paris e em Colônia, foi discípulo de Alberto Magno, com quem também iniciou sua carreira acadêmica. Entre 1252-1256 escreveu sua primeira obra de grandes dimensões, o *Comentário às Sentenças*. Nesta época envolveu-se na chamada querela contra os mendicantes na Universidade de Paris, onde foi nomeado *magister* e professor em duas ocasiões diferentes. Naquele mesmo período compôs a comissão que tinha como objetivo redigir o “estatuto dos estudos” da Ordem. Em 1266 deu início à composição da *Suma Teológica*. No início da década de 1270 obteve da Ordem a autorização para fundar um *studium* dedicado ao estudo da teologia, o que fez em Nápoles. A *Suma Teológica* ficou inacabada por causa da morte de Tomás em 1274 (PESCH, 1992; TORREL, 1999).

As circunstâncias da última viagem, realizada a convite do Papa Gregório

X para participar do II Concílio de Lion, a doença e a morte estão documentadas na *Ystoria sancti Thome de Aquino*, escrita por Guilherme de Tocco, e no processo de canonização do teólogo, autorizado por João XXII em 1318 e finalizado favoravelmente em 1323 após dois inquéritos (1319 e 1321) nos quais foram interrogadas cerca de cento e quarenta pessoas. A historiografia atribui ao depoimento de Bartolomeu de Cápua – funcionário com o cargo mais importante no reino de Nápoles – a primeira lista das obras completas de Tomás de Aquino. Também é sabido que o papa João XXII gastou uma quantia considerável para obter cópias dos textos e que, em algumas páginas, registrou anotações de próprio punho (TEIXEIRA, 2014).

A *Suma Teológica*, sua obra maior, é um compêndio de teologia voltado para a formação dos iniciantes. É dividida em três partes e um suplemento. A primeira parte é sobre a existência de Deus e a natureza, a criação do mundo, os anjos e a natureza do homem. A segunda parte está dividida em duas subpartes. Na chamada “Primeira-Segunda” (I-II) estão temas relacionados à moral e à lei. Na “Segunda-Segunda” (II-II) está o tratado dos vícios e das virtudes. A Terceira parte é sobre Cristo e os sacramentos. Esta parte ficou inacabada. O Suplemento conclui a terceira parte, porém, é póstumo.

A obra está estruturada no formato de *Questão*. Tratava-se de uma forma específica de manifestação e sistematização de argumentos que se difundiu no ambiente universitário em que Tomás de Aquino circulava. A base da *Questão* é a dialética, ou seja, a proposição de um tema, argumentos pró e contra à pergunta inicial, a síntese. Segundo o portal especializado “Corpus Thomisticum” a obra tem uma extensão de 1.573.434 palavras. Além da *Suma Teológica* escreveu também a *Suma contra os gentios*, que é um tratado voltado à revelação cristã explicada à luz da razão natural. Neste aspecto, é um importante texto para o entendimento das formas de recepção e discussão da filosofia aristotélica no contexto universitário na segunda metade do século XIII. A extensão desta obra é de 325.820 palavras.

Tomás de Aquino não foi uma unanimidade durante o período em que viveu. Mesmo depois de morto foi alvo de polêmicas e um dos principais debates sobre a repercussão de sua obra está concentrado nas chamadas condenações de 1277, do bispo de Paris, Estevão Tempier. Além disso, internamente, frades da mesma Ordem criticavam algumas de suas ideias. Essas críticas foram investigadas e há registros, para o ano de 1279, das instâncias deliberativas da Ordem sobre investigações que deveriam ser realizadas contra os que difamavam a obra de Tomás de Aquino. No mesmo ano, Guilherme de la Mare, da Ordem dos Frades Menores (franciscanos) tornou pública uma obra que foi escrita para corrigir argumentos tomistas, os *Correctoria*. Em 1282 os franciscanos proibiram o ensino de textos de Tomás de Aquino (TEIXEIRA, 2014).

A virada em favor de ideias e teses defendidas por Tomás de Aquino, segundo Andrea Robiglio (2008), acontece nesse contexto dos anos 1280, mas, principalmente, no início do século XIV. Momento também que coincide com o desenrolar do processo de canonização. Em 1567 o papa Pio V, na bula *Mirabilis Deus* (Deus é admirável), proclamou Tomás de Aquino como o quinto doutor da Igreja, ao lado de Gregório Magno, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho. Também é do século XVI, especificamente de 1570, a primeira edição moderna das obras completas de Tomás de Aquino, conhecida como edição *Piana* (relacionada ao papa Pio V, que também era dominicano).

Porém, no século XIX, sob ordem do papa Leão XIII, surgiu o projeto ainda inacabado de revisão e publicação das obras completas de Tomás de Aquino. A *Comissio Leonina*, formada oficialmente em 1880, publicou o primeiro volume em 1882. Compreender a história dessa comissão e desse projeto é importante para o entendimento das formas como as obras de Tomás de Aquino são estudadas atualmente, pois partem delas as melhores edições. Esta comissão tinha base em Roma e, em 1952, subdividiu-se em outras duas sedes (uma no Canadá e outra em Paris). A de Paris, sediada no convento de Saint-Jacques (onde vi-

veu Tomás de Aquino nos períodos em que ensinou em Paris), na biblioteca do Saulchoir, empreendeu um grande esforço para compilação de fotocópias de cerca de 4 mil manuscritos nos quais estão textos do teólogo. Em 2003 a *Leonina* passou a ter sede oficial em Paris.

Durante o século XX, mas com mais ênfase a partir dos anos 1930, estudiosos e membros envolvidos no projeto passaram a publicar também textos que ampliavam a compreensão do trabalho de Tomás de Aquino, como os estudos sobre a composição dos livros universitários entre os séculos XII e XIV e sobre os secretários de Tomás de Aquino. No Brasil, os registros na Plataforma Lattes do CNPq têm apontado um aumento significativo das menções ao teólogo dominicano. Em levantamento realizado em 2012 foram encontrados 812 resultados para o termo. Destes, 370 eram doutores/as. Em 2020 os números alteraram-se para 1735 resultados totais e 752 doutores/as.

Referências

GUILHERME DE TOCCO. *Ystoria sancti Thome de Aquino (1323)*. Edição crítica, introdução e notas por Claire Le Brun-Gouanvic. Toronto: PIMS, 1996.

NASCIMENTO, Carlos A. R. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulos, 2011.

PESCH, Otto H. *Tomás de Aquino: Límite y grandeza de una teología medieval*. Trad. Xavier Moll y Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1992.

ROBIGLIO, Andrea A. *La sopravvivenza e la Gloria: appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*. Bolonha: ESD, 2008.

TEIXEIRA, Igor S. *Como se constrói um santo: a canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Prismas, 2014.

TORREL, Jean-Pierre, O.P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

Sites

<https://www.commissio-leonina.org>

<http://www.corpusthomicum.org>

RAIMUNDO LÚLIO

Guilherme Wyllie

RAIMUNDO LÚLIO foi, sem dúvida, o escritor catalão mais proeminente e fascinante da Idade Média. Entre as principais contribuições de sua vasta e enciclopédica produção literária, sobressaem-se as diferentes versões de um notável sistema universal de acesso à verdade por ele chamado de *Ars Magna*. Devido à sofisticação e originalidade de suas inovações, a *Ars* tornou-se extremamente influente, despertando o interesse de grandes pensadores como Descartes, Newton e Leibniz.

Lúlio nasce por volta de 1232 em Maiorca. Leva uma vida dissoluta até completar trinta anos, quando se converte ao cristianismo. Em 1274, após uma década de estudos em busca de um novo modo de apresentação da fé cristã, Lúlio concebe, mediante a iluminação divina, o esboço de um livro contra os equívocos dos infiéis, estabelecendo assim a primeira versão de sua célebre *Ars*. Impulsionado pelo ideal missionário, o *Doctor illuminatus* luta pela fundação de uma escola de idiomas em Maiorca e obtém a permissão do Papa João XXI para instituir o Mosteiro de Miramar, que abrigaria um colégio missionário onde, a partir de 1276, treze frades franciscanos estudariam a *Ars* e a língua árabe. Em 1288, Lúlio leciona na Universidade de Paris, mas não consegue esclarecer sua *Ars* aos estudantes, que a consideram demasiadamente complexa. Por tal razão, ele começa a simplificá-la até chegar a uma versão definitiva em 1308. Durante a última visita a Paris, Lúlio escreve cerca de trinta livros contra o averroísmo. Somente em 1311, ele alcança o reconhecimento acadêmico quando Francisco de Nápolis, o chanceler da Sorbonne, aprova a *Ars* com base no parecer favorável de quarenta mestres e bacharéis em artes e medicina.

Nos anos seguintes, ele participa do Concílio de Vienne e ainda segue para Túnis, onde falece aos 84 anos.

Criada com o propósito missionário de converter infiéis ao cristianismo, a *Ars* consiste basicamente em um sistema semimecânico formado por uma notação simbólica e diagramas combinatórios capazes de mostrar que somente os aspectos distintivos da doutrina cristã decorreriam de noções igualmente aceitas pelas grandes religiões do livro. A universalidade dos seus elementos estruturais e operatórios, no entanto, também possibilitaria que ela servisse de fundamento para todas as ciências, subordinando o conhecimento humano à verdade divina.

Em sua forma definitiva, a *Ars* encerra quatro figuras e um alfabeto limitado às letras B, C, D, E, F, G, H, I e K, que designam cada uma das nove dignidades divinas, princípios relativos, questões, sujeitos, virtudes e vícios. A primeira figura representa Deus (A) e suas dignidades ou atributos básicos, a saber, bondade (B), grandeza (C), eternidade ou duração (D), poder (E) sabedoria (F), vontade (G), virtude (H), verdade (I) e glória (K). De acordo com Lúlio, tais dignidades seriam princípios constitutivos da realidade, que se convertem mutuamente em Deus. Por tal razão, elas estão dispostas num círculo, onde várias linhas estabelecem suas interconexões.

De modo geral, a terceira figura expõe as relações combinatórias entre os princípios constitutivos e os princípios reguladores das figuras anteriores. Na realidade, ela inclui 36 compartimentos ocupados por combinações binárias das letras do alfabeto luliano, que permitem a representação de proposições. Virtualmente, porém, o número de compartimentos é duplicado, pois as letras podem exercer tanto a função de sujeito, quanto a função de predicado nas respectivas proposições. Para discriminar os significados de cada combinação, apela-se para operação de esvaziamento, que se resume na seleção de uma combinação tal como BC, por exemplo, e na apresentação de todas as proposições concebíveis a partir dela, ou seja, a bondade é grande, a diferença

é grande, a bondade é diferente, a diferença é boa, a bondade é concordante, a diferença é concordante, a grandeza é boa, a concordância é boa, a grandeza é diferente, a concordância é diferente, a grandeza é concordante e a concordância é grande. Quando todas as proposições forem expressas, cumpre então submetê-las às questões designadas pelo alfabeto luliano a fim de determinar a verdade de cada uma delas.

Enfim, a quarta figura é a mais relevante, pois visa ao estabelecimento de argumentos que garantam a verdade de suas conclusões. Ela abrange três círculos móveis, concêntricos e dimensionalmente distintos, em cuja extremidade estão dispostas as letras B, C, D, E, F, G, H, I e K. Deste modo, torna-se possível girar os círculos, emparelhar tais letras e obter 252 combinações ternárias, onde a letra central corresponde ao termo médio e as restantes exercem a função de termos extremos de um silogismo. Todavia, como a polissemia do alfabeto luliano eleva o número de combinações para 1680, recorre-se à operação de multiplicação, que é análoga ao esvaziamento da terceira figura e permite avaliar todas as combinações envolvidas a fim de identificar os termos médios responsáveis pela determinação dos silogismos desejados.

Referências

BONNER, Anthony. *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*. Leiden: Brill, 2007.

DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando. *Ramon Llull. El Mejor Libro Del Mundo*. Barcelona: Arpa Editores, 2016.

FIDORA, Alexander; RUBIO Y ALBARRACÍN, Josep Enric (eds.). *Raimundus Lullus. An Introduction to His Life, Works and Thought*. Turnhout: Brepols, 2008.

JAULENT, Esteve. El Ars Generalis Ultima de Ramon Llull: Presupuestos metafísicos y éticos. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 27, 2010, p. 87-113.

RAIMUNDO LÚLIO. *Raimundi Lulli Opera Latina*. Turnholt: Brepols, 1959–.

RAIMUNDO LÚLIO. *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 1990 –.

ARNALDO DE VILANOVA

Maria Dailza da Conceição Fagundes

O CATALÃO Arnaldo de Vilanova (1240-1311) nasceu em Valência, na época da conquista da região pelo monarca Jaime I (1208-1276) de Aragão, e faleceu em Gênova em 6 de setembro de 1311. Estudou Medicina em Montpellier e exerceu importante papel junto aos reis e papas, prestando-lhes serviços diplomáticos, mas, principalmente, dedicando-se à saúde de autoridades importantes em sua época, como a dos sumos pontífices Bonifácio VIII (1294-1303) e Clemente V (1305-1314) e a dos monarcas de Aragão Pedro III (1276-1285), Afonso III (1285-1291) e Jaime II (1291-1327).

Arnaldo de Vilanova recebeu sua educação primária em Valência e, em meados de 1260, após concluir o curso de Artes, adquiriu o título de mestre em Medicina em Montpellier, que, no século XIII, começou a consolidar-se como centro de ensino médico. Nesse período em que viveu em Montpellier como estudante, Arnaldo de Vilanova casou-se com Agnes Blasi, pertencente a uma família de comerciante na cidade. Desse relacionamento, nasceu, por volta de 1276, em Valência, Maria, sua única filha.

Ao longo de sua vida, manteve uma ligação com essa cidade e, sempre que possível, a ela retornava. Em seu testamento, no inventário e em parte da correspondência oficial da Coroa de Aragão, identificam-se muitas propriedades que ele adquiriu em Valência. Neste local, localizava-se também sua biblioteca particular que era composta por mais de duzentas obras em que incluíam as principais *auctoritates* da medicina antiga e árabe, escritos de sua autoria, de físicos contemporâneos e também textos que denotam a sua preocupação com questões religiosas. O seu testamento, importante fonte da vida material, feito em Barcelona, em 20 de julho de 1305, contém informações sobre aspectos de sua vida. Entre os seus desejos, consta que todos os seus bens, em

Montpellier, deveriam ser destinados ao usufruto em vida de sua esposa Agnes Blasi. No que se refere a sua filha, menciona: “Ainda desejo e ordeno que, enquanto minha filha Maria esteja viva, a ela sejam providenciadas as coisas que lhe são necessárias com o uso dos meus” (TESTAMENTO, 1305, p. 88-89).

Ele exerceu a medicina em Valência antes de estabelecer-se em Barcelona, a partir de 1281, como físico do rei Pedro III (1276-1285). Com a morte do monarca, Afonso III (1285-1291) assumiu o trono de Aragão. Nesse período, Arnaldo continuou ocupando o cargo de físico da corte, mas não foi obrigado a viver em Barcelona, podendo mudar-se para Valência (Paniagua: 1994).

Além da formação acadêmica, sua ligação com Montpellier, relaciona-se ao período em que passou a integrar o corpo de mestres nessa instituição, em 1289, ano em que o papa Nicolau IV (1288-1292), por intermédio da bula *Quia sapientia*, de 26 de outubro, criou o *Studium generale* de Montpellier, com as faculdades de Artes, Medicina e Direito. Nessa época, o físico catalão, como mestre, atuava tanto no ensino quanto no enriquecimento do saber médico com a contribuição de seus escritos de escolástica médica. Assim, dedicou-se à atividade de comentaristas, de obras de Hipócrates (460-370 a.C.) e Galeno (130-200 d.C.) presentes na *Articella* (manual composto pelo conjunto de *auctoritates* antigas e árabes da Medicina) e também em outros escritos não inclusos nesse manual. Nesse período, quando se dedicou ao ensino da doutrina e à prática da arte de conservar ou recuperar a saúde, compôs a maioria de suas obras médicas.

O físico catalão contribuiu para a difusão das obras das autoridades antiga e árabe, graças ao trabalho de tradução, comentários e ao utilizá-las como embasamento em escritos médicos de sua própria autoria. Seus escritos refletem o conhecimento teórico fornecido pelo ensino universitário e pela experiência adquirida tanto como mestre quanto com a *practica médica* dos quarenta anos dedicados ao ofício da Medicina. Assim, ele ampliou horizontes ao possibilitar novas interpretações de textos e conceitos já conhecidos, permitindo, assim, a

precisão no processo de diagnóstico e fornecendo soluções para os problemas de saúde enfrentados no dia a dia.

O discurso, a prática e, principalmente, os escritos médicos produzidos no *Studium Generale*, em Montpellier, foram influenciados pelo currículo e pela estrutura de ensino presentes nessas instituições. Coube a Arnaldo de Vilanova, enquanto mestre de medicina nessa instituição, o papel central nessa mudança do currículo médico com a inserção de outros escritos galênicos que não integravam a *Articella*. Com isso, compreende-se o seu empenho na reforma intelectual em 1309 como medida de fortalecimento da disciplina acadêmica. O papa Clemente V (1305-1314), em 6 de setembro de 1309, em Avinhão, promulgou a bula *Ad pascendum oves*, em que fixou os autores e as obras a serem utilizados no ensino em Montpellier. O sumo pontífice regulamentou, desse modo, o currículo médico da Faculdade de Medicina de Montpellier, com base nas obras de *auctoritates* antigas e árabes recomendadas por Arnaldo de Vilanova (BULA AD PASCENDUM OVES, 1309, p. 219-220).

O físico catalão foi um homem de saber que viveu na fronteira entre as três culturas ibéricas medievais: a cristã, a judaica e a moura. Sua condição de valenciano possibilitou-lhe conhecer o árabe desde a sua infância e tinha também o domínio da língua latina, falava e escrevia em catalão e tinha conhecimento do hebraico. O conhecimento do árabe e o acesso a manuscritos permitiram-lhe contribuir para a transmissão da ciência árabe e do saber grego arabizado, que, ao longo dos séculos XII e XIII, enriqueceram a cultura do Ocidente cristão.

Arnaldo, em suas múltiplas atividades, mestre, tradutor, alquimista, embaixador, mas, especialmente, graças à sua atuação profissional como físico, ocupou um lugar de destaque no exercício da medicina nos séculos XIII e XIV e viajou por vários centros de saber e cortes régias e pontifícias. Assim, sua trajetória intelectual liga-se à sua condição de físico, pois foi essa profissão que lhe concedeu prestígio junto a reis e papas e possibilitou-lhe circular

por importantes centros de saber e poder de sua época. Arnaldo de Vilanova era, portanto, um homem de saber que conhecia a arte de manter a saúde e tratar as enfermidades do corpo. No entanto, sua atuação não se restringia apenas ao campo médico: o exercício da medicina possibilitou também o desempenho de ações na esfera política (FALBEL, 2018). Nessa perspectiva, o respeito e o prestígio adquiridos graças à sua autoridade intelectual permitiram-lhe atuar não somente como físico, mas também como conselheiro e embaixador dos monarcas de Aragão.

Como fruto de seu trabalho, produziu importantes textos tanto na área médica quanto na teológica. Trata-se, portanto, de personagem que não somente acompanhou de perto as transformações pelas quais passava a sociedade, como também influenciou seu período por meio de suas obras. A sua produção médica pode ser dividida em três fases: uma, dedicada às traduções do árabe, a segunda, aos tratados teóricos da escolástica, e a última, aos escritos clínicos (SANTI, 1987).

Entre seus escritos da escolástica médica, destacam-se comentários acerca de obras de Hipócrates e Galeno, e também alguns tratados teóricos escolásticos como o *Expositio super vita brevis* (?); *Compendium regimenti acutorum*; *Tractatus de intentione medicorum* (?1290); *Medicationis parabole* (1300). Arnaldo de Vilanova também escreveu várias obras de cunho religioso e apologético, tais como: *De improbatione maleficiorum* (1288); *Tractatus de tempore adventus Antichristi* (1288); *Allocutio super tetragrammaton* (1292); *Tractatus de cymbalis ecclesiae* (1301); *Philosophia catholica et divina* (1302); *Antídoto contra el veneno vertido por frei Martin de Ateca* (1305); *Tratado sobre la caridad* (1308) (PANIAGUA, 1994).

Os últimos anos de sua vida foram marcados pelo exercício da medicina, por interesses religiosos e atividades políticas, embora, mesmo assim, ele tenha participado da reforma e regularização da educação médica em Montpellier, em 1309, e produzido alguns textos médicos importantes, como o *Tractatus de esu carniuum* (1305), *Speculum medicine* (1308), *Tractatus contra calculum* (1301),

escrito para o papa Bonifácio VIII e dois Regimentos de saúde compostos para o rei Jaime II de Aragão: *Regimen sanitatis ad regem Aragonum* (1308) e *Regimen castra sequentium* (1310). Em alguns momentos, a sua atuação ligada à medicina cruzou-se com situações geradas pelas suas concepções religiosas, principalmente suas críticas aos membros da Igreja e seus escritos sobre o fim do mundo e a vinda do anticristo. Por seu envolvimento nessas questões teológicas, recebeu críticas e ataques de autoridades eclesiásticas, necessitando, muitas vezes, da atuação, em seu auxílio, dos monarcas Felipe IV, o Belo (1285-1314), da França, Jaime II, de Aragão, ou do papa Bonifácio VIII.

Além dos cuidados com a saúde de seus pacientes, ainda no campo médico, em suas aulas e na produção de seus escritos Arnaldo de Vilanova fazia do pensar e ensinar o seu ofício. Era, portanto, um intelectual, ou seja, um homem de saber cuja função era o estudo e o ensino das artes liberais. Ele reconhecia a ligação existente entre a ciência e o ensino. A sua atuação como médico lhe possibilitou tornar-se físico da família real em Aragão e, posteriormente, assumir o papel de mestre na instituição onde, anteriormente, tinha estudado. Assim, mesmo, sendo *magister medicinae*, estava em frequente circulação por vários centros de saber e poder de sua época, cuidando da saúde de reis e de sumo pontífices, atuando como embaixador do reino de Aragão e difundindo suas concepções referentes ao fim do mundo e à importância da reforma da sociedade.

Referências

CLEMENTE V. Bula *Ad pascendum oves*. In: *Cartulaire de l'Université de Montpellier*. Montpellier: Imprimé par la maison Ricar frères, 1890, p. 219-220.

FALBEL, Nachman. *Arnaldo de Vilanova* (c. 1240-1311): doutrina reformista e concepção escatológica. São Paulo: Humanitas, 2018.

PANIAGUA, Juan A. *Studia Arnaldiana*: trabajos en torno a la obra médica de Arnau de Vilanova, c. 1240-1311. Barcelona: Fundación Uriach, 1994.

SANTI, Francesco. Perfil biogràfic i fesomia espiritual D'Arnau de Vilanova dins el seu contexto històric. In: *Arnau de Vilanova: l'obra espiritual*. València: Història i Societat/Diputació Provincial de València, 1987, p. 75-160.

TESTAMENTO DE ARNALDO DE VILANOVA. In: CHABAS, Roque. *Boletim Real Academia de Historia*, 1896, vol. 28, p. 87-90.

JACQUES DE MOLAY

Bruno Tadeu Salles

OS TEMPLÁRIOS²³, fragmentos de história, pessoas de carne e osso que compuseram um dos mais instigantes fenômenos medievais. A Ordem do Templo habita a imaginação contemporânea, que mistura sua experiência às imagens de fabulosos tesouros escondidos e antigos segredos não revelados²⁴. É curioso notar: nenhum dos Templários, nem mesmo o primeiro Mestre da Ordem, Hugo de Payns, manteve uma presença tão perene naquela imaginação quanto o último Mestre, Jacques de Molay, morto na fogueira em 18 de Março de 1314.

O processo movido contra o Templo, iniciado nos dias posteriores à prisão dos Templários de França, ocorrida em 13 de Outubro de 1307; a supressão da Ordem, em 22 de março de 1312, pela bula papal *Vox in Excelso*, e a execução de seus principais dignitários, em 1314, mostraram-se como componentes aptas

23 Ordem Militar e Religiosa fundada, em Jerusalém, no ano de 1120, por uma confraria de cavaleiros Latinos a serviço dos cônegos da Igreja do Santo Sepulcro. Se comprometiam com os votos de pobreza, obediência, castidade e defesa dos cristãos nos caminhos para os lugares santos. Posteriormente, a Ordem cresceu, recebendo doações e constituindo uma rede de comendadorias ou comunidades religiosas que mantinham o senhorio sobre pessoas e terras. A exploração desse patrimônio fornecia o necessário para seus esforços militares na Península Ibérica e na Síria. O poder e a influência da Ordem são considerados como estando na base das perseguições empreendidas pelos agentes reais no início do século XIV e dos rumores difundidos sobre as práticas heréticas e idolatras conduzidas em seu interior. Outra Ordem Militar importante foi a dos Hospitalários.

24 A ficção tem dado forma e visibilidade a essa indistinção, veiculando “a metamorfose mítica de uma ordem militar cruzada” (PARTNER, 1991, p. 16). Recentemente, o canal History Chanel produziu uma série intitulada *Knightfall* (2017). A ficção se estrutura em torno dos últimos anos da Ordem do Templo, tendo como ponto de partida a queda da cidade de Acre em 1291. Ela apresenta seus cavaleiros como detentores do segredo do Santo Graal. Além disso, a história pode ter tido como inspiração o Mito Arturiano, apropriado pela necessidade de construção de uma narrativa épica e sentimental sobre os Templários. A história da Ordem funciona como pano de fundo para o drama do cavaleiro Templário, Landry, protagonista da trama. Ele mantém uma amizade com o rei Filipe o Belo e, simultaneamente, uma relação amorosa oculta com sua esposa, a rainha.

à construção de narrativas diversas sobre Jacques de Molay e sua Ordem. Ainda no século XIV, o vislumbre de sua inocência, diante da cupidez e das duvidosas intenções do rei Filipe o Belo, está presente em Dante Alighieri e Giovanni Boccaccio, contrastante com a afirmação da legitimidade da perseguição real a uma Ordem corrompida e herética, como sustentado por Raimundo Lúlio em 1308 (PARTNER, 1991, p. 99-100; DEMURGER, 2009, p. 200; JOSSERAND, 2014, p. 210).

Os séculos XVIII e XIX exploraram a potencialidade tanto do processo quanto do fim trágico da Ordem. Estes dariam suporte a um conjunto de imagens sobre o Templo e os Templários²⁵. O problema da inocência ou da culpabilidade diante das acusações, movidas pelo poder real, seria extrapolado por especulações místicas e míticas. Cornelius Agrippa, no século XVI, relacionou os Templários com mistérios ocultos (PARTNER, 1991, p. 101-103). Isso se apoiava nos princípios das acusações de 1307. Os Templários e Jacques de Molay se transformariam em uma espécie de magos, detentores de segredos e poderes, proporcionando à franco-maçonaria um terreno fértil para construir uma identidade²⁶. Anseios como a vingança dos Templários e outros templarismos modernos permearam os séculos XIX e XX. A crença de que o último Mestre Templário teria confiado um segredo e um tesouro a seu sobrinho vincula-se a narrativas da segunda metade do século XVIII caras à maçonaria. Além disso, a popularização da suposta maldição proferida por De Molay contra o Rei Filipe o Belo e o Papa Clemente V, de quem ele esperava um posicionamento mais efetivo diante das pressões e acusações reais, fortaleceu os fundamentos do templarismo (DEMURGER, 2009, p. 201-202).

²⁵ A encenação do drama teatral de Raynouard, *Les Templiers*, no Théâtre Français, entre 1805 e 1806, tem como protagonista Jacques de Molay. Este é afirmado como um corajoso herói, defensor de sua inocência e de sua instituição momentos antes de ser morto na fogueira (DEMURGER, 2009, p. 202).

²⁶ Ela se apresentaria como a herdeira ou o avatar de um Templo que se tornou clandestino após sua supressão (PARTNER, 1991, p. 114; JOSSERAND, 2014, 208-209). O que Partner (1991, p. 125 e 127) chamou de aristocratização da maçonaria, no século XVIII, conduziria sua aproximação com os ideais cavaleirescos medievais e, portanto, permitiria a sua associação com os Templários e os supostos segredos que não teriam sido obliterados com a perseguição de Filipe o Belo.

Entrementes, o segredo e o tesouro legados por De Molay não devem fazer esquecer as preocupações terrenas que enfrentou, desde sua eleição, até o momento em que sua Ordem foi dissolvida. Escolhido Mestre do Templo, entre os primeiros meses de 1292, após a morte do Mestre em exercício, Teobaldo Gaudino²⁷, Jacques de Molay precisou lidar com dois problemas que se mostrariam cruciais para os Templários no início do século XIV²⁸. O primeiro deles dizia respeito às iniciativas para conter o avanço Mameluco do Egito sobre a Armênia e retomar os territórios perdidos pelos Latinos no Levante. Como Alain Demurger (2009) chamou atenção, entre 1299 e 1303, a possibilidade de uma aliança com os mongóis do Khanato da Pérsia, inimigo dos sultões do Cairo, era algo considerado factível pelos cristãos. O segundo problema tomava a forma das críticas crescentes que a Ordem vinha enfrentando. Censuras no que diz respeito aos Templários não se ocuparem de atividades caritativas tal como o Hospital, dentre outras que remontam ao século XII, como arrogância e avareza, se tornariam, com o tempo, um problema. Os Templários, no início do século XIV, ainda deviam gozar de certo prestígio junto a seus contemporâneos. Porém, iniciativas em torno de um novo esforço militar contra o Egito começavam a se organizar e mobilizavam a ideia de fusão das Ordens do Hospital e do Templo²⁹. Refutar a união das duas Ordens era um ponto seguro para Jacques de Molay, pois acreditava que a concorrência entre elas era salutar e que a fusão fracassaria em criar uma administração comum eficaz.

Ele e o Mestre do Hospital, Foulques de Villaret, foram convocados, em 1306, pelo Papa, a apresentar suas perspectivas quanto às diretrizes a seguir em um novo confronto com os Mamelucos. Mesmo que ambos concordas-

²⁷ Este sucedeu à Guilherme de Beaujeu, morto no cerco de Acre em maio de 1291.

²⁸ De Molay seria uma personagem nova que assumia o Templo após grande parte de seus dignitários terem perecido na defesa de Acre. Do mesmo modo, o pessoal que passou a auxiliá-lo era composto por pessoas novas, como as denominou (DEMURGER, 2009, p. 482), oriundos, principalmente, de Aragão, Borgonha e Provença.

²⁹ Esse intento não era novo. Em 1274, no concílio de Lyon, a proposta foi lançada sob o argumento de que a competição entre as duas instituições trazia riscos para os esforços Latinos na Síria. Na ocasião, a ideia da fusão perdeu força, sobretudo pela reticência de determinados reis no que diz respeito ao poder acumulado pela nova Ordem. A proposta voltaria a ganhar força no início do século XIV.

sem que a manutenção de uma supremacia marítima cristã fosse importante, discordavam quanto à necessidade de operações pontuais iniciais. O Mestre do Hospital defendia tais operações – pequenos ataques, razias, etc. – como prelúdio a um esforço militar de vulto. Por outro lado, De Molay considerava inúteis as operações pontuais, dado o poderio Mameluco que, de forma vigorosa e decisiva, responderia a elas (DEMURGER, 2009, p. 142-143). Entre 1301 e 1302, os Templários se viram em uma operação pontual no esforço de defesa da ilha de Ruad, próxima ao litoral siríaco. Sem o apoio necessário, não conseguiram manter a posição e foram derrotados. Também apresentando desconfiança quanto ao apoio armênio e ao cada vez mais incerto avanço mongol sobre os Mamelucos, De Molay reafirmou a ineficácia de iniciativas pontuais, defendendo uma *passagium generale*: grande expedição liderada pelo papado e pelos principais poderes cristãos.

Não obstante a imagem titubeante que se atribui ao Mestre Templário, tendo em vista a incapacidade de defender de forma efetiva sua Ordem diante das acusações conduzidas pelo rei francês e seus representantes, suas qualidades como líder e diplomata devem ser destacadas. O abastecimento dos Templários, em Chipre, era uma grande preocupação do mestrado de De Molay. A transferência de pessoas e recursos para o Mediterrâneo Oriental dependia, portanto, de uma relação estável entre a Ordem e os poderes cristãos. Desde o século XII, Templários prestavam serviços às realezas, seja na condição de tesoureiros, como no caso de João de Tour para o Rei Filipe o Belo, seja como representantes reais ou papais. As boas relações mantidas com o Papado e o rei da Aragão coadunam-se a certo equilíbrio no trato com Filipe o Belo nos meses que antecederam à prisão do Mestre e dos Templários³⁰.

Detido no Templo de Paris, simultaneamente à prisão dos demais membros da Ordem presentes no reino de França, após vir de Chipre, no final do

³⁰ De fato, o incidente entre o Tesoureiro da Ordem e o Mestre, inerente a um empréstimo feito ao rei francês sem sua autorização, não deve ter tido um papel significativo no que tange aos episódios ulteriores a Outubro de 1307.

ano anterior, De Molay depôs, pela primeira vez, em 24 de Outubro de 1307. Os Templários respondiam às acusações de negar o Cristo, cuspir na Cruz durante o ritual de entrada na Ordem, de praticar sodomia, idolatria e manter contato com demônios. Também, surpreenderia a De Molay, em seu processo, o rumor de tolerância e até mesmo colaboração dos Templários com os muçulmanos. Essa parte de seu depoimento é significativa de sua postura no momento em que foi enviado para a Síria entre 1270 e 1285. Na ocasião de seu depoimento de 28 de Novembro de 1309, afirmou que ele e outros jovens Templários, quando chegaram à Síria, murmuraram contra o Mestre Guilherme de Beaujeu, pois, desejosos de empreenderem feitos de armas, estavam insatisfeitos com as tréguas acordadas entre Latinos e Muçulmanos (DEMURGER, 2009, p. 27)³¹.

Não obstante a gravidade das acusações, não havia grandes problemas aparentes entre os Templários e a Realeza. Os possíveis pontos de atrito diziam respeito aos rumores sobre as práticas desviantes cometidas pela Ordem e a resistência do Mestre em aquiescer à fusão do Templo e do Hospital, que seriam, posteriormente governados por um descendente da própria realeza francesa. As dúvidas sustentadas quanto à eficácia da Ordem também devem ser consideradas – no que se seguiu à queda de Acre, em 1291, e à perda de Ruad em 1302 – sob a ótica de certa propaganda empreendida pelos agentes reais de modo a convencer os seus contemporâneos dos erros e pecados cometidos pelos Templários. A afirmação do poder real se erige como principal argumento para compreender o fim do Templo e, conseqüentemente, a derrocada de De Molay. Posteriormente, tanto o fim quanto a derrocada tomaram dimensões que foram muito além das preocupações de um Mestre que se via na dupla necessidade de responder aos anseios de um novo esforço militar contra os Muçulmanos e de se posicionar diante de rumores e acusações lançados a sua instituição. Suas posições, diante daquela dupla necessidade, acirraram disputas no contexto de

31 Esses murmúrios chamam atenção para a complexidade das relações entre os Templários e os Muçulmanos. De fato, havia comunidades muçulmanas na Síria sob os cuidados da Ordem. A permanência dos reinos Latinos, entre 1099 e 1291, só se mostrou possível graças, dentre outras coisas, aos compromissos e tréguas acordados com os Sultões do Egito.

uma realeza capetíngia ávida por afirmar seu poder e contra quem o Papado de Clemente V não tinha como se opor. Esta realeza teria considerado a postura do Mestre dos Templários e o próprio Templo como um problema.

Referências

BURGTORF, Jochen. *The Central Convent of Hospitallers and Templars: History, Organization, and Personnel (1099/1120-1310)*. Leiden: Brill, 2008.

BARBER, Malcolm. *Le Procès des Templiers*. Rennes: PUR, 2002.

DEMURGER, Alain. Jacques de Molay. In: BÉRIOU, Nicole (dir.) & JOSSERAND, Philippe (dirs.). *Prier et Combattre: Dictionnaire Européen des Orders Militaires au Moyen Âge*. Paris: Fayard, 2009a, p. 482-483.

DEMURGER, Alain. *The Last Templar*. London: Profile Books, 2009b.

JOSSERAND, Phillippe. Les Templiers en France: Histoire et Héritage. In: *Revue Historique*. 2014/1, n° 669, p. 179-214.

PETER, Partner. *O Assassinato dos Magos: Os Templários e Seus Mitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

EGÍDIO ROMANO

Eliane Veríssimo de Santana

ADVINDO DA GERAÇÃO posterior a Tomás de Aquino, Egídio Romano (também encontrado com os nomes Aegidius Romanus; Egidio Collona, Gil di Roma, Aegidius Columna Romanus), nasceu em Roma, como seu nome indica, não sendo, entretanto, consensual entre os estudiosos do autor a data de seu nascimento. Para fins de periodização temporal, datamos o nascimento de Egídio na segunda metade do século XIII, e, baseando-se na carreira acadêmica do autor, – idade mínima necessária para adentrar na Ordem Eremita de Santo Agostinho e na Universidade de Paris (ROTELLE, 1991, p. 12) – podemos determinar o intervalo entre os anos de 1243-47 como o mais próximo a seu nascimento.

Assim como a seu nascimento, sua origem familiar suscita divergências entre os estudiosos do autor. Mesmo no consenso de que o local de seu nascimento tenha sido Roma, a historiografia dedicada propõe duas teorias: a da filiação de seu nome a família Colonna, qualificação dada pela primeira vez por Jordanes da Saxônia no tratado *Liber Vitas Fratrum* (JORDAN OF SAXONY, 1993, p. 237), documento contemporâneo a Egídio, e do qual Boffito (1911), Lajard (1888) e Mattioli (1896) são exemplos de autores que defendem a citada tese. Em contrapartida, a outra teoria existente defende que o sobrenome Colonna deriva não de uma descendência familiar, mas sim de uma referência de localidade. Essa afirmação baseia-se em Ambrosio Massari de Cori, prior da OSA de 1476-1485, em seu livro *Storia dell' Ordinanza degli Agostiniani*, que refere-se a Egídio como “*fratem Egidium romanum de regione columne*”, referindo-se a região natal de Egídio, gerando assim dúvidas em relação à descendência nobiliárquica (AMBROGIO MASSARI DE CORI, 1481, p. 46), tese essa defendida

por autores como Corazzini (1858), Dyroff (1925), Trapè (1950), Mariani (1957), Holstein (2007) e Santana (2017). A importância em determinar se Egídio pertencia ou não a família Colonna reside na interpretação de seus tratados políticos e seus posicionamentos, principalmente no final do século XIII e início do XIV, período de aproximação com o Papa Bonifácio VIII (1294-1303) e o embate com os cardeais Tiago e Pedro Colonna.

Egídio Romano entrou na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho com aproximadamente 15 anos de idade, na Igreja de *Santa Maria del Popolo*, destacou-se entre os jovens eremitas, e foi transferido ao *Studium* da Ordem em Paris. Iniciou seus estudos na Universidade de Paris no ano de 1260, na Faculdade de Artes, recebeu, durante os anos de 1263-64 o grau de *baccalarius artis* e em 1266 o título de *magister artis*. No mesmo ano iniciou seus estudos na Faculdade de Teologia, e tornou-se *baccalarius biblicus* provavelmente em 1267, obtendo o grau de *baccalarius sententiarum* em 1269, *baccalarius formatus*, e posteriormente tornou-se *licentiatus* em teologia, no ano de 1278 (SANTANTA, 2017, p. 43-46). Como primeiro agostiniano a entrar na Universidade, passou a ter como mestre Tomás de Aquino, durante a segunda estadia do Aquinate em Paris (1269-72) (EARDLEY, 2003, p. 50).

A carreira universitária de Egídio foi interrompida logo após as condenações das 219 teses de 7 de março de 1277, promovidas pelo bispo de Paris Estevão Tempier. Em 28 de março de 1277 foi promulgada a investigação de 51 erros extraídos do comentário que Egídio realizou do primeiro livro das Sentenças de Pedro Abelardo (THIJSSSEN, 1997, p. 73). Como consequência da negação da retratação, Egídio foi expulso da Universidade de Paris, e retomou seus estudos apenas em 1285, auxiliado pelo papa Honório IV (1285-87). Após a expulsão, Egídio dedicou-se a Ordem Agostiniana, participou de forma ativa nos Capítulos Gerais da Ordem, e foi eleito Prior Geral da Ordem em 1292. Ficou conhecido em meio a OSA como *doctor fundatissimus*, e seus escritos foram declarados como doutrina obrigatória e ensinamento oficial da Ordem.

No ano de 1294 foi nomeado por Bonifácio VIII Arcebispo de Bourges, nos anos sucessivos a presença de Egídio na Corte papal foi constante. Essa presença refletiu-se nos escritos egidianos do período, que forneceram argumentos para defesa do pontificado bonifaciano. Após o Atentado de *Anagni* de 7 de setembro de 1303, e a morte de Bonifácio VIII em outubro do mesmo ano, Egídio retornou à Bourges, onde permaneceu até janeiro de 1304. Bento XI (27 de outubro de 1303 a 7 de junho de 1304) solicitou a presença de Egídio na Sede Pontifícia nos meses de janeiro a março de 1304. Com a eleição de Clemente V (1305-1314), Egídio foi multado por não visitar pelo período de dois anos a curia papal. Em 1308, Egídio participou como coautor de uma carta para Clemente V, que trata de assunto da Ordem dos Templários (DONATI, 2012, p. 266). No mesmo ano foi solicitado pela ordem Franciscana para redigir um relatório sobre os ensinamentos supostamente heréticos de Pedro Olivi. Em 1310 declarou a intenção de deixar uma soma de dinheiro para a casa dos Agostinianos em Paris. Outras duas doações foram feitas no ano de 1315. Além dessas doações, Egídio deixou de alguns objetos valiosos para o convento de sua ordem em Roma, e outros para o convento de Bourges. Sua biblioteca foi doada para o convento agostiniano em Paris. Seus últimos atos conhecidos, foram em 1315 quando participou de um sínodo da província bituricense em 1315. Em setembro de 1316 apresentou-se ao novo papa João XXII em Lyon. Os três testamentos conhecidos do autor encontram-se atualmente em Paris, no Arquivo Nacional (Arch. Nat., s. 3634, doss. 2, n. 1; nn. 2-3; n. 4).

Com aproximadamente 117 tratados escritos, Egídio Romano faleceu em 23 de dezembro de 1316, na corte pontifícia em Avignon. Seu corpo foi enterrado em 24 de dezembro no convento agostiniano em Paris.

A produção egidiana pode ser dividida em duas fases, de acordo com o contexto de sua vida. O primeiro período, que abarca o ano de 1270 até sua expulsão da Universidade de Paris.

Essa primeira fase está relacionada com sua experiência universitária na

Faculdade de Paris. Nesse período, percebemos como as exigências e acontecimentos ligados ao mundo acadêmico refletem-se nos escritos egidianos. Dessa primeira fase, na qual podemos determinar o início de seus escritos no ano de 1270, provém a maioria dos comentários dos textos aristotélicos realizados pelo autor. Desse período, os tratados mais conhecidos de Egídio são: *Errores philosophorum* (1270), *Quaestiones metaphysicales* (1272-73), *Retórica* (1272-73), *Física I* (1274), *De generatione* (1274), *Elenchi Sofistici* (1274-75), *De anima* Livros I-II (1276), *De plurificatione intellectus possibilis* (1275), *Liber gradus contra et pluralitatem formam* (1277-78), *Theorema de Corpore Christi* (1274), *Contra gradus* (1277-78).

A segunda fase dos escritos egidianos podem ser caracterizados, além da sua atuação na Ordem, por elementos de cunho político. No final do século XIII e início do XIV, percebemos a atuação de Egídio teólogo e arcebispo. No embate entre poder temporal e espiritual, protagonizado nesse século pelo papa Bonifácio VIII e Felipe IV, o Belo, da França, Egídio reafirma de forma intensa a defesa da teoria da *plenitudo potestates* papal. Desse período, conhecemos os escritos que mais obtiveram audiência do autor: O tratado *De regimine principum* (1277-78-1281) (EGIDIO ROMANO. **II** *Livro del governmento dei re e dei principi» secondo il codice BNCF II.IV.129*), solicitado pelo rei francês Felipe III para a instrução de seu filho Felipe IV. Caracterizado por ser um escrito de cunho teórico-didático-político, pertencente ao gênero *Espelho de Príncipe*, Egídio realizou, por meio do pensamento aristotélico-tomista, a construção teórica da figura de um governante ideal, baseado em virtuosidade e moral cristã. É caracterizado por uma obra filosófica/moral a serviço da ciência política, influenciada pelo pensamento aristotélico-tomista, reproduzindo a divisão clássica das ciências moral/ética, econômica e política. Seguindo o esquema clássico tripartite, encontrado na *Ética a Nicômaco* do estagirita, – moral monástica/ moral econômica/ moral política – Egídio dedicou o primeiro dos três livros que compõe a obra à formação da conduta individual; o segundo

ao governo da família e de assuntos relacionados à casa; e, por fim, o terceiro, ao regimento da cidade e do reino. Esse tratado encontrou grande sucesso, existindo mais de 350 manuscritos, sendo traduzido para diversas línguas e glosado por vários autores.

Além do tratado especular, dois outros escritos políticos do autor obtiveram audiência, o tratado *De renuntiatione papae* (1297) (AEGIDIUS ROMANUS, 1992), escrito no contexto resultante da abdicação do papa Celestino V (1294), momento de contestação da legitimidade da eleição e pontificado de Bonifácio VIII. Nesse tratado Egídio elaborou uma crítica a tese dos cardeais Pedro e Tiago Colonna, afirmando a licitude da possibilidade de renúncia ao pontificado. Nesse tratado, a justificativa da legalidade da eleição pontifícia é realizada por meio de argumentos que defendem a supremacia papal frente a toda a Instituição Eclesiástica, mesmo em caso de desistência.

O outro escrito do autor refere-se ao *De ecclesiastica potestate* (1301-02) (EGIDIO ROMANO, 2000), tratado mais conhecido de Egídio, no qual reforça sua proximidade ao pontificado bonifaciano, desenvolvendo argumentos teóricos em defesa da posição hierocrática, e da supremacia pontifícia frente a todos os âmbitos, internos ou externos a Instituição Eclesiástica. Por meio de diversas fontes – Sagradas Escrituras, Patrística, Direito romano e canônico, além de Aristóteles - Egídio elaborou uma concepção de *respublica christiana* de inspiração agostiniana política. Em seu tratado, encontramos a reivindicação da *plenitudo potestates* como principal propriedade constitutiva da *auctoritas* do Papa. Este, em virtude da sua plenitude de poder, pode, em condições específicas e necessárias, ampliar sua soberania ao âmbito temporal, mesmo que de forma indireta, objetivando garantir a ordem, mediante uma forma de intervenção que coincida com sua missão espiritual. Para além, ao pontífice romano foi delegado todo o poder que há na Igreja, podendo exercer sua vontade, mesmo que essa seja contrária aos demais membros que formam a *ecclesia*. Nesse sentido, a obra foi redigida com intuito de demonstrar as teses curialis-

tas, através de uma forte articulação argumentativa, que nesse tratado recebe influência de elementos jurídicos, mas preservando a predominância das argumentações filosóficas. Encontramos, portanto uma reafirmação da subordinação hierárquica do poder temporal ao poder espiritual, sendo tematizado também a distinção das respectivas competências dos dois poderes: ao poder temporal e a figura do rei é reconhecido o direito de governar, de legislar e julgar em uma condição relativamente autônoma, objetivando um bom funcionamento da sociedade. Esse poder, porém, está submetido ao controle e julgamento da Instituição Eclesiástica, e principalmente ao sumo pontífice, o qual define os limites de suas intervenções, por meio da superioridade de seu ofício. Para além da superioridade do Papa em relação ao poder temporal, a *plenitudo* também garantiria ao Papa a condição de máxima autoridade em relação aos demais membros da Instituição Eclesiástica, revelando um combate aos defensores da Teoria Conciliar. Esse tratado é a principal referência utilizada por Bonifácio na redação da bula *Unam Sanctam* (1302).

Referências

AEGIDIUS ROMANUS. *De renuntiatione papae*. Lewiston-Queenston-Lempeter, Edwin Mellen Press, 1992.

AMBROGIO MASSARI DE CORI. *Chronicon Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*. 1481. p. 32 v. *Apud* MARIANI, Ugo. Chiesa e stato nei teologi agostiniani del secolo XIV. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1957.

DONATI, Silvia. Giles de Rome. In: KILWARDBY, Robert. *A Companion to the Philosophy*. BRILL, 2012.

DONATI, Silvia. Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano: I. Le opere prima del 1285: I commenti aristotelici (Parte I). In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. v.I. 1990, p. 1-112.

EARDLEY, Peter S. Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will. *The*

Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly 56.4, issue 224, 2003, p. 835-862.

EGIDIO ROMANO. *Il Livro del governamento dei re e dei principi» secondo il codice BNCF II.IV.129*. Edizione critica a cura di Fiammetta Papi. Pisa, Edizioni ETS, Biblioteca dei volgarizzamenti. vol. I. Introduzione e testo critico, 2016.

EGIDIO ROMANO. *Il Potere della Chiesa*. Città Nuova. Roma, 2000.

HOLSTEIN, Bettina Elena. *A Commentary on the De predestinatione et prescientia, paradiso et inferno by Giles of Rome on the Basis of MS Cambrai BM 487 (455)*. Berlin, 2007.

JORDAN OF SAXONY. *The Life of the Brethren*. ed. J. E. Rotelle, trans. G. Deighan. Villanova, 1993.

ROTELLE, John E. *Introdução ao: GILES OF ROME. Commentary on the Song of Songs and Other Writings*. ed. John E. Rotelle. Villanova, PA: Augustinian Press, 1991.

SANTANA, Eliane Veríssimo de. *Poiché è noto che in lui risiede tutto il potere della Chiesa: a contribuição de Egídio Romano na construção do conceito de plenitudo do poder papal frente a teoria conciliar (1243-1316) / Eliane Veríssimo de Santana – Curitiba, 2017*.

THIJSSSEN, Johannes M. M. H. *1277 Revisited: A New Interpretation of the Doctrinal Investigations of Thomas Aquinas and Giles of Rome*. *Vivarium*, vol. 35, 1997, p. 72-101.

MARGUERITE PORETE

Cláudia Costa Brochado e Leandro da Motta Oliveira

MARGUERITE PORETE, pelo que se conhece das fontes históricas ligadas à sua vida disponíveis até o momento, é natural da região do Reno, no Condado de Hainaut, pertencente à cidade de Valenciennes, nos atuais limites entre a França e a Bélgica, onde viveu entre cerca de 1250 e 1º de junho de 1310.

Ao contrário da desconhecida data de seu nascimento, não há dúvida quanto à data de sua morte, já que ela consta do processo de inquisição que a condenou à fogueira. Foi queimada na *Place de Gréve*, em Paris, juntamente com a sua obra, com ameaça de excomunhão a quem a lesse e a divulgasse. Sua condenação, após um ano e meio de prisão, foi decidida por uma comissão constituída de 21 clérigos, e ocorreu sob comoção social.

As fontes a respeito de Marguerite Porete permitem afirmar o grande incômodo causado por sua obra e por sua insubmissão às autoridades. Interrogada diversas vezes, negou aos inquisidores seu arrependimento e retratação (VERDEYEN, 1986). Nos autos do processo inquisitorial constam os nomes de todos eles, os quais julgam outro processo a ela relacionado, o de Guiard de Cressonessard, preso por defender a autora e sua obra, mas também questionado sobre afirmações teológicas próprias. Ao contrário de Marguerite, Guiard – que permaneceu preso pelo mesmo período –, apesar de permanecer com a convicção da verdade de suas ideias durante meses, não resiste às pressões e acaba se retratando pouco antes da execução. Sendo um texto coetâneo aos fatos, ele nos permite acompanhar os últimos meses de Porete e supor ser ela portadora de uma enorme tenacidade, que lhe permitiu resistir às pressões

sofridas. A segunda fonte, uma crônica incorporada aos escritos de Guillaume de Nantes, permite evidenciar a prestígio da autora junto à comunidade local, ao narrar a tristeza dos presentes à sua execução (*Chronique*, 1843). A terceira fonte, a sua obra, que ao ser proibida poderia levar seus leitores e divulgadores à excomunhão, autoriza supor a fama de Porete como pregadora. Corrobora a isso o fato da obra ter influenciado a chamada mística renana, com destaque para o renomado Mestre Eckhart (1260-1328). Por último, ter ultrapassado tantas barreiras e chegado aos nossos dias.

A vida de Marguerite Porete esteve intimamente ligada ao movimento de mulheres chamadas beguinias, que na esteira do movimento de renovação espiritual, espalhou-se pelo Ocidente a partir do século XI. Buscando seguir o exemplo da simplicidade apostólica, as beguinias levavam um estilo de vida errante e/ou mendicante, como é o caso de Marguerite Porete, que assim se definia. Muitas vezes se agrupavam em comunidades com regras próprias de convivência, onde dividiam as tarefas espirituais com atividades assistenciais dedicadas à população. Muitos orfanatos, leprosários, hospitais e escolas funcionavam em prédios denominados beguinarias, que no auge de sua expansão, abrigavam milhares de mulheres. Podiam ser também mulheres errantes que pregavam pelas cidades seu entendimento da espiritualidade. Inicialmente foram chamadas de “mulheres santas”, muitas adquirindo grande autoridade, possivelmente o caso de Porete, que pela vasta cultura que apresenta em seu livro, um texto de apurada sutileza intelectual, provavelmente procedia da aristocracia.

Com um novo padrão de espiritualidade, contribuindo criativamente para o estabelecimento de novas formas de vida religiosa, o movimento beguinal representou igualmente uma resistência ao isolamento em mosteiros dos(as) que se dedicavam às atividades espirituais. As beguinias tinham forte presença no “mundo”, promovendo igualmente a intermediação do divino, tendo a pregação em língua vernácula um importante papel nesse processo. Ao mesmo

tempo, a sua vivência simples, sem regras rígidas ou controle por parte de autoridades externas às comunidades, promoveu pontos de atrito e de forte reação do clero constituído. No final do século XIII é possível constatar a repercussão do movimento beguinal por sua reprovação no concílio de Lyon (1274), quando algumas de suas práticas foram criticadas, como sua interpretação das escrituras e a leitura da bíblia em língua vernácula em suas reuniões, ambas reprimidas pela Igreja católica pelo temor de sua interpretação. Assim, um ano após a morte de Porete, o movimento foi declarado herético pelo Concílio de Viena, por meio da Bula *Ad Nostrum*.

Somente em 1944 é que foi atribuída a Marguerite Porete a autoria da obra *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que Permanecem somente na Vontade e no Desejo do Amor*, mais conhecida como o Espelho das Almas Simples, ou simplesmente *Mirouer*. Esta importante descoberta foi feita pela estudiosa italiana Romana Guarnieri ao realizar uma extensa investigação sobre o Movimento do Livre Espírito, que a levou a localizar a obra na Biblioteca do Vaticano e atribui-la a Porete. Dois anos depois, publicou um artigo informando sobre a provável autoria e datação da obra.

Escrito por volta de 1290, o *Mirouer*, até então atribuído a autor anônimo, foi uma obra traduzida para diversas línguas na Idade Média. Sobre as cópias preservadas, há um manuscrito em francês, de influência picarda, com grande probabilidade de ser o mais próximo do original perdido, já que o picardo é a língua materna da autora. As demais traduções medievais preservadas são em língua latina, italiana e inglesa, traduções que asseguram proximidade com a obra original.

Este fato é importante, pois esse texto é considerado a obra-prima de toda a literatura mística medieval, influenciadora, como dito, de uma sucessão de escritores(as) e teólogos(as). Em linguagem elaborada, Marguerite Porete promove um diálogo entre duas das personagens centrais de sua obra, o Amor e a Razão, com outras personagens, dentre elas Fé, Esperança e Caridade, as

virtudes teológicas. Por meio delas descreve um itinerário para experimentar a deidade, em busca do conhecimento espiritual. Já na introdução de sua obra ela adverte:

Teólogos e outros clérigos,
Aqui não tereis o entendimento
Ainda que tenhais as ideias claras
Se não procederdes humildemente;
E que Amor e Fé conjuntamente
Vos façam suplantar a Razão,
Pois são as damas da Mansão
(PORETE, 2006, p. 6).

Em outro momento, a personagem *Santa Igreja, a Pequena*, representando a igreja institucional, não consegue entender *Santa Igreja, a Grande*, que representa aquela que a autora considera como a verdadeira igreja, gerando um embate entre a Razão, que governa a primeira, e o Amor, que governa a segunda. Tal embate ocorre porque a *Pequena* busca em sacramentos, conceitos e objetividade a união com a deidade, enquanto a *Grande* a consegue por meio do Amor divino. A experiência mística para Marguerite Porete é algo pessoal, intransferível e incompreensível racionalmente, não sendo possível entendê-la de maneira objetiva, tampouco descrevê-la formalmente, mas apenas pela tentativa de transmissão do real significado da união com a deidade, para que por intermédio deste vislumbre o leitor seja induzido a busca-la e compreendê-la por si mesmo. Assim, apenas a personagem Alma Aniquilada é capaz de gozar da imensa liberdade ao fundir-se com o divino:

Essa Alma, diz Amor, é livre, mais que livre, libérrima, abundantemente livre, em sua raiz, em seu tronco, em todos os frutos de seus ramos. A herança dessa Alma é a perfeita liberdade. [...] Portanto, quem chama uma tal Alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela nenhuma resposta (PORETE, 2008, p. 148)

Na narrativa de Marguerite Porete a Alma Aniquilada, tomada em plenitude pelo Amor, fere de morte a Razão (PORETE, 2008, p. 87). Face a manifestações como essa, entendidas como críticas à teologia, a reação da Igreja Católica foi a condenação de sua obra e de sua autora. Todavia, a confecção de diversas cópias do *Mirouer*, apesar de sua proibição, nos informam sobre a fama da obra e sobre a reconhecida autoridade da autora.

Referências

Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300, avec les continuations de cette Chronique de 1300 à 1368 (nouv. éd.), vol. 1. Paris: H. Géraud ed., 1843.

ECKHART, Meister. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1994.

GUARNIERI, Romana. Lo specchio delle anime semplici e Margherita Porete. *L'Osservatore Romano*, 16 de junho de 1946.

PORETE, Marguerite. *El espejo de las almas simples*. Trad./ed. Blanca Garí; Alicia Padrós-Wolff. Barcelona: Icaria, 1995.

PORETE, Marguerite. *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Petrópolis: Vozes, 2008.

VERDEYEN, Paul. Le procès de l'Inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-10). *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81, 1986, p. 47-94.

JOÃO GIL DE SAMORA

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

NAS ÚLTIMAS duas décadas, o estudo sobre a trajetória de João Gil de Samora (1251? – 1318?) recebeu grande impulso, sobretudo, com o lançamento das primeiras edições críticas de alguns de seus escritos. Tais publicações sistematizaram dados e aportaram novas interpretações. Contudo, ainda persistem muitas lacunas e dúvidas sobre a sua biografia.

João Gil (*Juan Gil de Zamora*, em espanhol; *Iohannes Egidii* ou *Egidius Zamorensis*, em latim), como afirma em *De preconiis civitatis Numantine*, nasceu em Samora. Quanto à sua família, Jacobo de Castro (OFM), no início do século XVIII, informa que pertencia à casa dos senhores Gil Manriquez de Villalobos, nobres que figuram nas crônicas medievais próximos aos monarcas castelhanos e leoneses.

A data de nascimento de João Gil ainda é motivo de controvérsias, que estão diretamente vinculadas à hipótese de sua autoria da *Vita Sancti Isidori agricola*, redigida por volta de 1271. Nesse texto, um João diácono diz relatar episódios que ouviu do clérigo Pedro García. No século XIX, esse João foi identificado como sendo Gil de Samora, o que levou alguns especialistas a situar o seu nascimento na década de 1240, pois, para ser diácono, era necessário ter no mínimo 25 anos, segundo as normas eclesiásticas. Os que rejeitam essa hipótese, datam o seu nascimento por volta de 1251.

Os autores, porém, concordam que o ingresso de João Gil entre os Frades Menores ocorreu entre 1269-1271. Mas, ao tornar-se franciscano, ele já era clérigo e letrado ou apenas um jovem com a idade mínima exigida para o ingresso

na Ordem?

A Ordem Franciscana em fins dos anos 1260 alcançara uma grande expansão, o que redundou em institucionalização; clericalização; presença dos franciscanos nas universidades, na cúria papal, nas sedes episcopais e até em cortes reais; atividades missionárias em terras não cristãs; recebimento de privilégios; fundação de conventos em diversas regiões da Europa Ocidental; disputas com os clérigos seculares e outros grupos religiosos e divergências internas, relacionadas à interpretação do legado de Francisco, sobretudo em relação à prática da pobreza.

Face à tais mudanças, houve um particular interesse pelo desenvolvimento dos estudos no seio da Ordem. Assim, nas Constituições de Narbona, aprovadas no capítulo geral de 1260, foi instituído que deveriam ser recebidos como noviços clérigos letrados ou que trouxessem edificação para o povo e para o clero. Com base nessa norma, a hipótese de que João já era um clérigo instruído em 1269-71, independentemente de ter sido o autor da legenda sobre S. Isidro, ganha força. Contudo, se aceitarmos a hipótese de que ele provinha de uma família nobre, próxima da realeza, é possível concordar que o seu ingresso na Ordem dos Menores ocorreu quando ele tinha 18 anos ou até antes. Segundo as Constituições de Narbona, rapazes com 15 anos poderiam ser aceitos entre os Menores, desde que possuíssem estrutura física robusta, inteligência e edificação.

Não se pode afirmar com certeza em qual convento João realizou seu noviciado. Os Frades Menores chegaram à Península Ibérica em fins da década de 1210 e se expandiram com o apoio real. Em 1233 já estavam organizados em três províncias: Castela, Aragão e Santiago. Como João manteve vínculos com sua terra natal, é possível que tenha realizado seu ingresso em uma das comunidades que formavam a custódia samorana, que pertencia à Província de Santiago. Os franciscanos se instalaram nessa região na década de 1240 e nos anos 1260 já possuíam conventos nas cidades de Samora, Toro, Benavente,

Villalpando e Mayorga.

Os autores também concordam que João Gil estudou no *studium* franciscano de Paris. Como estabelecido nas Constituições de Narbona, provavelmente permaneceu na escola parisiense por quatro anos, ou seja, entre 1273 até 1278. Como fundamento desta informação, os especialistas destacam a decisão do Capítulo Provincial de Santiago, realizado em 1272, de enviar frades para realizarem estudos em Paris. Ainda segundo a Constituição de Narbona, só deveriam ser enviados a Paris aqueles que tinham estudado por dois ou três anos após o noviciado em sua própria província ou que já fossem letrados. Assim, alguns pesquisadores propõem que João havia estudado em Salamanca antes de ir para Paris, ao que tudo indica, em uma escola franciscana, baseando-se em uma carta incluída pelo frade em seu *Ars Dictandi*, cujo destinatário é um amigo com quem estudara nessa escola.

Em 1278 João Gil estava novamente na Península Ibérica, pois é indicado como um dos “*tractadores*” de um acordo estabelecido entre o Conselho, o bispo e o cabido de Samora, com a presença do então príncipe Sancho.

Como é difícil precisar o ano exato de composição de suas obras, as informações que figuram nos textos sobre a trajetória de Gil também não podem ser datadas de forma segura. Contudo, é possível identificar cargos que ocupou junto a Ordem, pessoas com quem se relacionou e prováveis deslocamentos.

Por sua formação e pela forma como se apresenta em alguns de seus escritos, João foi *lector*, ou seja, diretor de estudos no *studium* do convento de Samora. E como está registrado no Ms. 2703 da Biblioteca Nacional de Madrid, no qual está copiada uma de suas obras, também foi custódio, ou seja, responsável por um conjunto de conventos da Província Franciscana de Santiago. O já citado Jacobo de Castro (OFM), ainda que seja uma fonte tardia, informa que por volta de 1295 tornou-se vicário e, posteriormente, cerca de 1300, ministro da Província Franciscana de Santiago.

Tomando por base uma carta que figura em alguns manuscritos da obra *Prosologion*, na qual João Gil se dirige aos diletos alunos de Toulouse, foi levantada a hipótese de que lecionou na escola franciscana dessa localidade. Por outra carta incluída em seu *Ars Dictandi*, também foi proposto que permaneceu um período em Tours. E como a *Legenda Áurea* de Jacopo de Vorágine foi uma importante fonte de seu legendário, alguns autores supõem que esteve na Península Itálica.

Pelas informações que apresenta em suas obras, é provável que tenha estabelecido contatos com diversos personagens: Felipe de Perugia, que foi professor de teologia, ministro provincial da Toscana em 1279, bispo de Fiesole entre 1282 y 1298 e autor da *Historia ordinis minorum*; com Martín Fernández, que foi notário de Afonso X, bispo de León de 1254 a 1289 e promotor dos dominicanos e franciscanos; com Raimundo de Gaufredi, que foi mestre em Paris, ministro geral franciscano entre 1289 a 1295 e acusado de ser simpatizante dos Espirituais; João Minio de Morrovale, doutor em Teologia, mestre do Sacro Palácio e ministro geral franciscano de 1296 a 1304.

Faz-se importante sublinhar que, como franciscano, João Gil não estava limitado pela estabilidade religiosa. Ao contrário. Portanto, além do período de formação em Paris, o frade samorano pode ter permanecido temporadas em diferentes províncias franciscanas, atuando como professor e/ou pregador e participado de capítulos, momentos nos quais conheceu pessoas e teve acesso a obras, que consultou para a produção de seus escritos.

Outro elemento que suscita controvérsias é a relação de João Gil de Samora com a corte real. Em uma de suas obras de temática mariana, *Officium Almifluae Virginis*, na dedicatória dirigida a Afonso X, afirma ser *scriptor suus*. Na obra oferecida ao Infante Sancho, o frade também se identifica como scriptor. Mas qual era o sentido dado ao termo no medievo? Segundo os especialistas, o vocábulo foi utilizado com vários significados: notário, copista, escriba, escritor, secretário. Desta forma, as hipóteses se multiplicam

e alguns autores sustentam que João Gil participou do *scriptorium* afonsino, contribuiu para a composição das *Cantigas de Santa Maria* e foi preceptor do futuro rei Sancho IV. Os estudiosos mais recentes têm questionado essa relação próxima com os monarcas.

João Gil escreveu diversas obras no decorrer de sua trajetória. Acredita-se que sua atividade literária tenha se iniciado logo após finalizar os estudos em Paris. Ainda não há uma listagem definitiva de seus escritos, tarefa dificultada por dois aspectos principais: o frade se referia aos seus textos com diferentes títulos ou denominava partes de um livro com nomes específicos e muitos manuscritos de suas obras, já localizados, estão incompletos. A seguir, apresento os materiais de sua autoria, seguindo a proposta da professora Olga Soledad Bohdziewicz (2014). Sublinho que, como os títulos são longos, optei por apresentá-los de forma abreviada.

Todos os textos egidianos estão compostos em latim e podem ser agrupados por suas características/temas comuns. Assim, no primeiro grupo, encontram-se as enciclopédias: *Archiuus*, sobre elementos naturais e históricos; *Liber illustrium personarum*, sobre figuras históricas; *Historia naturalis*, sobre ciências naturais. No segundo, os tratados: *Liber de animalibus*, sobre os animais; *Liber contra uenena et animalia venenosa*, sobre as doenças resultantes de contato com plantas, animais e minerais; *Prosologion*, sobre questões gramaticais; etimológicas; fonéticas, etc.; *Liber de arte musica*, sobre música; *Ars dictandi*, sobre a redação de cartas, contendo exemplos. No terceiro, os textos de história: *Liber de preconiis Hispaniae*, sobre características e personagens da Hispania e *Liber de preconiis ciuitatis Numantinae*, sobre a cidade de Samora. No quarto, as obras hagiográficas: *Legendae sanctorum*, legendário que reúne relatos sobre santos e festas litúrgicas; *Officium almifluae Virginis*, ofício em versos dedicado a Maria; *Liber de Ihesu et Maria*, que aborda aspectos da vida de Cristo e da vida de Maria. No quinto e último, as coleções de sermões: *Liber sermonum* e *Breuiiloquium*.

Ainda que não seja viável reunir informações que nos permitam construir um relato mais completo sobre a biografia de João Gil, por meio dos testemunhos disponíveis podemos afirmar que foi franciscano, letrado, ocupou cargos na Província Franciscana de Santiago e redigiu diversos textos. Quanto ao momento de sua morte, só há notícias em textos do século XVII: ele teria falecido por volta de 1318.

Referências

BOHDZIEWICZ, Olga Soledad. *Una contribución al estudio de la prosa latina en la Castilla del siglo XIII*: Edición crítica y estudio del Liber Mariae de Juan Gil de Zamora. 2014. 507 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Facultad de Filosofía y Letras, Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, 2014.

CASTRO Y CASTRO, Manuel de (ed.). *Juan Gil de Zamora. De preconiiis Hispanie*. Madrid: Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1955.

FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida. *Liber contra uenena et animalia uenenosa de Juan Gil de Zamora*, Barcelona: Reial Academia des Bones Lletres, 2009.

JACOPO DE CASTRO, OFM. *Primera parte de el Árbol Chronologico de la Santa Provincia de Santiago*. Salamanca: Por Francisco García Onorato y San Miguel, 1722.

MARTÍN IGLESIAS, Jose Carlos. *Legende sanctorum et festiuitatum aliarum de Juan Gil de Zamora (O.MIN.): metodologia de uma edición crítica*. In: PENA GONZÁLEZ, M. A., DELGADO JARA, I. (coords.). *Métodos y técnicas en Ciencias Eclesiásticas: Fuentes, historiografía e investigación*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2015, p. 139-164.

MARCO POLO

Andréa Doré

MARCO POLO foi um intermediário em vários sentidos. Ligou espaços, na prática concreta dos deslocamentos e na prática fluida das construções mentais. E contribuiu, sem o saber, para ligar períodos históricos. O mais conhecido e surpreendente viajante cristão da Idade Média inspirou, dizem os estudiosos, Cristóvão Colombo, cuja viagem ajudou a conformar o que veio a se chamar modernidade.

Marco Polo e sua trajetória foram frutos da burguesia nascente de Veneza, cidade próspera e ligada às relações da cristandade com o Oriente Médio e a Ásia. Dois momentos-chave na vida da família Polo vinculam-se intimamente à cidade e à classe dos mercadores a que pertenciam. O primeiro foi a partida de Constantinopla em direção à Ásia e o segundo momento foi a prisão de Marco Polo, fato que possibilitou a redação de sua narrativa de viagem.

Em 1261, o pai de Marco Polo, Nicolau, e seu tio Mafeu que viviam em Constantinopla partiram para Soudak, na Criméia. Já havia alguns anos as relações de força no mar Adriático ameaçavam comprometer os privilégios de Veneza no comércio com o Oriente. O Império Latino, instalado em Constantinopla em seguida à quarta Cruzada, sofria ataques do norte e de forma mais intensa dos gregos, que visavam reconquistar a cidade. Com navios genoveses, os gregos finalmente atacaram e em 26 de julho de 1261 entraram na cidade, destruindo o bairro veneziano, incendiando lojas e igrejas de culto romano. Muitas famílias retornaram a Veneza e outras, como os dois irmãos

Polo, avançaram para regiões mais a leste, na direção das zonas produtoras de especiarias.

Depois de deixar Soudak, os dois irmãos seguiram para as terras dos mongóis e na cidade de Bukhara foram convidados a se apresentar ao soberano da China e chefe dos mongóis, Kublai Khan, que se afirmava nunca ter visto um latino. Nicolau e Mafeu atravessaram então a Ásia Central realizando talvez pequenos negócios e chegaram, um ano depois, à corte do imperador. Marco Polo conta que, para retornar à Europa, eles foram enviados como embaixadores de Kublai Khan, encarregados de levar ao papa uma carta em que o grande khan solicitava o envio de até cem homens sábios para ensinar a doutrina cristã. Se pudessem convencer os idólatras do reino mongol de que suas crenças eram falsas, Kublai se comprometia a converter-se ao cristianismo junto com todos os seus potentados.

Em 1269 os irmãos chegaram de volta a Veneza e já em 1271 uma nova viagem foi fixada, desta vez com uma missão no sentido contrário: o papa Gregório X mandava cartas ao imperador mongol. Marco Polo, então com dezesseis anos, participou dessa viagem que só terminaria em 1295.

A composição da narrativa de viagem de Marco Polo não permite estabelecer um itinerário preciso e contínuo. Para chegar à corte de Kublai Khan, numa viagem que durou quatro anos, a família Polo tomou a via terrestre e percorreu um trecho da rota da seda. Essa rota já existia mil anos antes de sua utilização pelas tropas mongóis, mas sob o império de Gengis Khan e de seus sucessores ela se tornou mais segura e mais rápida. Eles chegaram finalmente à corte de Kublai em maio de 1275, na cidade de K'ai-p'ing feu, na Mongólia, onde havia sido construído seu novo palácio.

Os comerciantes puderam deixar a corte mongol graças a Arghun, khan da Pérsia. Ele pedia a Kublai Khan uma princesa da mesma família de sua esposa que acabava de morrer para realizar um novo casamento. O grande khan

enviou a princesa Cogatim, mas as rotas da Ásia Central não se mostravam mais tão seguras. Marco Polo se ofereceu então para acompanhar a princesa por via marítima.

De volta ao Mediterrâneo, tem-se o segundo momento em que o destino da família Polo se associou ao de sua cidade. Se em 1261, o conflito entre genoveses e venezianos levou seu tio e seu pai a avançarem pelo continente asiático, em 1298, uma luta entre os mesmos oponentes criou a oportunidade para Marco Polo contar suas viagens. Naquele ano, entre os dias 7 e 8 de setembro, aconteceu a batalha de Curzola, na costa da Dalmácia, em que os genoveses, sob o comando do capitão Lamba Doria, atacaram 32 galés de combate venezianas, uma delas tendo Marco Polo como *sopracomito*, capitão. O grande triunfo foi comemorado na Piazza San Matteo, em Gênova, e a inscrição em uma placa de mármore conta que naquele confronto foram feitos 7400 prisioneiros. Entre eles estava Marco Polo. Boa parte das informações, seguramente as mais impactantes e de maior longevidade, que surgiram na Europa a respeito da Ásia, até as viagens portuguesas do final do século XV, teve sua origem devida a esse cativo (DORÉ, 2015). Não é possível identificar a prisão em que Marco Polo foi mantido até a assinatura da trégua entre Veneza e Gênova em maio de 1299, mas Jacques Heers explica que, muito diferente do que uma imagem romântica poderia sugerir, de um prisioneiro solitário confinado em uma cela, era prática corrente que prisioneiros de maior importância fossem confiados a famílias que passavam a ser seus fiadores. Sem tratá-los como escravos, os abrigavam à espera de uma troca com membros da família presos pelos inimigos (HEERS, 1983, p. 275-280).

Se assim foi, na residência de um nobre ou de um comerciante, Marco Polo encontrou Rusticello, natural de Pisa, aprisionado em 1284 durante a batalha naval de Meloria em que Gênova, mais uma vez comandada por um Doria, Oberto Doria, irmão de Lamba, derrotou quarenta galés de Pisa e levou nove mil prisioneiros à cidade. Nas conversações no cativo, Marco Polo contou suas

experiências durante os 26 anos que passou na Ásia. Contou o que viu, o que lhe contaram e o que imaginou ter visto, impregnado, assim como Rusticello, pelas lendas que circularam sobre o Oriente na Europa medieval. A referência a esse período é bastante sumária no relato: “permanecendo na prisão de Gênova por causa da guerra, e não querendo ficar ocioso, pensou em redigir este livro, para o prazer dos leitores. E foi ele que quis expor todas estas coisas a Misser Rusticiano, cidadão de Pisa, que se encontrava na mesma prisão (...)” (MARCO POLO, 1996, cap. 1, p. 34).

Seu livro recebeu vários títulos e não há certeza sobre a língua original em que foi escrito: *Devisement du Monde*, *Livre des Merveilles* ou *Millione*. É difícil também precisar em que medida as escolhas feitas para a redação do relato se devem a Marco Polo ou ao escritor Rusticello. Acredita-se que ao final do período de prisão havia apenas um esboço que seria depois completado pelo viajante. O restante de sua vida foi de prosperidade. Foi membro do Grande Conselho da República, em Veneza, se casou com uma jovem rica, Donata, e teve três filhas, Fantina, Belela e Moreta. Morreu em 1342, com 72 anos (YERASIMOS, 1994, p. 13; JÚNIOR, 1984, p. 274).

Em 1502, a narrativa foi traduzida para o português na edição de Valentim Fernandes intitulada *Marco Polo, Ho livro de Nycolao veneto. O trallado da carta de humm genoues das ditas terras*. Os dois textos que acompanham o de Marco Polo são de viajantes italianos na Ásia no século XV. Em 1559, o relato, traduzido para o italiano, foi incluído na influente coleção de relatos de viagem, *Navigazioni e Viaggi*, organizada pelo humanista veneziano Giovanni Battista Ramusio. Durante muitos séculos, seu texto serviu de referência para tratar tanto da fauna, flora e da geografia, quanto dos costumes dos povos asiáticos. Ainda no início do século XVII o conteúdo de seu relato era uma referência e se contrapunha à experiência que os viajantes adquiriam sobre as terras que ele descreveu. Ele era um ponto de partida para ser confirmar ou corrigir o conhecimento europeu sobre a Ásia.

A obra foi exaustivamente apropriada e reelaborada em diferentes linguagens desde o século XIII. No período medieval ajudou a criar uma imagem do Oriente como fonte de riquezas, sobretudo pelas ilhas do oceano Índico (LE GOFF, 1979, p. 274). Inspirou iniciativas exploratórias, das navegações portuguesas contornando a África em busca das Índias à travessia de Colombo, obcecado pelo Grande Khan descrito pelo veneziano. Muitas das informações contidas em sua narrativa de viagem pela China e seu retorno passando pelo arquipélago indonésio foram as primeiras notícias sobre essas regiões que chegaram ao Ocidente. Muitas das informações por ele difundidas, porém, são colocadas em questão. Frances Wood afirma, como resultado de suas investigações, que o veneziano não chegou à China, uma vez que em sua narrativa não se faz menção à Grande Muralha ou à escrita chinesa por ideogramas.

O *Livro das Maravilhas* integrou ou motivou antologias de relatos de viagem como expressão do conhecimento empírico dos viajantes, gerou produções literárias e iconográficas, entre ilustrações, mapas, histórias em quadrinho e produções audiovisuais. No campo da ficção, a viagem inspirou obras muito diferentes, como *As cidades invisíveis*, de Ítalo Calvino, de 1972, que constrói uma convivência imaginária em uma série de diálogos entre Kublai Khan e Marco Polo, ou o 26º episódio da série *O Túnel do Tempo*, de 1968, dirigido por Sobey Martin e escrito por Robert Hammer, em que os personagens são lançados em uma batalha entre exércitos rivais do Império Mongol, nos finais do século XIII.

Marco Polo é um viajante que se transforma em incansável personagem. Entre aventura, romance e apologia do Ocidente cristão, vários filmes foram produzidos ao longo de todo o século XX e há ainda na atualidade série televisiva em cartaz.

Referências

DORÉ, Andréa. Encontros no cativeiro entre o Mediterrâneo e o Oceano Índico (sécs. XIII-XVII). *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 8, 2015, p. 305-319.

HEERS, Jacques. *Marco Polo*. Paris: Fayard, 1983.

LE GOFF, Jacques. O Ocidente medieval e o Oceano Índico. In: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1979, p. 263-280.

MARCO POLO. *O livro das maravilhas*. 5º ed. Tradução e Nota de Elói Braga Jr. Porto Alegre: L&PM, 1996.

RAMUSIO, Giovanni Battista. Dei viaggi di messer Marco Polo, gentiluomo veneziano. In: *Navigazioni e Viaggi*. A cura de Marica Milanese. Torino: Giulio Einaudi editore. Volume Terzo [1559]. Ed. Eletrônica 1999. http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=17998

YERASIMOS, Stephane. Introduction. In: POLO, Marco. *Le Devisement du monde. Le Livre des Merveilles I et II*. Texte integral établi par A. C. Moule et Paul Pelliot. Introduction et notes de S. Yerasimos. Paris: La Découverte, 1994.

WOOD, Frances. *Marco Polo foi a China?*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

JOÃO QUIDORT DE PARIS

José Jivaldo Lima

SÃO POUCOS os dados conhecidos sobre a vida do personagem. Supõe-se que nasceu por volta de 1270; aos 20 anos deve ter-se licenciado na Faculdade de Artes da Universidade de Paris – a Grande Universidade – e iniciado suas atividades Teológicas aos 26. Por esta época vêm a lume algumas de suas obras, inclusive dirigidas para a querela da condenação de Aristóteles e de algumas questões de Tomás de Aquino, ocorridas em 1277.

Aos 33 anos já pertencia à Ordem dos Frades de São Domingos de Gusmão, os Dominicanos ou Pregadores. A data certa de seu ingresso e profissão religiosa não se sabe, mas graças ao documento dos 132 frades dominicanos em favor do rei Felipe, o Belo, contra o papa Bonifácio VIII pedindo um Concílio Geral com o intuito de julgá-lo, sabe-se que Quidort já havia professado, pois subscreve tal documento no convento de Saint Jacques em Paris.

Foi por essa época que escreve sua principal obra o *“De Regia Potestate et Papali”* (*Sobre o Poder Régio e Papal*), obra polêmica, escrita num momento convulsivo do debate político-religioso, tragando todos que estavam envolvidos na vida acadêmica da época. Nela percebemos o propósito do Frade de São Domingos de tomar posição própria ante outras obras da época, cujas teses pretendeu combater.

Em 1304, João estava lecionando na Universidade de Paris. Nessa ocasião escreveu *“De confessionibus audiendis”*, tomando partido numa outra querela entre os frades Mendicantes e o clero secular. Compôs uma obra chamada *“Quo-*

dlibet” de 10 questões sobre Deus. Mas devido à sua heterodoxia em torno da transubstanciação – manifestada em sua principal obra teológica, “*Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris*” – foi acusado e condenado por um tribunal, sendo cassada sua cátedra. Entre os membros do tribunal encontrava-se o agostiniano Egídio Romano, curialista, a quem Quidort havia criticado em sua principal obra política *Sobre o Poder Régio e Papal*. Quidort, inconformado, apelou para o novo Papa, Bento XI (1303-1304), o qual faleceu sem poder julgar a causa de seu confrade. Em seguida, à eleição de Clemente V (1305-1314), Quidort solicitou uma outra audiência ao novo Papa, a fim de expor-lhe sua situação. Todavia, em 1306, quando dirigia-se à Avinhão, naquele momento sede do papado, veio a falecer.

Na referida obra João de Paris pensou as relações entre os detentores dos dois poderes – em princípio – na senda de Santo Tomás, mas por caminhos seus. Esses novos caminhos indicam novos problemas: se as principais fontes de fundamentação dos poderes e suas relações coincidem com as dos regalistas ou as dos curialistas, são novas as interpretações e aplicações que Quidort faz, são novas as causas extrínsecas (eficiente e final) e intrínsecas (formal e material) dos poderes, são novos os âmbitos de atuação de cada um e seus limites, são novas as relações entre eles, são novos os analogados respectivamente de cada um, dando novas conseqüências à teoria política, resultando numa visão totalmente *sui generis* dos problemas em pauta.

Foi pensamento de Quidort através de sua principal tese política: a distinção e autonomia – *per se* – e a mútua influência – *per accidens* – entre os poderes temporal e eclesiástico: o poder temporal não é derivado do poder eclesiástico, mas possui suas causas eficiente, final, material e formal próprias e que seu fim é imanente à ordem natural. Partindo dos dados essenciais da filosofia política do Aquinate, João Quidort chegou a uma concepção própria acerca dos poderes secular e espiritual, no tocante às suas relações, sem pender – propriamente – para qualquer um dos lados.

O tratado *Sobre o Poder Régio e Papal*, por critério de seu autor, não toca, nomeadamente, sobre a disputa do Papa com o Rei, mas sobre o debate que a anima e sustém, ou seja, a controvérsia dos hierocratas e dos regalistas. Apresenta as duas posições antitéticas, refuta-as e propõe uma via original de conciliação para o problema, debatendo os argumentos que as alimentam.

De fato, é o escrito mais conhecido e importante do frade pregador parisiense em tela. Sua redação não deve ter se dado antes do mês de março de 1302 nem depois de agosto do mesmo ano. Sua estrutura interna permite dividi-la em uma “Introdução”, onde expõe as duas opiniões extremas: aquela proposta pelos hierocratas defensores da *plenitudo potestatis in temporalibus* do Papa e aquela outra dos defensores irrestritos do poder régio, comparando-a figuradamente com os erros dos hereges Nestório e Eutíquio. A primeira parte teórica, que compreende os capítulos I ao V, em que expõe sua concepção a respeito da origem e da natureza do reino e do sacerdócio; a segunda parte, que compreende os capítulo VI ao XX onde pontualiza o domínio e a jurisdição da ação do Romano Pontífice *in temporalibus*, valendo-se de quarenta e dois argumentos hierocratas para rechaçá-los um a um; a terceira parte suplementar, que compreende os capítulos XXI ao XXV nos quais, como corolários, são analisados a *Doação de Constantino*, a deposição do papa pelo detentor do poder secular e a ação do povo e a possibilidade da renúncia papal.

O “*instrumentum laboris*” para a composição do tratado *Sobre o Poder Régio e Papal* é a *Ética a Nicômaco* e a *Política* de Aristóteles, a *Sagrada Escritura*, as *Crônicas*, as *Decretais*, as *Glosas*, o *Direito Canônico* e o *Romano*, os *Padres da Igreja*, o *De Consideratione* de São Bernardo, algumas obras dos principais hierocratas como Henrique de Cremona, Tiago de Viterbo e Egídio Romano e por fim, os textos de Santo Tomás de Aquino.

As idéias de Tiago de Viterbo são utilizadas e criticadas principalmente no capítulo XIII do tratado. Da obra de Egídio Romano, *Sobre o Poder Eclesiástico*, são tirados os argumentos de número 10 ao 14, do 17 ao 18, do 20 ao 24, o 27 e

o 36, bem como ainda, não diretamente, na parte suplementar é utilizado o *De Renuntiatione Papae* do mesmo autor. Dos textos de Santo Tomás é que se compõe a maior parte do Tratado, mesmo algumas passagens de Aristóteles são tiradas da *Catena Áurea*, ou dos *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*, porém mais utilizado é o *Do Governo dos Príncipes*, no qual João de Paris chega a copiar em seu capítulo I e o início do capítulo II, partes inteiras do livro I, como também no final do seu capítulo V o texto é, à letra, do livro I, nº. 14 do *De Regimine*; outros trechos do seu Tratado correspondem a textos da *Suma Teológica*, como é o caso do seu capítulo XX, resposta 35 que corresponde ao texto I-II, q. 105, a. 1, ad 2.

Portanto, Quidort foi o primeiro medieval a propor positivamente o *pacto* como o fato antecedente da constituição da sociedade. O “*direito natural*” teria sido o primeiro fundamento desta, mas sua concretização ocorreu mediante o “*direito das Gentes*” (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 46).

Para o frade parisiense, o fundamento da vida em comum não se confunde com as suas causas - é importante a um tomista a distinção. Quidort admite, portanto, como princípio da sociedade ou “*multidão perfeita*” a natureza comum aos homens; como sua causa eficiente principal a vontade positiva daqueles que persuadiram os demais a se associarem; como causa eficiente instrumental a persuasão efetivada nos primórdios da história; como causa material os próprios indivíduos consorciados; como causa formal a vontade permanente de assim permanecerem e se darem leis e como causa final o bem comum da sua “*cidade*”.

Para Quidort, pois, a sociedade organizou-se a partir dos indivíduos, em sua singularidade e independência, os quais, após terem se unido, de comum acordo escolheram um dentre eles para assumir o poder político que, originalmente, possuíam, mas tendo como propósito imediato, conseguir mais facilmente o bem comum, por exemplo, a luta pela aquisição dos bens materiais necessários à vida e a defesa dos mesmos e de seus direitos (JOÃO QUIDORT,

1989, p. 118).

João de Paris, adotando para si uma argumentação, sob o aspecto material semelhante à de Tomás de Aquino, no entanto, dele afastou-se ao ter proposto que cada indivíduo administrava os próprios bens a seu talante, tendo se esquecido do destino social dos mesmos (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 123).

Para legislar sobre estes bens, o frade de Saint Jacques concebe um potentado secular cujo poder político temporal tem seu princípio em Deus; sua causa eficiente principal na vontade do povo que se utiliza da eleição como causa instrumental; sua causa formal no consentimento dos pactuantes nos primórdios da história; sua causa material no povo que constitui a “*multidão perfeita*” e sua causa final na obtenção do bem comum intramundano da “*multidão*”, como há pouco, referimos.

Quidort reconheceu, outrossim, que a vida em sociedade organizada politicamente não é o fim último do homem, pois o cristão está ordenado a um fim sobrenatural, mas, a seu próprio juízo, afirmou que se ela existe, possui uma finalidade imanente, dizendo “... *uma arte inferior tem em si mesma seu próprio bem ou finalidade*” (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 108), de modo que a autoridade política, mesmo não desconhecendo a existência da vida sobrenatural e os meios adequados para alcançá-la, se dela prescindir, apesar disso, pode chegar a adquirir as virtudes naturais suficientes para dirigir a vida neste mundo. Assim, ele aprofundou o caminho para a laicização da sociedade que irá consagrar-se na Idade Moderna.

Após suas considerações sobre a sociedade e o poder secular, João de Paris discorreu sobre a sociedade eclesiástica, a Igreja, a qual, ordena-se à vida sobrenatural, e que, à semelhança da temporal, exige também um dirigente supremo (JOÃO QUIDORT, 1989).

Como postulou a distinção entre o fundamento e as causas para o poder

secular, assim o fez também ao considerar o poder espiritual. Quidort concebe a fonte primeira, o princípio do poder espiritual em Deus; a causa eficiente principal o próprio Jesus Cristo, que se utiliza dos sacramentos como causa instrumental; a causa formal e a causa material são os próprios detentores e transmissores do Sacramento da Ordem e a causa final é o “*bem comum espiritual*”.

Sem dúvida, mantendo a linha tomista, João de Paris extrapola o pensamento do Angélico, pois afirma que Jesus Cristo é como que uma contraparte espiritual do rei terreno, abalando a tese da autoridade política do papa. Como, por analogia o rei é o soberano, o cabeça da sociedade civil, assim Cristo é o soberano, o cabeça da Igreja. O lugar, pois, determinado ao papa é o de ministro, não de soberano, e por conseqüência, nunca um termo de comparação ao rei. O verdadeiro rei espiritual é Jesus Cristo, que efetivamente leva os homens à vida sobrenatural retirando os obstáculos que impedem sua consecução, como ao rei cabe fazê-lo na ordem natural, no tocante à obtenção do bem comum.

Aos sacerdotes, por conseqüência, compete basicamente a administração dos Sacramentos aos fiéis, poder conferido por Jesus Cristo, não resultado da força, da persuasão ou da comunidade (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 48). Mas Jesus Cristo não concedeu outro poder, ou mesmo todos os poderes espirituais a Pedro e a seus sucessores. O poder sacerdotal abarca seis dimensões: a consagração eucarística e a unção de novos ministros eclesiásticos, a administração dos sacramentos, a pregação da Palavra, o poder sacramental e jurisdicional relativo à absolvição dos pecados, o poder receber espórtulas e o poder de correção no foro externo. Este último só é válido quando se tratar de “*ratione peccati*”, que Quidort entende que se dá unicamente “*per accidens*”, porque o poder de coerção dos sacerdotes é espiritual, não físico. Portanto, o sacerdote só aplica uma pena física acidentalmente, ficando a cargo do penitente realizá-la ou não. As penas de excomunhão, suspensão e interdito – puramente espirituais – só devem respeitar o foro interno, o da consciência, mas quando as pessoas não mais as recearem, elas serão inúteis.

Essas questões levam às relações entre os detentores dos dois poderes. Não obstante a difícil tarefa de fazê-lo, Quidort se propõe mais essa empresa, conseqüente das anteriores, assim concorda com que o poder espiritual precede em dignidade ao temporal, pelo fato de aquele relacionar-se como Fim Último do homem que é a vida sobrenatural, enquanto este vincula-se ao fim imediato e subalterno. Entretanto, ele os considera autônomos e bem distintos em suas respectivas esferas, e afirma que poderes de natureza distinta não precisam estar subordinados entre si, mas podem ambos, igualmente, ser dependentes de um terceiro. Assim o poder eclesiástico, como o temporal são dependentes do poder de Jesus Cristo, e um é independente, ou até mesmo superior ao outro em suas esferas de competência (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 54).

Por exemplo: o poder de um cônsul depende totalmente do poder do imperador que o constitui; já o poder que o médico tem em uma casa, embora seja inferior em dignidade ao do professor – pois um visa à saúde dos corpos, e o outro à formação dos espíritos – não é, contudo, dependente do poder do professor, mas do poder do pai de família que constitui a ambos em seus ofícios. Dessa forma em questão sobre a verdade, o médico ouve o que lhe diz o professor, mas este pouco tem a dizer-lhe no que se refere à preparação de remédios (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 54).

Por conseguinte, a distinção quanto à dignidade dos dois poderes não advém de uma relação causal entre ambos. O poder papal não é causa instituidora do poder do rei, aliás o poder papal não constitui qualquer outro poder, o papa apenas exerce o poder sacerdotal em grau máximo, o qual foi instituído por Jesus Cristo e não por ele, quer dizer, não foi o primeiro Papa, o Apóstolo Pedro que instituiu os demais Apóstolos e deu-lhes poderes e enviou-os a pregar. O Papa não chega a ser mesmo o meio, mas só o ministro. O meio é o sacramento, sendo que o poder vem diretamente de Cristo. Daí Quidort perguntar: se o Papa não é a origem de qualquer poder espiritual, como ele pode ser do temporal? Se o rei, então, dependesse do papa e fosse o seu ministro, haveria um governo

papal e não um governo real. No caso de algum prelado possuir algum poder político feudal, isto não lhe advém do sacerdócio, mas de concessão de algum soberano, e ele o exerce não como sacerdote, mesmo quando outorga, dentro de sua competência, algum poder secular a alguém. Daí, o Papa ser o governante secular unicamente das terras que a Igreja possui por doação (Estados Pontifícios), embora governe espiritualmente toda a Cristandade.

Em suma, com um equilíbrio singular, João de Paris consegue salvar o princípio tomista de que a ordem natural constitui um fim em si mesma, com seu próprio valor. O Estado deve tornar-se secular em sua esfera própria de ação e a Igreja, menos terrena e mais espiritual, ambos auxiliando-se reciprocamente, com vista a propiciar aos seres humanos tudo aquilo de que necessitam para atingir seus fins, na ordem imanente e na transcendente. Daqui, porém, vai advir, cada vez mais intensamente, o caminho da separação entre Igreja e Estado, a quebra da unidade político-religiosa da Cristandade que, só hoje, podemos avaliar bem todas as suas consequências, cuja mais delicada, talvez, seja a política e a economia sem uma ética que as sustente, entretanto, nenhum pensador, por mais arguto que seja, foi ou é capaz de imaginar o que os pósteros irão fazer com suas idéias.

Referências

DE BONI, Luís Alberto. Introdução: João de Paris e seu Tratado “De Regia Potestate et Papali”. In: JOÃO QUIDORT. *Sobre o Poder Régio e Papal*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 10-37.

JOÃO QUIDORT. *Sobre o Poder Régio e Papal*. Trad. e Introd. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

JOHANNES QUIDORT VON PARIS. *De Regia Potestate et Papali*. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung. Ernest Klett Verlag Stuttgart, 1969.

PIAIA, Gregorio. L'“Errore di Erode” e la via Media in Giovanni da Parigi. *Revista da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Nova de Lisboa*, vol. 7, 1994, p. 169-184.

SOUZA, José Antônio de C. R. de.; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPU-CRS, 1997.

TURSI, Antonio D. Sobre el Galicanismo en el Tractatus De Regia Potestate et Papali de Jean Quidort de Paris. *Patristica et Mediaevalia*. s. l., v. XIV, 1993, p. 57. 58. 60, Separata.

D. DINIS

Carlos Eduardo Zlatic

D. DINIS nasceu em Lisboa, em 9 de outubro de 1261, tendo sido o primogênito do matrimônio entre Afonso III de Portugal e D. Beatriz de Castela, filha natural do rei Alfonso X. Ao lado do herdeiro do trono, estavam seus irmãos e irmãs: D. Branca, dois anos mais velha, e os mais novos, D. Afonso, D. Sancha, D. Maria, D. Vicente e D. Fernando, nascidos respectivamente em 1263, 1264, 1265, 1268 e 1269.

A escolha de seu nome, Dinis, não foi fortuita e pode ser compreendida sob duas perspectivas. Por um lado, representou a quebra da tradição patronímica régia, anteriormente pautada na alternância entre os nomes Afonso e Sancho, prática abandonada depois da deposição do rei Sancho II e a ascensão de Afonso III ao trono, processo para o qual a Igreja atuou fortemente. Por outro, como bem observou José Mattoso, tendo nascido no dia da festa do patrono da dinastia francesa dos Capeto – Saint Denis –, seu nome indica as vinculações de seu pai ao reino da França, onde passou parte de sua juventude e vida adulta antes de se tornar rei de Portugal (MATTOSO, 2009, p. 538).

Esse cenário político era, contudo, distinto daquele de quando D. Dinis ascendeu ao trono. Afonso III fez da corte um espaço de onde emanava sua autoridade e por meio da qual logrou reduzir o poder da nobreza, centralizando o poder régio por sobre os demais grupos sociais, dentre eles o clero, com o qual se chocou. Porém, em finais do XIII, a Igreja experimentava os primeiros sinais do enfraquecimento de seu poder, dentre outras causas, pelos constantes embates contra o Sacro-Império Romano Germânico e, depois, pelos conflitos

travados contra o rei francês Felipe IV, o Belo. O universalismo do poder espiritual perdia campo, portanto, para a nova realidade que emergia como configuração política: os reinos e seus governantes.

Diante dessa conjuntura, D. Dinis soube manejar interesses e buscar seus objetivos de maneira hábil. Ao assentar no trono, em 1279, teve de lidar com a pugna aberta entre o poder régio e o clero português, herança de seu pai, e, aproveitando a sequência de curtos mandatos pontifícios, causada pela frequência com que a morte assolou o trono de Pedro, foi exitoso em estabelecer as Concordatas de 1289, pelas quais o rei de Portugal se comprometia a respeitar os privilégios eclesiásticos. Na perspectiva de José Mattoso, o acordo não implicou na diminuição do poder do monarca, haja vista que as contendas entre o poder régio e o eclesiástico não deixaram de ocorrer, mas as intervenções papais para suas soluções, sim; ademais, D. Dinis obteve ainda outras medidas favoráveis junto a Santa Sé (MATTOSO, 1993, p. 148).

Enquanto corriam as conversações com a Igreja a respeito do conflito entre rei e o clero português, D. Dinis aproveitou para também requerer a fundação da primeira universidade portuguesa. Contando com o interesse dos eclesiásticos, as conversas para a fundação de um estudo geral em Lisboa possivelmente começaram em 1288, tendo sido autorizada pelo papa Nicolau IV em 1290. De acordo com José Augusto Pizarro, a fundação do centro de estudos tinha por objetivo oferecer uma melhor preparação para o corpo clerical, assim como o ensino das leis como caminho necessário ao exercício governativo (PIZARRO, 2008, p. 179).

A fundação dos estudos gerais foi de fundamental importância para um rei que ampliou e especializou o corpo de oficiais régios, criando novas funções e complexificando o aparato administrativo, assim favorecendo a presença de sua autoridade por meio de seus representantes. Esse esforço foi acompanhado pela elaboração legislativa abrangente acerca das demandas do reino, que contou também com a tradução de conjuntos de leis produzidos por Alfonso X – Fuero

Real e Siete Partidas – para o português, instituído como língua dos documentos régios a partir de 1290. Além desses textos, promoveu a tradução de obras literárias castelhanas e foi ele próprio, o responsável pela elaboração de cento e trinta e sete cantigas de amor, amigo, escarnio e maldizer. Seguindo o avô, era ele também um rei letrado.

A preocupação com o campo das letras, leis e administração andou juntamente com os esforços de D. Dinis em ampliar o patrimônio régio. A partir de 1307 eclodiram embates entre a Ordem do Templo e Felipe IV da França, resultando na abolição da ordem e na passagem de suas posses aos hospitalários, conforme decisão papal de 1312. Diante desse imbróglio, o rei português iniciou diálogos com a autoridade pontifícia a partir de 1309, a fim de patrimonializar as posses templários em Portugal e criar a Ordem de Cristo – submetida ao poder régio –, medida autorizada pelo papa João XXII em 1319.

A busca pelo acréscimo do patrimônio régio foi empreendida igualmente pela vigia dos direitos da Coroa por sobre os domínios territoriais. Para tanto, D. Dinis recorreu a uma série de processos de inquirição, iniciada em 1284 e prolongada até 1315, com o intuito de conter a usurpação das rendas devidas ao fisco régio por parte da nobreza. Em outra frente, preocupado com os rendimentos dos gêneros que a terra provém, o rei de Portugal buscou incentivar a produção agrícola por meio da regulamentação dos forais, além de orientar os lavradores a respeito dos cuidados do plantio de cereais, linho, legumes, mas principalmente do vinho; todos esses eram produtos de interesse comercial do reino, tanto nas feiras, promovidas pela iniciativa do rei, ou do comércio com outros reinos, como era o caso da Inglaterra.

Como se pode notar, o projeto político de D. Dinis foi transpassado pela atuação com instâncias de poder exteriores ao reino, mas sempre vinculadas aos intentos do rei para o âmbito interno. Nesse sentido, desde as conversações para a Concordata de 1289, pleiteou junto ao papado a possibilidade da Ordem de Santiago eleger grão-mestre próprio em Portugal, alegando que a

tutela de muitos domínios fronteiriços pelos castelhanos ameaça os interesses e a segurança do reino português, pois sujeito à interferência do reino vizinho. Apesar de a questão ter sido resolvido apenas no século XIV, a partir de 1314 os freires portugueses passaram a eleger um representante próprio para aquela ordem.

O reino de Castela foi uma preocupação constante ao longo do reinado de D. Dinis, orientando parte de sua atuação política, a começar pelo seu casamento. O enlace com D. Isabel – filha de Pedro III de Aragão –, efetivado em 1282, representava uma aliança luso-aragonesa capaz de unir os dois reinos contra a condição hegemônica de Castela na Península Ibérica (PIZARRO, 2008, p. 97). Mesmo os frutos desse casamento, a infanta D. Constança, nascida em 1290 e o infante D. Afonso, no ano seguinte, foram ferramentas essenciais aos acordos políticos do rei de Portugal em âmbito ibérico. Para além desses filhos, o monarca teve ainda outros seis com barregãs, dentre eles Pedro Afonso, conde de Barcelos e responsável pela elaboração do Livro de Linhagens e da Crónica Geral de Espanha de 1344.

A altura do casamento de D. Dinis e D. Isabel, Castela experimentava uma guerra civil em torno da sucessão do trono, opondo o rei Alfonso X e o infante Sancho. Diante da contenda, o rei de Portugal se distanciou do avô e prestou apoio ao tio, a fim de colher as possíveis vantagens junto ao potencial futuro ocupante do trono castelhano, como mostram os acordos depois estabelecidos entre o monarca português e Sancho IV no ano de 1291, e que previam o casamento entre D. Constança e o futuro Fernando IV de Castela.

Contudo, essa proposta de enlace ganhou maior peso apenas em 1297, quando Fernando IV ocupava a condição de rei e se via pressionado por uma conjunção de forças que o ameaçavam, dentre elas, as hostes portuguesas que haviam atacado Castela no ano anterior. As conversações para a realização do casamento – efetivado em 1302 – fizeram parte dos acordos entre D. Dinis e o rei de Castela para o estabelecimento do Tratado de Alcañices, firmado naque-

le ano. Pelo pacto, ficou estabelecida a linha fronteira entre os dois reinos. Nessa mesma ocasião, foi acordado o matrimônio entre o infante D. Afonso de Portugal e a infanta D. Beatriz de Castela – ocorrido em 1309.

Esse conjunto de feitos pode sugerir que o reinado de D. Dinis foi pacífico e marcado por subseqüentes sucessos; contudo, o rei de Portugal não deixou de enfrentar resistência internas que perpassaram seu governo desde o início até o final. Logo em 1281, seu irmão, o infante D. Afonso, desrespeitou as prerrogativas régias ao construir fortificações em seu senhorio sem a devida autorização, tendo sido cercado pelo monarca português, que tornou a atacar o revolto em 1287 e 1299, buscando assim coibir as ações de um nobre que demonstrava seu ímpeto em fazer frente ao poder régio português e que também tinha vínculos sanguíneos e políticos com a nobreza castelhana (ZLATIĆ, 2017, passim).

Entre os anos de 1319 e 1324, foi o infante D. Afonso, o futuro Afonso IV, quem se levantou contra o pai, atitude que pode ser compreendida, dentre outros fatores, pela aproximação entre o sucessor do trono e a nobreza, insatisfeita com a perda de privilégios pelas medidas centralizadoras do rei de Portugal. Depois de manifestos e batalhas, pai e filho chegaram a uma concórdia, para a qual atuou o rei de Aragão e até mesmo o papado, assim como a rainha D. Isabel. No ano seguinte, em 1325, morreu o sexto rei de Portugal.

Observada a trajetória de D. Dinis, cabe recuperar a pergunta feita por Carvalho Homem: “D. Dinis: fim ou princípio de um tempo?” (HOMEM: 1996, 161). O questionamento é revelador da imbricação entre o corpo físico do rei – aquele que o institui enquanto pessoa em sua singularidade – e sua dimensão metafísica, enquanto corporificação do poder régio e detentor de seu exercício. Embora parte da historiografia portuguesa e brasileira busque olhar para sexto rei de Portugal como o fundador do Estado (HOMEM, 1996, p. 156-160), não se pode imputar-lhe pretensões que ele sequer vislumbrava, mas compreende-lo e reconhece-lo enquanto monarca hábil, capaz de efetivar um projeto político

presente no horizonte do Ocidente Medieval nos séculos XIII e XIV.

Referências

HOMEM, Armando Luís de Carvalho. A dinâmica dionisina. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, António Henrique de Oliveira. *Nova História de Portugal: Portugal em Definição de Fronteiras (1096-1325)*. v.3. Lisboa: Editora Presença, 1996, p. 144-163.

MATTOSO, José. *História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480)*. Lisboa: Editora Estampa, 1993.

MATTOSO, José. *Naquele Tempo: Ensaios de História Medieval*. Lisboa: Temas e Debates - Círculo de Leitores, 2009.

PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor. *D. Dinis*. Rio de Mouro: Temas e Debates, 2008.

ZLATIC, Carlos Eduardo. *A condição política de Infante no reino português: D. Afonso, Senhor de Portalegre (1263-1312)*. 2017. 320f. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

DANTE ALIGHIERI

Hilário Franco Júnior

DESDE MEADOS do século XII a Itália era a região mais urbanizada e uma das mais dinâmicas da Europa ocidental, sendo por isso alvo dos interesses concorrentes do Papado e do Império, o que impedia a constituição de sua unidade política como ocorria então em França, Inglaterra, Espanha e Portugal. A cena política italiana estava polarizada entre, simplificando um quadro bem mais complexo, adeptos do poder papal, conhecidos por guelfos, e adeptos do poder imperial ou gibelinos. Naquele mosaico de reinos, principados, ducados, condados, marquesados e cidades-Estado autônomas, Florença ocupava papel de destaque graças à indústria têxtil, ao comércio e aos bancos.

Dentre seus cem mil habitantes em princípios do século XIV, a posteridade reservaria lugar especial a um indivíduo – de acordo com as descrições literárias (em especial de Boccaccio), iconográficas (sobretudo um retrato pintado por Giotto) e morfológicas (a medição do seu esqueleto realizada em 1921) – de 1,65 metro de altura, pele morena, cabelo e barba pretos e espessos, rosto alongado, nariz aquilino, olhos grandes, queixo e lábio inferior proeminentes. Ele foi batizado como Durante Alighieri, mas pela contração do prenome ficaria conhecido como Dante Alighieri.

Na sua Florença natal o partido guelfo consolidou-se ao longo da década de 1290 até excluir completamente os gibelinos, contudo rivalidades pessoais e alianças familiares, mais do que ideológicas, levaram aquele grupo à cisão. A antiga nobreza organizou-se no partido dos guelfos negros e a nova nobreza, constituída por grandes mercadores e banqueiros, formou o partido dos guelfos

brancos. Embora Dante, de acordo com o que ele próprio acreditava, descendesse pelo lado paterno de uma das antigas famílias romanas fundadoras de Florença, ficou pelos laços do casamento associado aos guelfos brancos, mesmo não fazendo parte daquela elite econômica.

Em 1295, com trinta anos de idade, por seus laços familiares e sua capacidade intelectual ele entrou na vida política florentina, e cinco anos depois era um dos seis priores que se ocupavam dos negócios mais importantes da Comuna. Em fins de 1301, porém, os Negros tomaram o poder com ajuda de Carlos de Valois (irmão do rei francês Felipe IV), chamado pelo papa Bonifácio VIII que pretendia consolidar seu poder sobre a cidade. No começo do ano seguinte muitos Brancos foram exilados e vários condenados à morte, inclusive Dante, sentença da qual escapou apenas por estar em viagem naquele momento. Em 1304 os banidos tentaram, Dante entre eles, entrar à força na cidade, sendo repelidos e tendo suas casas queimadas.

Sem possibilidade de retorno, Dante prosseguiu sua formação cultural frequentando a Universidade de Bolonha (1304-1306), a mais importante italiana na época, e talvez, “já perto de sua velhice”, informa Giovanni Boccaccio (*Vidas de Dante*: 126), a de Paris, a mais célebre da Cristandade. Enquanto isso, empenhou-se em reconquistar as graças da sua cidade por meio de epístolas. No entanto, a coroação de Henrique de Luxemburgo como imperador (1311) levou-o a mudar de estratégia, depositando no novo soberano a esperança de inverter o quadro político de Florença e mesmo de toda Itália. As epístolas dirigidas a seus concidadãos passaram a ser de admoestação, o que com o fracasso de Henrique VII e logo depois sua morte (1313) eliminou definitivamente a possibilidade do perdão florentino a Dante.

Seu exílio perpetuou-se: “fui um navio sem vela e sem leme, levado a diferentes portos e enseadas e costas pelo vento seco que a dolorosa pobreza emana” (*Convivio*, em *Tutte le opere*: 113). Em 1315, Florença ofereceu anistia a seus exilados, mas sob condições que Dante rejeitou por considerá-las hu-

milhantes: mesmo no exílio “não verei a face do Sol e dos astros?” (*Epistole*, em *Tutte le opere*: 341). Entre outros locais, o poeta viveu por tempo variável em Verona, Arezzo, Bolonha, Treviso, Pádua, Veneza, Lunigiana, Casentino, Lucca, Verona novamente e Ravena, onde aos 56 anos morreu de malária contraída durante uma missão diplomática. Lá, conta o cronista Giovanni Villani, “foi sepultado com grande honra, como poeta e grande filósofo” (*Vidas de Dante*: 110).

O exílio tornou a vida de Dante não apenas instável no plano material, como suscetível de adaptações no plano intelectual conforme as circunstâncias políticas pessoais e globais. Por exemplo, o *Convívio* foi planejado para ser um conjunto de catorze tratados de tonalidade algo enciclopédica, um pouco à maneira do *Livres dou Tresor* de seu mestre Brunetto Latini, mas Dante abandonou o projeto no quarto tratado, no qual aborda a necessidade de um império universal, assunto que seria desenvolvido e aprofundado anos depois na *Monarquia*.

Na primeira parte dessa obra ele argumenta em termos filosóficos a favor de uma monarquia universal, única segundo ele em condições de manter a paz geral. Esse poder, ele demonstra na segunda parte, agora de um ponto de vista histórico, não deve estar nas mãos do papa, lembrando não ter sido casual que Cristo tenha se encarnado na época do primeiro imperador, Augusto. Por fim, a terceira e última parte do livro adota uma posição teológica para desmontar as razões invocadas pela Igreja para justificar seu domínio. A conclusão é clara: da mesma forma que o sumo pontífice, o imperador recebe seu poder diretamente de Deus. Por tudo isso o livro era perigoso aos interesses papais e em 1329 foi ritualmente queimado por iniciativa do cardeal Bertrand de Pouget, que chegou mesmo a propor a incineração dos restos mortais do autor. Em 1554 a *Monarquia* foi incluída no Índice de Livros Proibidos, onde permaneceria até 1881.

A língua com a qual foi escrito o *Convívio* recebe ali um rápido elogio – que se tornaria o objeto central do *Sobre a língua vernácula* (*De vulgari eloquentia*)

– justificado não somente pela beleza e acessibilidade dela, como também por razão política. Retirar ao latim seu caráter universal significava limitar o poder da Igreja e, reverso da medalha, muito caro a Dante, trabalhar a favor da unificação política da Itália. Naquela obra ele distingue catorze dialetos, dos quais nenhum gozava de preeminência antes de ele próprio fazer do toscano aquele que viria a ser a língua comum a todos os italianos. Essa tarefa reforçou sua autoimagem de profeta e reformador, de alguém “altivo e muito orgulhoso”, com “opinião elevada de si mesmo”, como observa Boccaccio (*Vidas de Dante*: 152). Daí Eneias e Paulo, o antepassado de Roma e o apóstolo dos gentios, serem os únicos mortais cujas viagens ao Além são aceitas como autênticas por ele, que se imagina protagonista de evento semelhante.

Se toda obra literária, ficcional e ensaística, nasce do diálogo entre a vida e a imaginação do seu autor, no caso de Dante isso atinge estágio paradigmático. Sem a vida instável, atormentada, do poeta florentino não é possível compreender sua obra, sem esta ficaríamos apenas na superfície da sua biografia. Boccaccio foi o primeiro, em 1373-1375, a reconhecer que “não se pode falar de modo conveniente de sua vida se não se tratar dos seus estudos” (*Vidas de Dante*: 189). De fato, é o amor por Beatriz que torna inteligíveis a *Vida Nova* (1294), algumas das *Rimas* (poemas esparsos de juventude que a erudição moderna reuniu sob esse título) e a *Comédia* (1306-1321).

É o exílio forçado da sua querida Florença que origina o *Convívio* (1304-1306), o *Sobre a língua vernácula* (1304-1306) e a *Monarquia* (1317), assim como alimenta a *Comédia*. Não é casual que ele tenha imaginado sua viagem pelo Além ocorrendo na Semana Santa de 1300, pois foi então que com a cisão do partido guelfo “no meio do caminho de nossa vida [ele tinha então 35 anos] / encontrei-me numa selva escura / pois a boa senda estava perdida” (*Inferno*, em *Tutte le opere*: 389). Tampouco é fortuito que o poeta tenha imaginado Tomás de Aquino fazendo uma crítica à Ordem dominicana, que naquela época colocava em segundo plano sua vocação espiritual para se dedicar ao Direito canônico

visando justificar a superioridade do papa em relação ao imperador.

A primeira e a última obra, a *Vida Nova* e a *Comédia*, são autobiografias oníricas que mesclam fatos concretos e idealizados. Na sua *magnum opus* ele desqualifica os desafetos colocando-os no Inferno e no Purgatório, premia as pessoas que admira situando-as no Paraíso. É por isso que um dos primeiros comentadores de Dante, o napolitano Guglielmo Maramauro, considera no começo da década de 1370 que a *Comédia* pertence ao domínio da filosofia moral por descrever e explicar a punição infernal dos maus atos e a recompensa paradisíaca dos bons. Aliás, a obra foi chamada de *poema sacro* pelo próprio Dante e de *divina* por Boccaccio, adjetivo incorporado ao título a partir da edição veneziana de 1555.

A *Comédia* é obra complexa, mas que no essencial descreve a viagem de um ser parcial e efêmero (o próprio Dante) em direção ao Total e Eterno (Deus), peregrinação que permite ao poeta tornar inteligível ao leitor o mundo, o homem, a divindade. Para tanto, além dos simbolismos correntes na sua época, ele cria outros coerentes com a necessidade de transmitir a mensagem desejada sem se expor em demasia e, ao mesmo tempo, sem deixar de indicar ao leitor que há algo mais para além da literalidade das palavras: “você que têm o intelecto sadio, / vejam a doutrina que se esconde / sob o véu destes versos estranhos” (*Inferno*, em *Tutte le opere*: 415).

De um lado, Dante é bem medieval pelos valores que defende, pela religiosidade que exprime, pelos eventos que poetiza. De outro lado, ele anuncia o Renascimento ao revalorizar a cultura antiga, simbolizada por Virgílio, “*lo mio maestro e il mio autore*” (*Inferno*, em *Tutte le opere*: 390), ao mesclar o divino e o humano, ao esgarçar sem intermediação eclesiástica as fronteiras entre os dois mundos.

Referências

BOSCO, Umberto; PETROCCHI, Giorgio (dirs.). *Enciclopedia dantesca*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2ª ed. 1984, 6 volumes.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Dante Alighieri. O Poeta do Absoluto*. Cotia: Ateliê, 2000.

PETROCCHI, Giorgio. *Vita di Dante*. Bari: Laterza, 1984.

REYNOLDS, Barbara. *Dante. O poeta, o pensador político e o homem* [2006]. Tradução de Fátima Marques. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2011.

Tutte le opere di Dante. Edição de Luigi Blasucci. Florença: Sansoni 1965.

Vidas de Dante. Escritos biográficos dos séculos XIV e XV. Edição e tradução de Eduardo Henrik Aubert. Cotia / São Paulo: Ateliê / Fapesp, 2011.

GIOTTO DI BONDONE

Flavia Galli Tatsch

NASCIDO PRÓXIMO a Florença e reconhecido como gênio em vida, Giotto di Bondone (Colle di Vespignano?, ca.1266/67-Florença, 1337) deu início à uma revolução no domínio da pintura ao rejeitar as fórmulas convencionais da arte bizantina (o tratamento linear das vestes, a hieratização e ausência de *pathos* dos ícones) e favorecer novas formas de representação do volume dos corpos, das expressões e gestos das personagens, do espaço e da arquitetura. A maior parte das informações sobre sua vida são oriundas de documentos administrativos (como transferência de propriedades e pagamentos), dos escritos de seus contemporâneos e de comentadores posteriores, como Dante Alighieri (1265-1321), Giovanni Villani (1276-1348), Giovanni Boccaccio (1313-1375), Filippo Villani (1325-1407), Cennino Cennini (1370-1440), Lorenzo Ghiberti (1452-1455), Giorgio Vasari (1501-1574), entre outros.

A atribuição das obras por especialistas e as fontes documentais apontam para a vida peripatética de Giotto: Roma, Assis, Pádua, Florença, Nápoles, Milão. Para atender às diversas demandas, Giotto organizou um atelier formado por várias equipes que podiam trabalhar simultaneamente. Assistentes, discípulos e colaboradores participaram ativamente na maior parte dos afrescos, sendo que Giotto reservava para si as partes que considerava mais difíceis ou importantes. Essa multitude de contribuições nas pinturas explica a dificuldade em atribuir as obras ao mestre.

Pouco se sabe de sua formação inicial. Segundo a tradição, foi discípulo de Cenni di Pepo, também conhecido como Cimabue (ativo 1272-1302),

um pintor importante da geração anterior. No final do século XIII, em uma viagem a Roma, Giotto entrou em contato com as reminiscências clássicas da Antiguidade e com as construções das basílicas cristãs que, à época, estavam sendo novamente ornamentadas com afrescos e mosaicos. Foi na “Cidade Eterna”, que conheceu o naturalismo e a plástica de massas coloridas do pintor e mosaicista Pietro Cavallini (ca.1240-1330), assim como as tendências contemporâneas do gótico setentrional e pisano na escultura de Arnolfo di Cambio (ca.1240/45-ca.1320-1310).

Em 1290, Giotto colaborou com outros artistas na execução dos afrescos das *Histórias do Antigo e do Novo Testamento* da Basílica Superior de São Francisco de Assis, na cidade de Assis. Os estudiosos atribuem ao jovem pintor as duas histórias de Isaac e alguns episódios da vida do Cristo; mas não há unanimidade quanto a sua participação na *História de São Francisco*, pintada depois de 1296, na qual teria sido o protagonista. O programa iconográfico da *História de São Francisco* não é tributário nem da imagem do “pobrezinho”, assim construída por Tommaso da Cellano (ca.1200-ca.1265), biógrafo do santo, nem daquela do asceta sofredor, pintado em têmpera sobre madeira por Cimabue (ca.1290), atualmente no Museo della Porziuncola, em Assis.

O Francisco de Giotto não é lendário, tampouco profético, mas um santo “moderno”, cujos atos se configuravam como feitos históricos e memoráveis, além de milagrosos. Assim, o que se apresenta são episódios desde a adolescência até os milagres *post mortem*, que enfatizam a humildade, o apostolado, a necessidade de construção e aprovação da Ordem. Além disso, esse ciclo constitui Francisco como um homem (em carne e osso, como pode-se ver no nu parcial em *Renúncia aos bens*), atuando em meio às pessoas que compartilharam sua vivência e em muitos dos lugares em que os eventos efetivamente ocorreram (como a praça em Assis, que se encontra ao fundo da *Homenagem de um Homem Simples*). Entre 1305 e 1315, Giotto e seus colaboradores tornaram a Assis para pintar as capelas de São Nicolau e da Madalena na basílica inferior.

Em 1300, o papa Bonifácio VIII chamou Giotto a Roma para pintar o afresco do Jubileu, do qual resta apenas uma parte, hoje na Igreja de São João em Latrão (San Giovanni in Laterano). Com datação incerta (1300 ou 1310), Giotto teria projetado, a pedido do Cardeal Jacopo Stefaneschi, um mosaico para o átrio da Basílica de São Pedro com o tema da *Navicella*, representando *Cristo andando sobre as águas*, segundo o Evangelho de Mateus.

Entre 1303 e 1306, Giotto afrescou a Capela dos Scrovegni, também conhecida como Capela da Arena, em Pádua, erigida por Enrico Scrovegni para expiar o pecado de usura de seu pai, condenado ao inferno em uma passagem da *Divina Comédia* de Dante Alighieri. Esse ciclo de afrescos atestam a maturidade de Giotto. No teto, pintou um céu estrelado e alguns medalhões com as figuras dos *Evangelistas*, da *Virgem com Menino*, *Cristo bendizente*, e dos *Doutores da Igreja*. Sob o arco triunfal, *Deus Pai*, *Anunciação* (dividida em duas partes), *A Visitação* e a *Traição de Judas*; além de duas composições que aludem a capelas (coretos?).

Ao longo das paredes da nave estão as *Histórias de Nossa Senhora e do Cristo*, divididos em três registros sobrepostos: no superior, *As histórias de Joaquim e Ana* (na parede sul) e *A vida da Virgem* (parede norte); no centro, *A vida do Cristo* dividida em *Infância*, *Ministério* e *Milagres*; no inferior, *A Paixão*, *A Ressurreição* e *Pentecostes* (na parede norte). Junto ao nível do solo, inspiradas nos púlpitos de Nicola e Giovanni Pisano, encontram-se alegorias dos *Vícios* (parede norte) e das *Virtudes* (parede sul), representadas como esculturas em *grisaille* monocromático. Na contrafachada, está o *Juízo Final*, que apresenta Enrico Scrovegni doando a capela à Virgem.

Novamente, Giotto diminui a ênfase dos milagres para ressaltar a condição humana, e não a sobrenatural, das personagens; daí, a importância dos episódios de sua família. Como as histórias de Joaquim e Ana que precedem o nascimento de Maria não estão contempladas no Novo Testamento, é possível que tenha se apoiado nos escritos apócrifos e na *Legenda Áurea* de Jacoppo de

Varazze (1226-1298), publicada na primeira metade do século XIII. Ainda mais do que em Assis, o afresco paduano apresenta o volume dos corpos orgânicos a partir de efeitos suaves de cor na carne e nos tecidos. O *pathos* vem realçado pelos gestos, as expressões pelos detalhes nos olhares, vinco das bocas, os sorrisos e a posição das mãos. Como em Assis, a composição das cenas é livre dos esquematismos e simetrias e Giotto representa os espaços a partir da natureza ou de elementos arquitetônicos.

Em Florença, Giotto executou diversos trabalhos. Para a Igreja de Santa Maria Novella, dos dominicanos, pintou um crucifixo (1288-1289) que apresenta o Cristo morto em pose mais naturalista, com seu corpo afundando para baixo, a cabeça e as costas inclinadas para a frente, sobrecarregadas pelo próprio peso. Para a Igreja de Todos os Santos (Ognissanti), elaborou um enorme retábulo da *Maestà* (ca. 1310), hoje no Museo Uffizzi, Florença, no qual a Virgem e o Menino estão inseridos em um espaço real, bem definido e não flutuando no espaço. Tanto o crucifixo quanto a *Maestà* (*Madonna di Ognissanti*) afastavam-se completamente da pintura bizantina de seus predecessores, sendo rapidamente difundidos e apropriados por outros artistas.

Como resultado da relação estabelecida com os franciscanos na basílica em Assis, Giotto pintou, em Florença, o políptico da *Coroação da Virgem* para a Capela Baroncelli e os afrescos de duas capelas na Igreja de Santa Cruz (Santa Croce): a da família Peruzzi com cenas das vidas de São João Batista e de São João Evangelista (ca. 1315) e a da família Bardi com episódios da vida de São Francisco (ca. 1320). Em Pádua, realizou trabalhos na sala capitular da Igreja de Santo Antônio; em Rimini, um crucifixo (1301-1302), hoje conservado no Tempio Malatestiano dessa cidade; e, em Pisa, um retábulo dos *Estigmas de São Francisco* (1295-1300) para a Igreja de São Francisco, hoje conservado no Musée du Louvre, em Paris.

Entre 1328 e 1333, Giotto foi para Nápoles sob os auspícios do rei Roberto de Anjou (1275-1343). Nesse período, ele e seu atelier realizaram os afrescos das *His-*

tórias do Novo e do Velho Testamento na capela palatina do Castel Nuovo (também conhecido como Maschio Angioino), do *Apocalipse* na Igreja de Santa Clara e a série de “homens famosos” (*uomini famosi*) da Antiguidade e do Novo Testamento acompanhados de suas mulheres, no Castel dell’Ovo. É muito difícil realizar uma análise crítica dessas obras, pois foram destruídas em grande parte. A estadia napolitana rendeu-lhe os títulos *prothopictor*, *protomagister operis* e *familiaris* do rei angevino. Giotto, que já tinha sua obra reconhecida na península italiana, viu uma corrente *giottesca* circular entre Nápoles e a Provença, ambas sob domínio dos angevinos.

Entre 1335 e 1336, a pedido de Azzone Visconti (1302-1339), o senhor de Milão, Giotto e seus colaboradores afrescaram no Palácio Ducal (Palazzo Ducale) um ciclo muito difundido nas cortes da época sobre a Glória Mundana (*vanagloria*), com heróis da mitologia greco-romana e da história cristã, entre os quais, o próprio Azzone Visconti. Além das pinturas em Nápoles e Milão, Giotto pintou alegorias da justiça e um ciclo astrológico (1306-1309) na antiga sede do governo e dos tribunais (Pallazzo della Ragione), em Pádua. Como em Nápoles, os afrescos milaneses e paduanos de caráter secular e político foram destruídos. Se tivessem sobrevivido, teríamos maiores elementos para analisar sua importância na constituição de uma iconografia secular e cívica adotada pelas comunas e pelas cortes italianas em ascensão.

Em meio à todas essas viagens, Giotto voltava sucessivamente a Florença. Em 1334, a *Signoria* nomeou-o construtor da catedral e da cidade, concedendo-lhe o posto de *magister et gubernator*. Nessa condição, supervisionou a construção da catedral (Santa Maria del Fiore) e elaborou o projeto original do campanário (*campanille*). Quando de sua morte, em 1337, Giotto foi enterrado em Santa Maria del Fiore com grandes honras públicas. Reconhecido em vida como um grande artista, cuja capacidade de inovação estimulou a reapropriação do mundo a partir dos volumes e do espaço, Giotto deixou uma marca indelével tanto na condição social do artista quanto na história da pintura.

Referências

ARGAN, Giulio Carlo. O Trezentos. In: ARGAN, Giulio Carlo. *História da Arte Italiana: De Giotto a Leonardo*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, vol. 2, p. 21-83.

BAXANDALL, Michael. *Giotto e os Oradores: As Observações dos Humanistas Italianos sobre Pintura e a Descoberta da Composição Pictórica (1350-1450)*. São Paulo: Edusp, 2018.

HOURIHANE, Colum P. (ed.). *The Grove Encyclopedia of Medieval Art and Architecture Grove Encyclopedia*, vol. 2. Nova York: Oxford University Press, 2012, p. 711-724.

WARNKE, Martin. *O Artista da Corte: Os antecedentes dos artistas modernos*. São Paulo: Edusp, 2001.

TOMASI, Michele. Giotto. In: CHARRON, Pascale; GUILLOUËT, Jean-Marie (dirs.). *Dictionnaire d'Histoire de l'Art du Moyen Âge Occidental* Paris: Éditions Robert Laffont, 2009, p. 392-393.

ÁLVARO PAIS

Armênia Maria de Souza

ÁLVARO PAIS nasceu em Salnés, Cambados, um lugar pertencente à Província de Santiago de Compostela, na atual Galiza, ao norte de Portugal. Como ele próprio afirma no *Colírio da fé contra as heresias*: “[...] Frei Álvaro, Menor de Profissão, bispo de Silves, hispano de nação [...]” e sobre sua formação, era “[...] doutor de Degredos, escolástico na Sagrada Teologia [...]” (1954, Parte I, v. 1, p. 34-35). Filho bastardo do Almirante castelhano Don Pay Gomez Chariño, que também era trovador e aparece no quadro da produção literária dos autores galegos do século XIII. Devido à proximidade do pai com o rei D. Sancho IV (1285- †1295) este acolheu-o em sua corte e o educou até aproximadamente 1290, quando foi encaminhado à escola catedralícia da Arquidiocese de Santiago de Compostela. Por volta de 1296 obteve autorização papal para receber as ordens sagradas, inclusive o sacerdócio (VAZQUEZ JANEIRO, 1998, p. 1161). Até o ano de 1304 aprimorou sua formação em Bolonha, primeiro como discente do curso de Direito (Civil e Canônico), sob a orientação do canonista Guido de Baysio (1250- †1313), e posteriormente como professor dessa instituição de ensino (COSTA, 1966; BARBOSA, 1972; SOUZA, 2004; SOUZA, 2008).

Em 1304, por ocasião do Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores, realizado em Assis, aí esteve a convite de mestre Gonzalo Gómez ou Gonzalo hispano (†1313), em cujo capítulo foi eleito Ministro Geral. O contato com a espiritualidade franciscana foi decisivo para essa etapa de sua vida, pois a partir de então optou por receber o hábito franciscano das mãos do recém eleito ministro, renunciando aos seus bens de raiz, títulos e privilégios.

Após o fim de seu noviciado e realizada a sua profissão religiosa, nos 25 anos seguintes de sua vida o frade esteve em vários lugares da Itália Central, atuando como professor de Direito Canônico, confessor, como em 1306 no convento dos Pregadores em Perugia e depois no Eremitério de Cibotolla, entre Perugia e Città della Pieve. Em 1310 voltou a Assis e no ano seguinte foi a Milão hospedando-se durante algum tempo no convento Franciscano de Monte Alverne, conforme ele mesmo assinala: “[...] Estando eu em Alverne ouvi a uns fidedignos frades que, nos primeiros tempos de nossa Ordem, os nossos irmãos em toda a parte, mas, sobretudo naquele Monte, mantinham rígida observância da pobreza [...]” (EPI II, art. 51, 1996, v. 6, p. 157).

Nesse período ele se posicionou sobre diversas questões, como o conflito entre o Papa João XXII (1316-†1334) e os *Espirituais* franciscanos acerca da *pobreza evangélica* (SOUZA, 2016). Esse embate marcou, aliás, a sua mudança de posição em relação a esse grupo, uma vez que os *Espirituais*, de acordo com o frade, exacerbavam na defesa e na prática da extrema pobreza e ao contrariarem as determinações papais tornaram-se rebeldes e cismáticos. Nessa celeuma optou pela defesa do papa, embora não tenha deixado de defender a pureza da Regra, ressaltando que a vivência ideal na pobreza era aquela feita na privação da vontade própria, como fizera Cristo, e “[...] sin renunciar a sus ideas y a su amor por la observancia de la pobreza y de la Regra [...] se separó totalmente de los ‘espirituales’ y adhirió cordialmente a la “Comunidad [...]” (VÁZQUEZ JANEIRO, 1972, p. 666).

Entre 1327 e 1329, visitou em Roma o convento de Araceli e outros no Lácio e na Úmbria. Nesse mesmo período, devido às suas concepções hierocráticas de poder se envolveu em outra querela, desta vez entre o papa João XXII e Luís IV, da Baviera (1282-1347), eleito Imperador do Sacro Império Romano Germânico e que se fez coroar em Roma, pelas mãos do antipapa Nicolau V (1328-1333) (Pedro de Corvaria) (SOUZA, 2016). Luís IV questionava o fato de o papa João XXII ter se recusado a coroá-lo em função de sua preferência pelo candidato francês

e pelo envolvimento na política franco-angevina anti-imperial, liderada por Roberto, rei de Nápoles, que não admitia as pretensões de Luís IV ao Império. Nesse contexto, e já cercado por teólogos e juristas (em sua maioria franciscanos dissidentes) contrários ao referido papa, acusou o sumo pontífice de heresia.

Uma das acusações referia-se ao fato de que o papa negava enfaticamente que Jesus e seus apóstolos haviam vivido na pobreza absoluta; outro ponto tomado como heresia referia-se a um sermão proferido no dia 01 de novembro de 1331, no qual o papa João XXII, na festividade em homenagem a todos os santos, afirmou que as almas dos justos só iriam ver Deus face a face após o Juízo final. No sermão do dia 15 de dezembro de 1331, o referido papa ampliou essa questão, declarando que antes da ressurreição dos corpos as almas dos mesmos, estando separadas, não possuiriam a vida eterna nem podiam gozar da felicidade propriamente dita, isto é, a visão beatífica. O papa ressaltou ainda que nem os demônios, nem os condenados habitavam o inferno, e que eles iriam viver naquele lugar de suplícios apenas na consumação dos séculos (SOUZA, 2008).

Reportando ao nosso biografado, suas boas relações com o papa permitiu-lhe ser nomeado penitenciário papal em Avinhão em 1330, cargo que ocupou até 1333, quando foi nomeado bispo da Diocese de Silves em Portugal. Entretanto, antes disso teve que ser liberado de sua bastardia (mancha de nascimento), o que ocorreu em 19 de julho de 1332 ao ser instituído bispo da diocese de Moreia (Acaia, Grécia ocidental) por meio da bula *Quam sit Onusta*, cargo que não chegou a assumir.

A partir desse período suas obras se confundem com a sua própria trajetória, pois entre 1330-1334 escreveu e revisou o *Estado e pranto da Igreja*, que, segundo a edição que compulsamos é composto de duas partes: A primeira contém três volumes em que constam setenta artigos englobando, dentre outros, os seguintes pontos: dos erros e pecados dos eclesiásticos; dos casos em que o Papa pode ou não dispensar; da unidade da Igreja; da supremacia do poder espiritual sobre o temporal; dos cismáticos; da cisão da Ordem Francis-

cana e da condenação dos espirituais.

A segunda parte agrega os demais cinco volumes num total de 93 artigos e seguem o mesmo critério da publicação bilíngue em latim/português. Os assuntos expostos por Frei Álvaro, os quais fornecem retrato (s) dos acontecimentos de seu tempo, tais como: do estado moral das dignidades eclesiásticas a começar pelo seu dirigente; o papa, com a exposição dos seus respectivos vícios e pecados; da hierarquia eclesiástica a começar pelos cardeais, bispos e demais prelados; dos laicos, desde os imperadores, reis e demais dignidades seculares; e os vícios cometidos pelos demais membros da sociedade; da Regra franciscana e da questão acerca da pobreza evangélica e da obediência; dos vícios causados pela soberba e pela acídia, dentre outros (BARBOSA, 1972; 1982; SOUZA, 2008).

Entre 1341-1344 escreveu o *Espelho dos Reis*. em Santiago de Compostela e fez a última correção do *Estado e pranto da Igreja*. Esta obra foi redigida entre 1341-1344 e dedicada ao rei de Castela e Leão D. Alfonso XI (1312-1350) e divide-se em duas partes, a primeira um tratado sobre o pensamento político medieval e a segunda a exposição do modelo ideal de comportamento para os reis e príncipes cristãos. Eles deveriam espelhar-se nas virtudes cardeais (justiça, prudência, temperança e fortaleza) e teologais (fé, esperança e caridade), porquanto fossem mensageiros e executores da paz e da justiça em seus reinos (BARBOSA, 1972; 1982; SOUZA, 2008).

Entre os anos 1345-1348, Álvaro Pais iniciou a redação do *Colírio da fé contra as heresias*. O texto enquadra-se no gênero das obras apologéticas do século XIV e, segundo o autor, tinha como objetivo precípua combater toda e qualquer maldade herética e coibir os erros novos e velhos que, como uma peste, acometiam os reinos de Portugal e Castela, na primeira metade do século XIV. Seu intuito era “tentar ungir e curar os olhos de todos os fiéis”. No Colírio cada artigo reflete sobre um erro ou uma heresia, consistindo na sua descrição pormenorizada e na sua conseqüente refutação, um útil instrumento pastoral, e um instrumento prático e eficaz para os sacerdotes objetarem as heresias com base na Teologia

e no Direito. Para tanto, o frade galego embasou seus argumentos nas Sagradas escrituras, no *Corpus Iuri Canonici* e em obras dos Padres da Igreja, dentre eles Martinho de Braga e Isidoro de Sevilha, deste último compilou literalmente o Liber oitavo das *Etimologias*.

Foi bispo (1333-1349) de Silves e dos Algarves, atualmente bispado de Faro, como ressalta Vázquez Janeiro (1998, p. 1166) ali viveu em contínuas disputas com os seus curiais e diocesanos, como a Ordem de Santiago, os *Homens bons* e com o Concelho do Algarve, o que o obrigou a passar boa parte de seu governo fora da sua diocese e ocasionou a intervenção de D. Afonso IV (1325-1357), rei de Portugal. No final de sua vida buscou refúgio em Sevilha, Arquidiocese metropolitana de Silves, bem como território do reino de Castela. Em 29 de novembro de 1349 redigiu seu testamento, que se encontra arquivado no convento das Clarissas de Sevilha, local em que viveu seus últimos dias e onde está enterrado.

Referências

AMARO, Fr. Alejandro. Alvaro Pelagio, su vida, sus obras y su posición respecto de la cuestión de la Pobreza Teórica en la Orden Franciscana, bajo Juan XXII. *Archivo Ibero Americano: estudios históricos sobre la Orden Franciscana en España y sus misiones*. Madrid, Ano 3, n. 13, ene./feb. 1916.

BARBOSA, João Morais. *A teoria política de Álvaro Pais no Speculum Regum*. Lisboa: Editora da Universidade Nova de Lisboa, 1972.

BARBOSA, João Morais. *O De statu et planctu ecclesiae: Estudo Crítico*. Lisboa: Editora da Universidade Nova de Lisboa, 1982.

COSTA, António Domingues Sousa. *Estudos sobre Álvaro Pais*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1966.

PAIS, Álvaro. *Colírio da fé contra as heresias*. Ed. bilíngüe, trad. Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Inst. de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade

de Lisboa, 1954, v. 1.

PAIS, Álvaro. *Estado e pranto da Igreja*. Ed. bilíngüe, trad. Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científico-Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1988-1998.

SOUZA, Armênia Maria de. *O pontificado de João XXII*. In: AZNAR, Bernardo; SOUZA, José Antônio de C. R. de. (eds.). *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no Tempo de Bonifácio VIII e João XXII*. 1. ed., Braga: Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016 (Filosofia 41).

SOUZA, Armênia Maria de. *Os pecados dos reis: A proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e pranto da Igreja e no Espelho dos Reis do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350)*. 200 f. 2008. Tese (de Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, 2008.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto *Cunctos Populos* do Papa João XXII. In: AZNAR, Bernardo; SOUZA, José Antônio de C.R. de. (eds.). *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no Tempo de Bonifácio VIII e João XXII*. 1. ed., Braga: Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016 (Filosofia 41).

SOUZA, José Antônio de C. R. Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais, traxectoria e promoción ao episcopado. *Revista Galega do Ensino*, Santiago de Compostela, n. 44, 2004, p. 157-176.

VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac. Aportaciones historico-literarias a la historia del pensamiento medieval en España. *Antonianum*, vol. 47, 1972, p. 641-684.

VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac. El pensamiento hispano-franciscano medieval en la historiografía reciente. In: SOTO RÁBANOS, José Maria (dir.). *Pensamento Medieval Hispano, homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid: CSIC/Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Diputación de Zamora, 1998, p. 1143-1174.

RAINHA E SANTA ISABEL DE PORTUGAL

José Carlos Gimenez

NÃO É POSSÍVEL fixar uma data certa para o nascimento da Rainha Santa Isabel, de Portugal, como ficou eternizada a filha do monarca aragonês Pedro III (1239-1285) e de Constança de Hohenstaufen (1249-1302). Alguns autores apontam que ela nasceu em 11 de fevereiro de 1270, outros assinalam a data de 4 de janeiro de 1271. Sabe-se, contudo, que nasceu no palácio da Aljafería, em Zaragoza que, após a reconquista em 1118, passou a ser a residência dos reis de Aragão. Nesse local a infanta Isabel viveu os primeiros anos sob a proteção do rei e avô Jaime I (1208-1276), onde recebeu os primeiros ensinamentos franciscanos.

Assim, como a maioria das filhas dos reis da época, a infanta Isabel ainda na tenra idade viu sua família começar a especular as presumíveis e vantagens políticas para seu casamento e, dentre as possibilidades, a escolha recaiu sobre o monarca português dom Dinis (1261-1325), enlace que traria benefícios para os dois reinos. A essa altura Isabel contava com 11 anos e o rei com 19. Mesmo sem se conhecerem pessoalmente, o casamento foi realizado por procuradores enviados a Barcelona em fevereiro de 1281, entretanto o matrimônio foi realizado em julho de 1282, na cidade portuguesa de Trancoso. Com esse matrimônio Isabel reforçou e ampliou ainda mais, as relações políticas e familiares dos reinos peninsulares, uma vez que, pela via materna, o rei português era neto do monarca leonês-castelhano, Alfonso X, *o sábio* (1221-1284), e Isabel, além do reino aragonês aproximou, por via materna, o reino português do Sacro Império Germânico e do reino da Cecília.

Do matrimônio entre Isabel e d. Dinis nasceram dois filhos. Constança

(1290-1313) e Afonso IV (1291-1357), e que marcariam sua biografia como mãe e esposa zelosa. Ela também se ocupou em casá-los com herdeiros do trono leonês-castelhano. A filha Constança se casou com Fernando IV (1285-1312), e o filho Afonso com Beatriz (1293-1359), ambos filhos de Sancho IV (1258-1295) e de Maria de Molina (1265-1321). Essas ações se repetiriam quando atuou para concretizar as alianças matrimoniais do neto, Pedro I (1320-1367), de Portugal, primeiro por “palavras de futuro”, com a infanta leonesa castelhana Branca. Também teve participação direta na aliança matrimonial da neta lusitana, Maria (1313-1357), filha de Afonso IV, com neto leonês castelhano Alfonso XI (1311-1350). Esses gestos revelam a sua importância nos estratagemas matrimoniais, e se perpetuaram na memória dos seus devotos, assim como nas crônicas e hagiografias dos séculos posteriores à sua morte como ações de uma rainha que procurava a paz entre os reinos ibéricos.

Também como rainha consorte, Isabel se notabilizou ao esmerar-se para desanuviar as querelas políticas não só do reino português, mas também os que ocorriam nos reinos leonês castelhano e o aragonês. Prova disso são as diversas queixas às cortes portuguesas com relação aos embates que envolveram o esposo e o cunhado Afonso (1263-1312), detentor de senhorios estratégicos na fronteira do reino, e depois com as filhas deste, pois que eram casadas com poderosos nobres do reino leonês castelhano. No entanto, a despeito das desavenças familiares, as que mais ocuparam sua atenção foram os diversos enfiamentos entre esposo e o filho Afonso, marcados por uma longa disputa iniciada em 1320, e que perdurariam até o ano de 1324, pois principiaram com a troca de acusações de acordos rompidos, uma vez que o herdeiro acusava o rei e seus partidários de conjeturavam, junto ao Papa, a legitimação do seu meio irmão Afonso Sanchez para, no futuro, ocupar o lugar de Dinis. Desde o início do conflito a rainha foi uma incansável mediadora na busca de uma paz definitiva entre os seus familiares. Para isso buscou auxílio ao papado, escreveu cartas e enviou representantes ao irmão Jaime II, para solicitar que pusessem

fim ao conflito. Apesar das recomendações de paz do irmão e do papado, a rainha foi desterrada pelo rei para Alenquer, em 1321, sob a alegação de que ela favorecia o filho, em insurreição contra seu governo. Os fatos, assim como a sua interferência direta no campo de batalha, em 1324, serviram para que, no futuro, hagiógrafos e cronistas enaltecessem a sua santidade na busca da paz entre seus familiares.

Além da atuação para resolver os problemas internos do reino, Isabel, desde que chegou a Portugal, até a sua morte, vivenciou as perturbações políticas do reino de Leão e Castela. Embora tenham se iniciado antes do seu casamento com d. Dinis, essa crise se estendeu por mais de meio século. Principiou em 1275, com a morte de Fernando III de la Cerda, primogênito do monarca Alfonso X, fato que o levou a apoiar os filhos do falecido, - os infantes de la Cerda - herdeiros diretos ao trono, contra seu segundogênito Sancho, que acabou, após a morte do pai, assumindo o reino a partir 4 de abril de 1284. Esse problema sucessório teve continuidade e dividiu a sociedade política durante os reinados Fernando IV (1295-1312) e Alfonso XI (1312-1350), até 1325, quando este completou 14 anos, e adquiriu sua maioridade. Ao agir diante desses problemas, ao lado de d. Dinis, a rainha se notabilizou como mediadora dos conflitos sucessórios que atingiriam toda a Península Ibérica.

Mas foi a partir dos anos de 1300 que a participação da rainha Isabel nos assuntos peninsulares ficou mais evidente. Isso pode ser comprovado por meio de numerosas cartas que escreveu e recebeu do irmão e monarca aragonês Jaime II. Nessas cartas; quase meia centena, escritas de diferentes localidades do reino: Coimbra, Torres Vedras, Elvas, Santarém, Salvaterra, Guimarães, Leiria, entre outros, mostram uma rainha que também circulava pelo território e que se também se preocupava com os súditos do reino. Em suas cartas figuram, além do rei aragonês, rainhas, infantas, infantes, papas, clérigos em geral, entre outros, o que evidencia que que ela possuía amplos contatos com

a sociedade política interna e externa da época (RODRIGUES, 1958). Ao contar com a colaboração do rei e irmão D. Jaime II de Aragão, da filha e rainha Constança em Leão e Castela, ela estabeleceu um triângulo diplomático, onde a política peninsular também passava pelos laços familiares. A rainha como filha, irmã, esposa, cunhada, mãe, avó ou sogra buscava uma paz, primeiramente a concórdia familiar pelas ligações de parentesco e matrimoniais, mas sem se esquecer de buscar apoio junto da Santa Sé, a encaminhar diplomatas e missivas rogando dispensas de consanguinidade para efetivar as alianças desejadas (CRUZ COELHO, 2003).

À essa atuação político-social, a Rainha Isabel acrescentou condutas piedosas ao distribuir esmolas, construir orfanatos e albergues para doentes, abastecer mosteiros e igrejas, cujos desejos últimos iam no sentido de amparar os necessitados do reino por meio da ação política e do amparo assistencial. Sua presença caritativa e apoio financeiro se fez sentir em muitas edificações do reino, ou mesmo nas intenções deixadas em seus testamentos, como o Hospital para mulheres pobres em Leiria, Hospital dos inocentes de Santarém, e Albergarias do Espírito Santo em Alenquer, Albergaria de Azueira, e em Estremoz, e os leprosários de Óbidos e Leiria. Dentre todas as edificações, a fundação do mosteiro de Santa Clara e seus anexos, da cidade de Coimbra, foi o que mais colaborou para perpetuar a memória da rainha santa. Dedicado Santa Clara e a Santa Isabel da Hungria, sua construção principiou no ano de 1286, sob o patrocínio da nobre Mor Dias, soror e professora no mosteiro de Santa Cruz, da mesma cidade. Com a disputas entre as duas casas religiosas pelos benefícios de dona Mor Dias, e a morte desta, em 1311, os bens do mosteiro foram entregues aos cruzios. No entanto, por intermédio da rainha, sob a autorização do papa Clemente V, em de abril de 1314, o mosteiro foi refundado, e foi iniciada a sua ampliação com refeitórios, enfermarias, dormitórios e oficinas e, a partir de 1317 a instalação das primeiras freiras. Com a construção da nova igreja, o complexo se transformou

na fundação religiosa que mais recebeu patrocínio da rainha, sobretudo após a morte de d. Dinis, em 1325, quando ela pôde realizar um antigo sonho, o de vestir o hábito das Clarissas, - ainda que seu estado não permitisse fazer votos -, e de se dedicar com mais afinco às obras do mosteiro. Para perpetuar a sua memória, cuidou pessoalmente da execução do seu túmulo determinado que o mesmo fosse depositado no coro da igreja desse mosteiro, porém com as inundações do rio Mondego, em 1331, ela designou a construção de uma plataforma superior, com uma capela funerária.

Apesar de quase onze anos de viuvez e maior dedicação aos assuntos religiosos, como ficou redigido em uma declaração após a morte de d. Dinis (1325), no seu segundo testamento (1327), e no codicilo feito em forma de doação (1328), a rainha não se afastou totalmente dos assuntos da política do reino quando ela se deslocou até Xerez de Badajoz com o desígnio de cobrar do neto, Alfonso XI, de Castela, sua fidelidade aos compromissos assumidos quando se casou com a infanta D. Maria, de Portugal e sepultar as divergências entre os dois reinos, realizando assim sua derradeira viagem para apaziguar os dois reinos, algo que não alcançaria em vida, pois nesse contexto dissensões políticas e de guerra entre o seu filho e o neto que a Rainha Isabel, já doente, faleceu a 4 de julho de 1336, na cidade de Estremoz.

Após sua morte, a história da rainha santa Isabel se entrelaça com a realidade vivida e se funde-com mitos e lendas. Nascimento, matrimônio, maternidade, mediação das querelas políticas, patrocínio de obras religiosas, entre outras, se entrelaçam com diversos milagres atribuídos a ela, tais como nascimento com indicação de santidade, intervenção milagrosa na derradeira batalha entre pai e filho, incorruptibilidade do seu corpo após oito dias de viagem de Estremoz a Coimbra, vários milagres de curas, transformação de pão em rosas para ocultar seu feito diante do rei, entre outros.

Admirada pelos fiéis, seus milagres foram reconhecidos oficialmente em abril de 1516 com sua beatificação pelo Papa Leão X (1513-1521), ao recomendar

o culto público da Rainha para Coimbra e seu bispado. Em 1556 o Papa Paulo IV (1555-1559) autorizou que o dia 4 julho fosse comemorado em todo o território de Portugal como o dia da Rainha “Santa Isabel”, mas ela só passou a figurar como Santa para toda a cristandade, a partir de maio de 1625 com sua canonização pelo Papa Urbano VIII (1623-1644) e Patrona do reino Português, em outubro do mesmo ano, por Felipe II de Portugal.

Referências

COELHO, Maria Helena da Cruz. Esboço sobre a vida e obra da rainha Santa Isabel. *MONUMENTOS – Revista Semestral de Edifícios e Monumentos: Dossier Mosteiro de Santa Clara-a-Nova de Coimbra*. Lisboa: Ministérios das Obras Públicas, Transporte e Habitação, 2003, n. 18, p. 25-33.

GIMENEZ, José Carlos. *A rainha Isabel nas estratégias políticas da Península Ibérica: 1280-1336* (tese de doutorado). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2005

PEDRO-SANZ, José Miguel. *Santa Isabel, Reina de Portugal*. Madrid: Ediciones Palabra, 2011.

RODRIGUES, Sebastião Antunes. Documentos. *Rainha Santa: cartas inéditas e outros documentos*. Coimbra: Coimbra Editora, 1958.

VASCONCELOS, António de. *Dona Isabel de Aragão (A Rainha Santa)*. 2. Vols. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1993.

PEDRO AFONSO DE BARCELOS

Adriana Mocelim

O CONDE Pedro Afonso de Barcelos, foi filho bastardo do rei Dinis de Portugal, com Grácia Anes Froes. Não há exatidão acerca da data de seu nascimento, teria ocorrido por volta de 1285, falecendo em 1354. Foi acolhido e criado na Corte Régia, a própria Rainha Isabel solicitava que os filhos bastardos do rei fossem enviados a ela ainda jovens, para que com ela vivessem. Longe de ser um ato de caridade, tal atitude era reflexo de uma prática política reservada às damas e rainhas de seu tempo. Tais práticas constituíam-se ainda como parte de um “ambiente político no qual não só Dinis, mas também a Rainha Isabel, procuravam constituir uma rede de influência política a partir da negociação dos casamentos de alguns desses bastardos” (GIMENEZ, 2005, p. 73).

O primeiro casamento de Pedro Afonso foi com Branca Pires, filha de Dom Pedro Annes de Portel, com quem teve um filho, que morreu ainda menino. Ficou viúvo, jovem e sem descendência no ano de 1307. De sua falecida esposa herdou um importante patrimônio como herança da linhagem dos Souza, dentre o qual se encontrava o paço de Lalim, onde viria a residir uma grande parte da sua vida.

A Rainha Isabel, juntamente com o rei Dinis, participou diretamente nas negociações do segundo casamento de Pedro Afonso com Maria Ximenez Cornel, membra de importante família da nobreza do reino de Aragão. A ação da rainha pode ser verificada em cartas trocadas com seu irmão, o rei Jaime II de Aragão, a fim de tratar da realização do casamento.

O casamento com Maria Ximenez, oficializado em 1308, está envolto

em uma série de indagações ainda não respondidas. Durante boa parte do período em que durou o matrimônio o casal viveu separado, conforme apontam os autores José Carlos Ribeiro Miranda (2018) e Miguel Rodrigues (2018), no entanto o casamento nunca foi desfeito de fato. Em 1347 o Conde compra os bens pertencentes à condessa em território português, no ano seguinte Maria Ximenez Cornel retorna para Aragão, mais precisamente para o Mosteiro de Sigena, onde a sua irmã, Urraca Artal Cornell, era priora. Lá continua a ser conhecida como a Condessa de Barcelos até sua morte em 1355.

É possível que após a morte do rei Dinis (1225), quando o Conde passou a residir em Lalim, perto de Lamego, tenha vivido, em concubinato, com Teresa Annes de Toledo, dama da Rainha Beatriz, mulher do rei Afonso IV. Essa união não teria sido oficializada, em função da não anulação do seu casamento com Maria Ximenez Cornel. Teresa Annes de Toledo falece no ano de 1350 e o Conde quatro anos depois, sendo sepultado, conforme sua vontade, no Mosteiro de São João de Tarouca.

Pedro Afonso contou sempre com uma grande proteção de seu progenitor, recebendo de Dinis diversos territórios. Tornou-se senhor de Gestação, em 1306 e mordomo da Infanta Beatriz em 1307. Em 1314, estando o rei já envolvido em conflitos com o Infante Afonso, Pedro Afonso recebeu do rei de forma vitalícia o Condado de Barcelos, o único existente no reino português, além do título de Alferes Mor, em 1317.

O Conde permaneceu ao lado do rei na fase inicial da Guerra Civil, que aconteceu no reino português no período entre 1319 a 1324. Ao mesmo tempo buscou aproximar-se do Infante Afonso, herdeiro legítimo da coroa portuguesa. Após desentendimentos com João Afonso e Afonso Sanchez, seus irmãos e principais oponentes do Infante Afonso, entrou em desserviço para com o rei, foi desterrado e exilado em Castela, onde permaneceu de 1317 a 1322. Ao retornar de seu exílio em 1322, procurou reconciliar-se com seu pai, o rei Dinis, para que seus bens pudessem ser restituídos, assim como seu título

de Alferes Mor. Procurou ainda desempenhar uma função conciliatória na demanda entre Dinis e o Infante Afonso, ao lado da rainha Isabel.

É atribuído ao Conde Pedro Afonso um amplo conjunto de obras, no qual se inclui o Livro de Linhagens e a Crônica Geral de Espanha de 1344, além de cantigas. Suas duas principais obras, o Livro de Linhagens, e a Crônica foram escritas na primeira metade do século XIV, “época de transição dos valores mais tradicionais e do surgimento de mecanismos de poder cada vez mais subtis” (FERNANDES, 2003, p. 351).

Sua obra é considerada ainda uma das melhores fontes para o estudo da história social portuguesa no período da Dinastia Afonsina, sendo seus escritos fortemente influenciados pela Corte castelhana, pela leitura de textos históricos e pelo método historiográfico, colocado em prática por seu bisavô Afonso X (1221-1284). A história transparece em suas obras como “o espelho dos grandes homens que se haviam destacado por feitos heroicos e por uma conduta que se fundava nos ideais de honra e valentia” (MATTOSO, 1985, p. 373). A exaltação dos valores nobiliárquicos se faz presente em diversos momentos de suas obras, ao enaltecer feitos dos fidalgos além de apontar diversas atitudes que deveriam ser combatidas como a quebra de fidelidade/lealdade, valores tão caros em seus escritos.

O Livro de Linhagens, escrito pelo Conde Pedro Afonso de Barcelos em 1340, constitui-se como o maior representante da Literatura Genealógica em Portugal. Escreveu o Livro de Linhagens valorizando características da Cavalaria, que como instituição estava assimilada à essência nobiliárquica, ressaltando valores e dando a medida da nobreza enquanto categoria social, ao remontar suas origens a um passado remoto, ao princípio do mundo. Partindo das ancestrais raízes da Cavalaria desembocou na Cavalaria Portuguesa, descendente, continuadora e meritória herdeira de seus fundadores. O Livro traz as genealogias das famílias da nobreza hispânica entremeadas por narrativas, que exaltam seus feitos, além de apresentar uma teoria de solidarie-

dade, decorrente do parentesco. O autor esperava através de seu texto, incutir na nobreza valores como o amor e a amizade, fundamentais na constituição de um modelo de unidade e de estruturação interna.

Ao salientar em suas narrativas os grandes feitos promovidos pela nobreza, encontram-se indícios de que o Livro tenha sido escrito a partir de uma solicitação feita pela própria nobreza, que se via acuada diante do fortalecimento do poder régio, e esperava através da apropriação de tradições familiares estabelecer-se no reino, além de justificar-se perante as investidas do poder régio. Como forma de registrar tais justificativas fez uso do serviço de quem os registrasse por escrito, sendo a literatura genealógica um importante meio para esse fim.

Não se pode deixar de levar em consideração as motivações pessoais, que podem ter levado o Conde a escrever a obra. O Conde participou como intermediário nos conflitos entre seu pai o rei Dinis e seu irmão, o Infante Afonso. Em muitas ocasiões foi obrigado a escolher entre o respeito e a obediência a seu pai, e a lealdade e o amor fraterno a seu meio irmão. Ao retornar de seu exílio em 1322, a pedido do Infante Afonso, exílio esse provocado por ter ficado do lado do irmão contra seu pai, age como conciliador na demanda entre pai e filho.

Em função de sua ação conciliatória tem seus bens restituídos pelo rei, permanecendo daí em diante fiel àquele a quem devia sua fortuna e à margem dos conflitos. O Conde pode ter guardado ressentimento em relação aos outros filhos bastardos de Dinis e que pelo rei seriam mais favorecidos do que o próprio Infante, indício que talvez aponte para a valorização no Livro da verdadeira “amizade” e da ética que deveria reger as relações entre os cavaleiros.

O rei Dinis morreu em 1325, data provável do início do trabalho do Conde de elaboração do Livro de Linhagens. O Conde pode, através de sua obra,

render uma homenagem póstuma ao rei, a quem em alguns momentos, durante a Guerra Civil, foi desleal. Após a morte de seu pai o Conde afastou-se da Corte e passou a viver em sua residência nos paços de Lalim. Não se pode deixar de levar em conta que a obra foi escrita durante o reinado de Afonso IV, que pode ter de alguma maneira patrocinado a execução da mesma, influenciando-a, a partir de seus interesses de centralização monárquica, servindo a mesma como uma forma de delimitação do lugar a ser ocupado pela nobreza na sociedade.

Já a redação da Crônica Geral de Espanha de 1344 teria acontecido após a conclusão do Livro de Linhagens, podendo ter sido o mesmo, assim como suas fontes, utilizado na sua redação. A versão da Crônica Geral de 1344, escrita pelo Conde, teve como base a Crônica Geral, escrita no reinado de seu bisavô Afonso X, sendo a mesma reescrita para atender a realidade do reino de Portugal. Sua redação é marcada pela supressão de determinados trechos, inserção de trechos genealógicos, além de trechos de outras fontes. São encontrados, ao longo do texto, diversos extratos relativos à atuação do ator/autor Conde Pedro Afonso de Barcelos. Tais trechos referem-se de maneira muito particular aos reinados de Dinis, seu pai, e de Afonso IV, seu irmão, empregando assim a Crônica para narrar suas ações, muitas vezes justificando-as.

Percebe-se assim uma aproximação entre a Crônica Geral de Espanha de 1344 e o Livro de Linhagens, ao trazer inseridos nas descrições genealógicas ou ao longo do relato cronístico, trechos que projetam uma determinada imagem ideal de rei ou de nobre, além de projetar uma versão da atuação do próprio Conde Pedro Afonso de Barcelos, ator e autor, durante os reinados de Dinis e Afonso IV.

Referências

FERNANDES, Fátima Regina. Discurso e poder na obra de Pedro Afonso, Conde de Barcelos. In: *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*, Belo Horizonte, PUC de MG/ ABREM/ CNPq e FAPEMIG, 2003.

GIMENEZ, José Carlos. *O papel político da Rainha Isabel de Portugal na Península Ibérica: 1280 – 1336*. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curitiba, 2005.

MATTOSO, José. A literatura genealógica e a cultura da nobreza em Portugal – séculos XIII-XIV. In: *Portugal Medieval. Novas Interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

MIRANDA, José Carlos Ribeiro. Maria Ximenez Cornel, Pedro de Barcelos e um cantar de escárnio de Estevam da Guarda. *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, nº 3, 2018.

MOCELIM, Adriana. *Segundo conta a estória...” A Crônica Geral de Espanha de 1344 como um retrato modelar da sociedade hispânica tardo medieval*. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curitiba, 2013.

RODRIGUES, Miguel. Pedro de Barcelos e Maria Jiménez Cornell: o desenlace de um casamento conturbado. *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, nº 3, 2018.

JEAN DE MANDEVILLE

Susani Silveira Lemos França

ATÉ O SÉCULO XIII, as viagens de cristãos para o oriente tinham sido sobretudo rumo a Jerusalém, em busca de aperfeiçoamento espiritual, por motivação penitencial, para veneração de relíquias ou em missão evangelizadora ou armada. Aos poucos, no entanto, o aumento da curiosidade pelo mundo natural trouxe um novo estímulo para os viajantes: a busca pelo desconhecido e por novidades. Favorecida pela concepção de que Deus, por meio da Encarnação e sob a forma de Cristo, tinha se infundido na ordem da natureza, muitos foram os que saíram, ao longo dos séculos XIII e XIV, dos seus lugares de origem em busca das diversas e dispersas manifestações do divino; entre os quais estavam até mesmo viajantes missionários, como João de Pian dei Carpine, Guilherme de Rubruc, Frei João de Montecorvino, Odorico de Pordenone, Riccold de Monte Croce, Ludolph de Sudheim e Jordan Cathala de Sévérac. Seus argumentos em prol das viagens excediam os motivos religiosos e incluíam o desejo de conhecer e dar a conhecer as coisas do mundo, os lugares e as novas gentes.

Esse interesse dos ocidentais pelas viagens para lugares distantes e pelo saber que delas se poderia extrair ficou, nesse período, documentado em diversos relatos testemunhais, em compilações, em traduções e em crônicas. Peregrinos, embaixadores, cruzados, mercadores, cavaleiros e aventureiros foram os tipos comuns de viajantes que quiseram narrar suas jornadas e descrever suas paragens com a finalidade ora de rememorar os lugares pisados por Cristo, ora de ampliar os conhecimentos geográficos e acerca da variedade dos povos e dos costumes nas terras para além de Jerusalém. Um dos

nomes que sintetiza essas experiências duplas de viagens — de relembrar e de descobrir ou desvendar — é o de Jean de Mandeville, que se declara, no prólogo do seu relato, cavaleiro inglês nascido e criado em St. Albans. Sobre a sua vida e a natureza do seu relato pairam, entretanto, inúmeras dúvidas e suposições, decorrentes do confronto entre o que o autor quis fazer crer e o exame detalhado pelos estudiosos das versões legadas da narrativa (DELUZ, 2000, p. 28-36). A própria cidade anunciada como sendo a sua cidade de origem não teria sido sequer conhecida por ele e, do mesmo modo, o relato, apresentado como testemunhal, seria obra composta em alguma grande biblioteca eclesiástica, provavelmente por um clérigo beneditino (SEYMOUR, 1993; DELUZ, 2000, p. 13-14). Das notícias difusas que sobre ele restaram, consta, no seu epitáfio, que era médico e que faleceu em Liège em 1372.

Celebrizado e legitimado pelos mais de 250 manuscritos conhecidos em diversas línguas e por edições realizadas ainda no final do século XV do seu relato de viagem, Jean de Mandeville destacou-se entre esses viajantes e foi reconhecido, nos séculos XIV, XV e XVI, como mais fiável do que Marco Polo, porém, teve sua credibilidade abalada no século XIX, quando foi taxado de fraudulento por George F. Warner, por ter escrito um relato de viagem feito apenas de apropriações de escritos alheios (WARNER, 1889, p. XXIX). Daí em diante, os qualificativos que passou a merecer foram o de mentiroso, falsário, ficcionista, plagiário e outros designativos similares, pois o cotejo da sua narrativa com a de viajantes que antes dele seguiram para os mesmos destinos permitiu concluir que nove décimos do conteúdo da obra podem ser atribuídos a fontes conhecidas (SEYMOUR, 1993). De onde se ter conjecturado que ele não chegou muito longe, menos ainda até ao oriente distante.

A despeito, contudo, das incertezas quanto à sua identidade e viagem e da certeza de que reproduziu passagens de outros viajantes e de escritos relevantes no seu tempo, o valor histórico do seu relato é hoje considerado incontornável, justamente porque as retomadas resultaram em uma compilação

convincente para seus contemporâneos e exemplar dos interesses e expectativas desses sobre o que havia em terras distantes, ou melhor, seu livro é ilustrativo do estado do saber geográfico em meados do Trezentos. Desde as últimas décadas do século XX, portanto, uma notável inversão da sua apreciação resultou do reconhecimento de que a compilação era a forma por excelência da erudição medieval e, sobretudo, do reconhecimento de que os empréstimos identificados de outros autores não são motivo de descrédito, antes estímulo à reflexão sobre o que era aceito e esperado acerca das terras orientais. Novos rótulos vieram, então, a redefinir a história desse viajante ou suposto viajante medieval: um simples “nome” a identificar um livro; um artefato textual; um vazio pleno de conteúdo (GUÉRET-LAFERTÉ, 2019, p. 355-356).

Em suma, depois da depreciação oitocentista motivada pelo empenho em distinguir fábula e verdade, ficção e realidade, Jean de Mandeville veio a ser valorizado justamente pelo potencial das suas fabulações em traduzir os valores de uma época e pelo sucesso que experimentou desde o século XIV até pelo menos o XVI, alimentando os anseios de outros viajantes célebres. Do que se pode saber sobre a sua figura, o caminho mais recomendado é a análise acurada da primeira versão do relato, que permite perceber que era conhecedor da Bíblia, fluente em latim, apreciador dos livros de viagem à Terra Santa e outros lugares, além de conhecedor das teorias sobre a esfericidade da terra.

Escrito em 1356 ou 1357 e referido em manuscritos medievais como *Livro das Maravilhas do Mundo*, o relato de uma viagem supostamente iniciada em 1322 é, pois, a única marca consistente que nos restou dessa figura envolta em enigmas. Nele, o desejo de satisfazer o gosto do tempo por recordar o que havia nos lugares santos e por saber sobre o que havia em outras partes do orbe é anunciado como pretexto para uma narrativa cuja riqueza deriva, de um lado, das informações práticas que traz, como: a descrição de caminhos, com a pormenorização de rotas terrestres e marítimas; a especificação dos lugares e das distâncias; as advertências quanto às dificuldades, os obstáculos e os

cuidados a tomar antes da viagem e ao longo dela. De outro, deriva das descrições e narrativas da história de cada lugar, sejam as míticas antigas, como a da filha de Hipócrates; sejam as bíblicas, como a de Gog e Magog; sejam as de origem difusa, como a dos homens com cara de cão ou a árvore produtora de animais de carne e osso.

O relato, asseveram os críticos, foi originalmente escrito em anglo-normando, a despeito de o autor declarar, no prólogo, ter escrito primeiramente em latim e depois ter traduzido para o francês. No livro, é possível notar a mescla de pelo menos três tempos: o da experiência testemunhal declarada, o de outros viajantes que antes seguiram e o do passado mais remoto dos lugares, conhecido pelos livros. Duas partes compõem a obra e delimitam claramente os interesses do autor: uma destinada à geografia sacralizada pelas personagens bíblicas no Egito e em Jerusalém; outra dedicada às porções do mundo povoadas por infiéis: a Ásia, as ilhas do Oceano Índico e umas parcelas da África. Do confronto entre estes dois mundos demarcados pela fé e claramente distinguíveis na organização da narrativa e nas ênfases das diversas descrições, uma das editoras contemporâneas, Christiane Deluz, foi levada a considerar o livro mais uma descrição do mundo, uma *imago mundi*, do que propriamente um relato de viagem (DELUZ, 1989, 401).

Os quinze capítulos da primeira parte são destinados a trazer à memória dos leitores piedosos as histórias de lugares e personagens que, embora distantes, continuavam como referências presentes e reforço da devoção. Daí o peso de um capítulo inicial trazendo uma minuciosa digressão sobre a cruz e a coroa de Cristo, e de um capítulo de transição para a parte seguinte com a descrição detalhada dos costumes dos seguidores de Maomé, a serem repelidos. A segunda parte avança em duplo sentido, para além do solo e geografia cristianizados e para além das referências familiares, entrando por um território em que o pronome indefinido “outros”, antecedendo lugares, ilhas, animais e povos, é o que melhor traduz as estranhezas que entram em cena. As

terras são as da Índia, da China e das ilhas orientais. Os motivos de estranhamento vão da ausência de vestimentas como padrão aceito ou os alimentos incomuns – na variedade ou no preparo – às inversões hierárquicas, passando pelos sacrifícios humanos e pela idolatria. Mas nem só o que é da ordem das condutas é sintetizável pelo termo “outro”. Ao lado das estranhezas humanas emergem aquelas sobre as espécies animais com potencialidades inusitadas e os lugares remissíveis ao além celeste ou infernal.

Na sua descrição do mundo, o autor, que diz ter servido o sultão do Cairo e visitado o Grande Cã de Catai, mas de quem pouco se sabe e muito se duvida, traz ainda indicações sobre: a circularidade da terra; o transcorrer do tempo, com o dia se opondo à noite nos extremos opostos do orbe; a diversidade climática; a paisagem acidentada, caracterizada por montanhas, desertos, florestas, vales, planícies, mares, rios, além de lugares muito ou pouco habitados. E não faltam, para informar os leitores afeitos a saber sobre as regiões do mundo que poucos podiam visitar, as informações acerca do poder entre as gentes das terras da Ásia. Seguindo o modelo de ordem do mundo idealizado pelos clérigos cristãos, Mandeville o identifica como tripartido: o cataio, o persa e o indiano. Contudo, apenas dois governantes se destacam pela riqueza, grandeza e ordem de seus domínios: o Preste João das Índias e o Grande Cã de Catai; um louvado pela harmonia entre os seus súditos, o outro, pela dimensão dos seus domínios, pela sua autoridade e a pela magnificência dos rituais ali estabelecidos.

Em suma, Jean de Mandeville foi talvez um viajante, mas foi sem dúvida um grande leitor de livros de viagem, sendo, pois, mais um nome que identifica um livro relevante pelo que retoma e pelo que inventa; uma espécie de enciclopédia das expectativas de outrora sobre terras sabidas, mas pouco conhecidas.

Referências

DELUZ, Christiane. Introduction. In: *Le livre de merveilles du monde*. Édition critique par Christine Deluz. Paris: Éditions du CNRS, 2000.

DELUZ, Christiane. Le livre de Jean de Mandeville (1356), plagiat ou réécriture? *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 133^e année, n. 2, 1989, p. 394-403.

GUÉRET-LAFERTÉ, Michèle. Jean de Mandeville ou la figure de l'hyperlecteur. In: GROSSEL, Marie-Geneviève; MARTIN, Jean-Pierre; NYS, Ludovic; OTT, Muriel; SUARD, François (eds.). *Uns clers ait dit que chanson em ferait. Mélanges de langue, d'histoire et de littérature offerts à Jean-Charles Herbin*. Valenciennes: Presses Universitaires de Valenciennes, 2019, p. 355-368.

SEYMOUR, Michael C. *Sir John Mandeville*. Aldershot: Variorum, 1993, v. 1.

Viagens de Jean de Mandeville. Trad., introd. e notas de Susani Silveira Lemos França. Bauru: EDUSC, 2007.

WARNER, George. *The Buke of John Maundeuill*. Westminster: Roxburghe Club, 1889.

ÁLVARO GONÇALVES PEREIRA

Paula Pinto Costa

ÁLVARO GONÇALVES PEREIRA era membro da família Pereira, uma das mais prestigiadas do Portugal medieval, nomeadamente no século XIV. Os Pereira tiveram origem na honra de Pereira, em Vermoim (concelho de Vila Nova de Famalicão). Nas imediações, e em particular nos julgados de Braga, de Refojos de Riba de Ave e de Faria, possuíam outros bens imóveis que davam conta do seu poder crescente. No século XIII já eram proprietários de bens mais a sul nas zonas dos rios Sousa, Douro e Vouga. Esta família teve, porém, uma evolução sinuosa. Depois de ter desaparecido da corte régia no século XIII, faria um percurso de ascensão nos dois séculos seguintes, marcado pelo reforço da ligação à coroa, pelas alianças com outras famílias, pelo alargamento da sua base patrimonial e pelas carreiras eclesiásticas de alguns dos seus membros (PIZARRO, 1999, vol. 2, p. 293-296).

Álvaro Gonçalves Pereira, documentado entre os anos 30 e 80 do século XIV, é uma forte expressão do estatuto da sua família. Aliás, deu um contributo decisivo para a sua projeção. Foi um homem de carreira eclesiástica, professor na Ordem Religioso-Militar do Hospital, onde prestou serviço tanto em Portugal como além da fronteira, e foi muito comprometido com a monarquia, circunstâncias decisórias na afirmação do seu poder. Os manuscritos referem-se a ele apenas como Álvaro Gonçalves, o que era normal nesse tempo. Gonçalves é o patronímico que indica ser filho de um homem chamado Gonçalo. Com efeito, era filho ilegítimo de Gonçalo Gonçalves Pereira, arcebispo de Braga, e de Teresa Pires Vilarinho. Destaque-se, ainda, que era neto paterno de Gonçalo Pires Pereira, Grão-Comendador Hospitalário nos Reinos Peninsulares, e da

sua primeira mulher, Urraca Vasques Pimentel. Os Pereira eram uma família muito interessada na Ordem do Hospital, devotando-lhe alguns parentes.

No âmbito da Ordem do Hospital, Fr. Álvaro Gonçalves Pereira fez um percurso desde a base, tendo entrado como freire, até ao topo da hierarquia, chegando a Prior de Portugal. Envolveu-se de forma intensa nos mais altos assuntos políticos e militares que marcaram a conjuntura portuguesa e internacional. Como momentos-chave que condicionaram o seu tempo tenham-se em conta a perda definitiva dos territórios latinos do Mediterrâneo oriental (1291), a assinatura do tratado de Alcanices entre Portugal e Castela (1297), a concessão da ilha de Rodes aos Hospitalários (1306) e a batalha do Salado (1341). Daqui emanaram desafios que impeliram Fr. Álvaro para ações em torno da política ibérica, acentuadas pelo facto de ter sido contemporâneo de três reis portugueses (D. Afonso IV, D. Pedro e D. Fernando), e para outras centradas no domínio do Mediterrâneo oriental. Num contexto de grandes dificuldades, deslocou-se à ilha de Rodes, sede conventual da Ordem em que tinha profesado, e levou consigo 25 cavalos, cruciais para viabilizar o sucesso das forças ocidentais no cenário de guerra mediterrânico. Em consequência, o Grão-Mestre Helion de Villeneuve promoveu-o, concedendo-lhe o título de Prior de Portugal, fazendo-o sucessor de Fr. Estêvão Vasques Pimentel, que morreu em 1336 (BARROCA, 2000b, vol. II, tomo 2, p. 1580-1593; COSTA, 2015, p. 45-71).

Ao nível da política ibérica, o papel que desempenhou na batalha do Salado, travada em 1340 em solo castelhano, constituiria o facto determinante para a sua afirmação e projeção futura. Precisamente um ano após a batalha, (TT – *Gaveta VI*, m. 1, nº 212 e *L.N.*, *Guadiana*, livro 8, fls. 69-69v), este Prior recebeu autorização régia para comprar umas herdades, destinadas a manter os capelães de uma capela em honra de Santa Maria que fundou na Flor da Rosa, no termo do Crato. Trata-se de uma marca comemorativa carregada de simbolismo. Álvaro Gonçalves Pereira participou nesse conflito armado entre cristãos e muçulmanos e, segundo a tradição, terá levado consigo um

fragmento do Santo Lenho ou da Vera Cruz, relíquia que se encontrava depositada na igreja Hospitalária de Marmelar (concelho de Portel), o qual terá propiciado a vitória. A história deste episódio deve-se a uma narrativa feita pelo Conde D. Pedro Afonso, filho bastardo do rei D. Dinis e que foi incorporada no *Livro de Linhagens*. A Coroa, os Pereira, a Cruzada e a Vera Cruz são os elementos centrais deste discurso, redigido pouco depois da batalha do Salado e refundido cerca de 40 anos mais tarde, e que fixa uma memória extraordinária (*Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, [ed. 1980 por José Mattoso]. In *Portugaliae Monumenta Historica*, vol. II: Lisboa: Academia das Ciências, p. 239-257).

Em simultâneo, e em cumprimento de um plano estratégico bem gizado, Fr. Álvaro foi o mentor de um plano de construção ímpar e de intervenção no território, em sintonia com o seu programa conceptual e objetivo de afirmação de poder. Como tributo à vitória da referida batalha do Salado, começou por construir a capela da Flor da Rosa, que rapidamente evoluiu para uma igreja-fortaleza e que inclui um paço residencial. A necessidade de ostentação é evidente. A própria designação de Flor da Rosa pode ser interpretada como um reflexo de aproximação à casa conventual da Ordem do Hospital, situada em Rodes, já que a Flor da Rosa pode ser uma evocação de Rodes (em grego, *rodon* significa rosa). O propósito de expansão territorial com a chancela da sua família, levou este Prior a definir um claro programa de construções. A prioridade foi a Amieira e a Sertã. A Ordem do Hospital tinha nessa altura duas bases de assentamento emblemáticas no sul de Portugal: Belver e o Crato. O castelo da Amieira, junto ao rio Tejo (concelho de Nisa), foi construído entre os anos de 1356 e 1362 e incorpora técnicas típicas do Oriente Latino, um horizonte sempre recordado e projetado em Portugal. A ausência de guerra reforça a dimensão simbólica desta construção militar e a consolidação da jurisdição da Ordem no Alto Alentejo e na Beira Baixa. Em Cernache do Bonjardim mandou também construir um paço residencial (1356), onde poderá ter nascido o seu filho Nuno Álvares Pereira, o Condestável de D. João I. E de

1358 há informação sobre a realização da cava e barbaca no Crato e na Amieira (BARROCA, 2000a, p. 193-209; COSTA, 2013, vol. II, p. 313-330).

Este ciclo de construção intensa ao longo das décadas de 40 e 50 do século XIV absorveu boa parte dos rendimentos da Ordem do Hospital, o que era especialmente gravoso, tendo em conta que, à sua escala global, estava a atravessar problemas muito graves. Foi neste contexto adverso que Álvaro Gonçalves Pereira construiu uma verdadeira rede, expressão do seu poder. Herdou do seu antecessor a remodelação da sede primitiva da Ordem do Hospital em Portugal, instalada no complexo conventual de Leça do Balio (concelho de Matosinhos), que entre 1306 e 1336 foi alvo de uma campanha de obras muito profundas (COSTA; ROSAS, 2001, p. 67-68). Provavelmente animado também por esta renovação, fez uma aposta nos territórios mais meridionais do reino, onde promoveu uma espécie de refundação da Ordem do Hospital em pleno século XIV, exaltando a sua natureza. A estratégia de domínio territorial e de afirmação senhorial estiveram na origem da encomenda de uma lâmina de bronze que foi colocada no mosteiro de Leça em homenagem ao Prior Estêvão Vasques Pimentel, seu antecessor e parente (BARROCA, 2000b, vol. II, tomo 2, p. 1580-1593). Com este gesto, incorporou também o mosteiro de Leça neste emblemático ciclo retórico dos Pereira, estabelecendo um vínculo com a casa fundacional da Ordem em Portugal e reforçando a sua ascendência sobre a instituição de que era administrador.

Como consequência desta estratégia, no século XIV torna-se evidente o domínio senhorial e político dos Pereira. As construções assinaladas sugerem a existência daquilo a que podemos chamar um *ciclo Pereira*, protagonizado por Fr. Álvaro. A sua determinação, experiência política e ambição senhorial, estimuladas pela sua participação na batalha do Salado e pela viagem a Rodes, permitiram-lhe defender uma interpretação renovada da cruzada e das referências simbólicas a esse universo, de que a Ordem do Hospital é o eco por excelência. Sintoma de tudo isto foi a mudança da sede conventual de Leça do

Balio para o complexo do Crato / Flor da Rosa, mesmo depois de os aposentos de Leça terem sido totalmente requalificados. No século XIV, a nova centralidade do reino e da Ordem estavam cada vez mais assentes no sul do território.

A morte de Álvaro Gonçalves Pereira ocorreu em data incerta, por volta do ano de 1380. Escolheu ser sepultado na Flor da Rosa, vontade reveladora do significado que atribuía a esse edifício-panteão, fundado por si próprio em comemoração da vitória do Salado. O protagonismo da sua família perdurou, em parte por via de alguns dos seus numerosos filhos, entre os quais se inclui o carismático Condestável Nuno Álvares Pereira, fruto de um relacionamento com Iria Gonçalves. O manuscrito genealógico inserto no *Livro de Linhagens* e o amplo programa construtivo, nomeadamente a igreja-fortaleza da Flor da Rosa, uma espécie de panteão, são indicadores da aura dos Pereira e da ambição de projeção no futuro, reforçada pelo prestígio que o Condestável Nuno Álvares Pereira viria a alcançar.

Referências

BARROCA, Mário. A Ordem do Hospital e a arquitectura militar em Portugal (sécs. XII a XIV). In: *Arqueologia da Idade Média na Península Ibérica. Actas do 3º Congresso de Arqueologia Peninsular*, vol. VII. Porto, 2000a, p. 193-209.

BARROCA, Mário. *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*, 3 volumes. Lisboa: FCG-FCT, 2000b.

COSTA, Paula Pinto. As estruturas militares de Belver, do Crato, da Amieira e da Sertã: entre o domínio territorial e a afirmação senhorial. In: FERNANDES, Isabel Cristina F. (coord.). *Castelos das Ordens Militares. Actas de Encontro Internacional*, vol. II. Lisboa: Direção-Geral do Património Cultural, 2013, p. 313-330.

COSTA, Paula Pinto. Álvaro Gonçalves Pereira: um homem entre a oração e a construção patrimonial como estratégia de consolidação familiar. *População e Sociedade*, nº 23 (junho, 2015). Porto: CEPSE, 2015, p. 45-71.

COSTA, Paula Pinto; ROSAS, Lúcia. *Leça do Balio no tempo dos Cavaleiros do Hospital*. Coleção Portucale. Lisboa: Edições Inapa, 2001.

PIZARRO, José Augusto Sottomayor. *Linhagens medievais portuguesas. Genealogias e estratégias (1279-1325)*, 2 vols. Porto: Centro de Estudos de Genealogia, Heráldica e História da Família / Universidade Moderna, 1999.

IBN BATTŪTA³²

Thiago Damasceno Pinto Milhomem

“Aqui termina a redação do relato do xeique Abū ‘Abdallāh Muḥammad Ibn Baṭṭūta, a quem Deus honra. Não se oculta ao entendimento de qualquer inteligência que esse xeique é o maior viajante do nosso tempo” (IBN BAṬṬŪṬA, 2016, p. 831).

Esse é um dos últimos parágrafos do relato de viagens de Ibn Baṭṭūta, erudito conhecido entre seus contemporâneos muçulmanos como “O Príncipe dos Viajantes” ou “O Viajante do Islām”. Seu relato foi redigido pelo andaluz Ibn Juzayy Al-Kalbī (1321-1356), poeta e escriba na corte marínida de Fez, cidade que atualmente faz parte do Marrocos.

Segundo Macedo e Marques (2008), Ibn Baṭṭūta ditou, por dois anos, as memórias sobre suas viagens para Ibn Juzayy, dedicando seu relato ao sultão marínida Abū Inān Fāris, soberano entre 1349 e 1358. Tal obra, rica em descrições sobre as características das regiões e dos povos conhecidos pelo viajante, foi finalizada em fevereiro de 1356³³ sob o título de *Presente precioso para aqueles que se interessam pelas coisas curiosas das grandes cidades e as maravilhas das viagens* ou, de forma mais resumida, *Relato de Viagens (Riḥla) de Ibn Baṭṭūta*.

O viajante nasceu na cidade de Tânger em 25 de fevereiro de 1304³⁴ no seio da tribo berbere Luwātī. Adepto da tradição islâmica sunnita e seguidor

32 Neste trabalho, optou-se por transcrever as grafias dos termos árabes, para caracteres latinos, segundo a convenção internacional. Também foi adotada a colocação das datas do calendário cristão no corpo do texto e de suas correspondentes, conforme o calendário islâmico, nas notas de referência. As citações diretas do relato de Ibn Baṭṭūta são da tradução espanhola da obra, conforme consta nas Referências. Contudo, para uma maior fluidez de leitura, os trechos citados foram traduzidos para o português.

33 Mês de *ṣafar* de 757 da Hégira.

34 Dia de 17 de *rajab* do ano 703 da Hégira.

do rito maliquita, o jovem Ibn Baṭṭūṭa estudou as ciências religiosas e jurídicas que cabiam a um muçulmano de família socialmente privilegiada. Aos 21 anos, partiu de Tânger, em 13 de junho de 1325³⁵, com o objetivo de realizar a peregrinação a Meca³⁶, um dos cinco pilares do Islām³⁷.

De acordo com Somma (2019), por 28 anos, entre 1325 e 1353, Ibn Baṭṭūṭa percorreu cerca de 120 mil quilômetros, tanto por vias terrestres quanto marítimas, visitando regiões que hoje correspondem a 44 países na África, Europa, Oriente Médio e Ásia.

Logo no início de sua jornada, quando estava em Alexandria, Ibn Baṭṭūṭa sonhou que viajava nas asas de um enorme pássaro rumo ao Oriente e outras áreas. Isso o motivou a ir além do *hajj*. O viajante então se dedicou a conhecer o máximo de regiões possíveis, a maioria, islâmicas. O tangerino conheceu poucas terras sob jugo político cristão ou de notável cultura cristã, como Sardenha, Constantinopla e certas localidades do Mar Negro e do Mar Cáspio que abrigavam comunidades cristãs (ARBÓS AYUSO; FANJUL GARCÍA, 2016).

Bissio (2008) pontua que, entre 1325 e 1326, Ibn Baṭṭūṭa visitou o norte da África e localidades que hoje correspondem ao Egito, Síria, Palestina, Península Arábica (as cidades de Meca e Medina), Iraque e Irã, tendo morado em Meca entre 1327 e 1330. Nos anos seguintes, viajou pela costa oriental africana e, em um navio genovês, ingressou em Constantinopla, região sob poder polí-

35 2 de *rajab* do ano 725 da Hégira.

36 Em árabe, o ritual é denominado como *hajj*. Consiste na peregrinação obrigatória ao principal santuário islâmico, a Caaba (*Ka'ba*), templo em formato cúbico localizado na cidade de Meca. Essa peregrinação deve ser feita, pelo menos uma vez, pelos fiéis com condições materiais e de saúde para tal.

37 Religião fundada no início do século VII na cidade de Meca, na Península Arábica, por Muḥammad Ibn ʿAbdallāh (570-632), conhecido pelos muçulmanos como “O Profeta”. Em língua portuguesa, Muḥammad é mais conhecido como “Maomé”. Conforme as tradições islâmicas, Muḥammad recebeu uma série de revelações divinas por meio do Arcanjo Gabriel. Tempos depois ele passou a propagar, publicamente, a mensagem religiosa monoteísta que passou a ser conhecida como Islām. Posteriormente, Muḥammad refugiou-se na cidade de Yaṭrib (futura “Medina”) devido às perseguições que sofria em Meca. O episódio ficou conhecido como *hijra* (emigração) ou, na forma transliterada, Hégira, evento estabelecido como marco inicial do calendário islâmico. Segundo Maíllo Salgado (2013), alguns indícios e suposições localizam a Hégira no dia 16 de julho de 622.

tico dos turcos otomanos, e por territórios que hoje fazem parte do interior da Rússia, do Afeganistão e do Vale do Rio Indo.

Ibn Baṭṭūṭa viveu em Délhi, na Índia, entre 1333 e 1342, tendo sido nomeado juiz (*qāḍī*) da cidade por falar árabe e por ter instrução nas ciências jurídicas. Naquele período, o norte e o centro da Índia estavam sob controle político islâmico, logo, o sultanato da região procurava por emigrantes árabes e muçulmanos para fortalecer sua estrutura administrativa.

Tendo sido nomeado embaixador da China pelo sultão indiano Muḥammad Tuḡlaq, *soberano entre 1325 e 1351*, Ibn Baṭṭūṭa deixou Délhi em julho de 1342. Nessa viagem, a frota em que ele viajava foi destruída por uma tempestade, obrigando-o a refazer seus planos. Por isso, o viajante passou por Goa e pelas Ilhas Maldivas. No arquipélago, o viajante exerceu novamente a função de juiz.

Em 1347 Ibn Baṭṭūṭa chegou à China, retornando dali um ano depois, tendo passado por Meca em novembro de 1348 para realizar sua quarta e última peregrinação. Naquele mesmo ano, passando por Gaza, ele se deparou com as primeiras evidências da Peste Negra. Em novembro do ano seguinte, 1349, voltou a Fez e, dali, continuou viajando, mas para destinos no oeste da África e arredores. Em 1350, partindo de Ceuta, visitou Al-Andalus e depois, cruzando o Saara, visitou a África subsaariana, conhecida como “País dos Negros” (*Bilad Al-Sūdān*), indo até o Reino do Mali, onde chegou em 1352. Em dezembro de 1353³⁸, Ibn Baṭṭūṭa. chegou de volta a Fez.

Concluída a escritas sobre suas memórias de viagens em fevereiro de 1356³⁹, o tangerino empreendeu mais uma jornada, que seria sua última, pois faleceu logo no início da viagem. O episódio aconteceu ainda no espaço do atual Marrocos, mas em data incerta, entre 1368 e 1377.

Como destacam Arbós Ayuso e Fanjul García (2016), Ibn Baṭṭūṭa viajou em um contexto importante da Baixa Idade Média. No Mediterrâneo, po-

38 Mês de *Dū l-Hijja* de 703 da Hégira.

39 Mês de *ṣafar* de 757 da Hégira.

vos como os catalães, venezianos e genoveses se expandiam comercialmente, conquistando, pouco a pouco, a hegemonia econômica naquele mar. Isso fica evidente no relato do tangerino quando ele menciona suas viagens a bordo de embarcações cristãs.

Como informa Bissio (2008), as conquistas mongóis no Oriente aumentaram os domínios islâmicos no século XIV, domínios esses já povoados por diferentes grupos étnicos, como os berberes, os africanos subsaarianos, os árabes, os persas e os turcos. Apesar das fronteiras políticas divididas entre distintos califados e sultanatos - em Al-Andalus, no norte da África, na África subsaariana e no Oriente -, o mundo islâmico possuía um senso de identidade comum baseado na língua (árabe), na cultura e na religião.

Segundo Macedo e Marques (2008), as cidades e o comércio no mundo islâmico articulavam relações econômicas, sociais e culturais onde as viagens eram comuns, atendendo às necessidades de peregrinos, navegadores, caravaneiros, funcionários políticos, dentre outros atores sociais, de modo que no século VIII já existiam os primeiros roteiros de viagens que uniam dados geográficos, marítimos e comerciais. Tais obras influenciaram no surgimento, no século XII, do gênero *riḥla*, o relato de viagem por excelência.

Uma característica notável desse tipo de obra é sua composição, formada por distintos discursos, desde religiosos a políticos, onde o viajante retrata o que chama sua atenção e curiosidade, incluindo temas mais sociais e políticos a acontecimentos mais cotidianos e anedóticos. Dentre outros gêneros das letras árabes, a *riḥla* retratava muito bem o vasto, diverso e complexo mundo islâmico medieval. Como afirmam Arbós Ayuso e Fanjul García (2016), a *riḥla* surgiu pelas mãos dos árabes ocidentais – de Al-Andalus e do noroeste da África – movidos pela peregrinação e pela busca por conhecimento nos grandes centros urbanos do período, como Cairo, Bagdá e Damasco.

O gênero *riḥla* também é herdeiro da tradição árabe-islâmica que unia

viagens à procura pelo saber. Tais atividades têm suas origens na busca dos sábios muçulmanos pelos ditos e feitos do Profeta Muḥammad, narrados por testemunhas de tais palavras e atos. Essa prática visava a complementação da mensagem do Alcorão⁴⁰ em um mundo que, desde meados do século VII, se expandia para além da Península Arábica e que lidava, constantemente, com outras etnias, além da árabe, e com novas questões e demandas sociais (BISSIO, 2008).

Considera-se que o valenciano Ibn Jubayr (1145-1217) redigiu a primeira *riḥla*, sendo então o pioneiro do gênero de narrar e relatar viagens relacionadas à peregrinação e à aquisição de saberes. Ibn Baṭṭūṭa fez jus ao pertencer a essa rica tradição, pois a envergadura do seu relato, fruto de 28 anos de viagens, é um testemunho muito interessante, em termos históricos, religiosos e antropológicos, além de ser um dos poucos documentos sobre localidades como as Ilhas Maldivas e o Reino do Mali no século XIV.

Referências

ARBÓS AYUSO, Federico; FANJUL GARCÍA, Serafin. Introducción. In: IBN BAṬṬŪṬA. *A través del Islam*. Tradução, introdução e notas: Federico Arbós Ayuso e Serafin Fanjul García. 2. ed., 4. reimpr. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p. 25-113.

BISSIO, Beatriz. *Percepções do espaço no medievo islâmico (século XIV): o exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. 2008. 415f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008. Disponível em: http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2008_BISSIO_Beatriz_Juana-S.pdf Acesso em: 30 jan. 2020.

IBN BAṬṬŪṬA. *A través del Islam*. Tradução, introdução e notas: Federico Arbós

⁴⁰ Principal livro sagrado do Islām, editado pela primeira vez em 653. Conforme a teologia islâmica, o livro é composto pelas revelações divinas feitas ao Profeta. “Alcorão” vem do árabe “*al-qur`ān*”, que pode ser traduzido como “o discurso”, “a leitura”, “a recitação”.

Ayuso e Serafín Fanjul García. 2. ed., 4. reimpr. Madrid: Alianza Editorial, 2016.

MACEDO, José Rivair; MARQUES, Roberta Pôrto. Uma Viagem ao Império do Mali no Século XIV: O Testemunho da *Rihla* de Ibn Battuta (1352-13535). *Revista Ciências e Letras*, Porto Alegre-PR, n. 14, jul./dez. 2008, p. 17-34.

MAÍLLO SALGADO, Felipe. *Diccionario de historia árabe & islámica*. Madrid: Abada Editores, 2013.

SOMMA, Isabelle. Ibn Battuta: o jovem marroquino que viajou por quase 50 países durante a Idade Média. *Aventuras na História*, 27 dez. 2019. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/historia-ibn-battuta-jovem-marroquino-viajou-mais-40-paises-durante-a-idade-media.phtml> Acesso em: 5 fev. 2020.

BARTOLUS DA SASSOFERRATO

Letícia Dias Schirm

BARTOLUS DA SASSOFERRATO (1314-1357) nasceu em *Sassoferrato*, comuna da província de Ancona, no centro da península itálica, entre 10 de novembro de 1313 e 10 de novembro de 1314. Adotou-se aqui 1314 como ano de nascimento por ser aquele considerado mais provável dentro desse período. Em um documento sobre a história da Universidade de Perugia, o jurista aparece listado com o nome Bartolus Cecchi Bonacursii de Saxoferrato (ROSSI, 1876, p. 32; 152), filho de um certo Ceccus ou Francisco e Sancta. Iniciou, com cerca de quatorze anos, os estudos em direito, na Universidade de Perugia, tendo como professor Cinus de Pistoia (1270-1336).

Mais tarde, provavelmente no final da década de 1320 e início da década de 1330, mudou-se para Bolonha, em cuja Universidade continuou seus estudos com alguns dos mais renomados doutores da lei: Iacobus Buttrigarius (1274-1348), Raynerius de Arisendi de Forlì (-1358), Oldradus de Ponte ([1270]-[1335]) e Iacobus de Belvisio (1270-1335) (RATTIGAN, 1904). Foi aprovado para ascender ao grau de doutor em 17 de setembro de 1334, ao comentar e defender dois excertos do *Corpus Iuris Civilis: Digestum 4.2.1093* e *Codex 6.32.194*. Em 10 de novembro de 1334, teria se submetido ao processo de investidura como *magister*, tendo recebido a licença para lecionar, bem como as insígnias referentes ao cargo, na Catedral de São Pedro, em Bolonha.

Durante algum tempo, exerceu a função de assessor jurídico em Todi e Pisa e lecionou direito romano em várias universidades da Toscana e da Lombardia. (SKINNER, 1996, p. 31). Foi também advogado da Cúria Geral da Mar-

ca, com sede em Macerata, em 1338 (TREGGIARI, 2009, p. 12; ROSSI, 2012, p. 51-55). No ano seguinte, juntamente com Ranieri Arsendi (fim do século XIII-1358), recebeu pagamento do governo pisano para ensinar direito civil, naquele que ficaria sendo conhecido como o início do *Studium Generale* de Pisa.

Em 1343, mudou-se para Perugia, onde se estabeleceu como professor de direito na Universidade da comuna. As atividades como professor em Perugia foram interrompidas, em 1348. Nessa ocasião Universidade foi obrigada a fechar as portas devido a um surto de peste negra, o que acarretou cerca de cem mil mortes na cidade e em toda a região.

Em outubro daquele mesmo ano, em gratidão aos serviços prestados, a cidade conferiu a *Bartolus de Sassoferrato* (1314-1357) o direito de cidadania. A outorga dessa condição, que consistia na concessão de certos direitos não políticos relacionados à cidadania, aos doutores estrangeiros que lecionavam nas universidades era um costume em algumas comunas italianas. Tinha um caráter puramente pessoal, sem efeito sobre os descendentes, e um direito temporário, prolongando-se até o fim do período em que permanecessem ensinando na localidade.

Em 1355, participou de uma embaixada enviada ao encontro do imperador Carlos IV (1316-1378), que se encontrava em Pisa, a caminho de Roma para ser coroado Imperador do Sacro Império Romano. Durante essa missão, impressionou a corte imperial com seus conhecimentos das leis e recebeu o título de conselheiro junto ao imperador. Obteve ainda a confirmação de sua universidade, alçando-a à categoria de universidade imperial, e diversas outras honrarias pessoais (RATTIGAN, 1904, p. 234).

Bartolus da Sassoferrato (1314-1357) faleceu em Perugia, em 1357, com cerca de quarenta e quatro anos, sendo enterrado na Igreja de São Francisco, conforme determinava seu testamento. Seu túmulo estaria demarcado com um monumento em sua homenagem, no qual se lê: *Ossa Bartoli*. O jurista teria

sido casado duas vezes: da primeira esposa, supostamente nativa da Ancona, quase não se encontram notícias, mas acredita-se que o casamento tenha sido breve; já da segunda, Pellina di Bovarello da Perugia, pertencente à família Alfani, sabe-se que foi mãe de dois meninos e quatro meninas, herdeiros do legado de *Bartolus* após sua morte

Apesar do pouco tempo de vida, a produção bartoliana é considerada profícua e com ampla difusão pelo continente europeu (QUAGLIONI, 1983). A fama do jurista cresceu especialmente após sua morte, de maneira que a *opinio bartoli* tornou-se praticamente uma *veritas*, principalmente por agradar a poderosos e laicos (CALASSO, 1984). Baldus de Ubaldis (1327-1400) afirmava que as opiniões de seu mestre eram consideradas com muita honra, sendo respeitadas nas universidades e nas cortes. Pode-se dizer que na península itálica, havia uma supremacia da doutrina bartoliana nos tribunais, onde era comum se ouvir o aforismo “não é bom jurista a menos que seja bartolista” (CALASSO, 1984). No *Studio* de Pádua foi criada uma cátedra, em 1544, intitulada “leitura de texto, glosas e Bartolo”; exemplo seguido em Turim, em 1571 e em Bolonha, em 1587.

Fora da península itálica, a fortuna dos trabalhos do jurisconsulto não teria sido menor. No século XV, a legislação espanhola, promulgada por João II (1405-1454), em 1427, em Leão, e, em 1433, em Castela, bem como a portuguesa, trazia alusão à importância do perugino para o direito. Um século e meio mais tarde, em 1603, nas *Ordenações Filipinas*, que vigoraram também no Brasil, encontra-se um princípio segundo o qual quando um caso não fosse decidido na Glosa de Acursio (1182/1185-1260/1263) ou permanecesse indeterminado, a opinião de *Bartolus de Sassoferrato* (1314-1357) deveria ser consultada por ser comumente mais conforme à razão.

Uma hipótese para explicar essa ampla difusão do pensamento bartoliano seria o que se pode chamar de universalidade de suas teorias (CALASSO, 1984, p. 667). Em outras palavras, ao buscar soluções jurídicas para as situações aceitas

pelo costume, mas em contradição com a ordem da lei, o jurista contribuiria para alterar a percepção das práticas cotidianas, ou, pelo menos, apontá-las como *non iure* e, em alguns casos, propor modificações. Essa suposição leva em consideração uma das características mais marcantes do pensamento de *Bartolus de Sassoferrato* (1314-1357): a adaptação da lei em relação ao fato ao qual se refere (BIGNOTTO, 1993). É em decorrência dessa forma de interpretar a lei que o jurisconsulto ganhou notoriedade e é considerado como um dos precursores de uma corrente de interpretação da lei denominada pós-glosadores.

Além disso, deve-se levar em consideração a diversidade de escritos produzidos pelo jurisoconsulto. Anna T. Sheedy (1967, p. 29) sugere, como forma de auxiliar a compreensão dos trabalhos do jurista, uma classificação em cinco categorias: comentários sobre as várias divisões do *Corpus Iuris Civilis*; questões debatidas durante uma *disputatio*; casos submetidos ao jurista para pronunciar-se por meio de *consilia*, especialmente em julgamento de temas polêmicos; orações colecionadas a partir de conferências proferidas; e, por fim, tratados sobre problemas de direito público, privado, criminal e processual. Essa categorização não é unânime entre os estudiosos que, entretanto, não apresentam outra alternativa de classificar esses trabalhos.

Observa-se que, os comentários constituem a maior parte dos trabalhos do jurista, uma vez que as aulas e repetições pronunciadas durante sua carreira com o professor universitário deram origem a eles. O principal exercício prático nas universidades era a leitura pronunciada diariamente, com exceção dos domingos e feriados. O Código e o Digesto Antigo forneciam os pontos para as leituras ordinárias, também conhecidas como matutinas, já o *Infortiatum* e o Novo Digesto para as extraordinárias, chamadas de vespertinas. Não se sabe ao certo quais os temas tratados pelo jurisconsulto durante sua carreira de professor. Sabe-se que lia secções do Digesto e do Código e preparava comentários para muitas outras, independentemente de apresentá-las a seus alunos ou não.

Bartolus de Sassoferrato (1314-1357) também elaborou tratados para a instrução de seus alunos. Em *Represaliarum*, elegeu um tema negligenciado por outros juristas: represálias ou retaliações. Nos primeiros tempos do Império Romano, existia a possibilidade de recorrer ao monarca em alguns casos, o que acarretou pouca ou nenhuma atenção à essa questão. Mais tarde, o poder dos reis e príncipes para a solução de problemas locais, especialmente das cidades italianas, havia enfraquecido, fazendo com que represálias começassem a ser praticadas, tornando-se frequentes. Os principais tratados escritos foram: *De Tyrannia*; *Represaliarum*; *De Insigniis et Armis*; *De Guelphis et Gebellinis*; *De Regimine Civitatis*; *Ad reprimendum*; *Qui sint rebelles*; *Tyberiadis*, dividido em *alluvione, de insula e de alveo*; *De Minoricis*; *Questio uentilatae coram Domino Nostro Iesu Christo inter virgenem Mariam, ex una parte, et diabolum, ex alia parte*.

Já se tratando de *consilia*, Anna T. Sheedy (1967), afirma que durante sua carreira, o jurista escreveu cerca de trezentos e cinquenta. Os assuntos tratados são variados, ocorrendo com mais frequência temas relacionados à sucessão de propriedade, método, crimes e dotes. Por fim, têm-se notícia de duas orações escritas por *Bartolus de Sassoferrato* (1314-1357): uma foi produzida para a conferência de doutoramento de seu irmão Bonaccursius e a outra foi elaborada para o doutorado de Joan da Sassoferrato

Referências

BIGNOTTO, Newton. A relevância do estudo da tirania na obra de Bartolus de Sassoferrato. *Veritas*, Porto Alegre, v. 38, n. 150, jun. 1993a. p. 315-323.

CALASSO, Francesco. L'eredità di Bartolo. In: UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA. *Bartolus da Sassoferrato: studi e documenti per Il VI centenario*. V. 1, Milano: Giuffrè, 1962, p. 1-21.

EMERTON, Ephraim. *Humanism and tyranny: studies in the Italian Trecento*. Gloucester: Harvard, 1964.

LEPSIUS, Susanne. Bartolus da Sassoferrato. In: BIROCCHI, Italo; CORTESE, Ennio; MATTONE, Antonello; MILETTI, Marco Nicola (dirs.). *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani: (XII-XX secolo)*. Bologna: Il Mulino, 2013. v. 1, p. 177-180.

QUAGLIONI, Diego. *Politica e diritto nel trecento italiano: Il "De Tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*. Firenze: Olschki, 1983, p. 129-146.

RATTIGAN, William. Bartolus (1313-1357 A. D.). *Journal of the Society of Comparative Legislation*, v. 5, n. 2, 1904, p. 230-240.

ROSSI, Adamo (ed.). *Documenti per la storia dell'Università di Perugia: con l'arbo dei professori ad ogni quarto di secolo*. Perugia: Tipografia G. Boncompagni, 1876.

ROSSI, Giovanni. Bartolo da Sassoferrato alle origini della moderna trattatistica giuridica: note di lettura sul "*Liber Minoricarum*". *Studi Umanistici Piceni*, n. 32, Sassoferrato, 2012, p. 15-44.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 2001.

SHEEDY, Anna T. *Bartolus on social condition in the fouteenth century*. New York: AMS, 1967.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

TREGGIARI, Ferdinando. Bartolo e gli ebrei. CENTRO ITALIANO DI STUDI SUL BASSO MEDIOEVO. Accademia Tudertina. Bartolo da Sassoferrato Nel VII Centenário dela nascita: Diritto, politica, società. *Atti del I Convegno storico Internazionale Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano sull'alto Medioevo, 2014, p. 403-462.

IBN KHALDUN

Elaine Cristina Senko Leme

IBN KHALDUN (1332-1406) foi um importante erudito islâmico medieval que viveu no século XIV entre o ambiente do Norte de África e a Península Ibérica. Esse período foi turbulento pois ocorreram dois grandes movimentos de impacto humanitário, o primeiro a ação e as consequências da peste negra que assolou tanto o território da Cristandade quanto o norte da África islâmica e o segundo o avanço cada vez mais intenso dos turcos e mongóis sobre espaços de poder islâmicos e dos cristãos ortodoxos.

Em sua infância e adolescência, Ibn Khaldun era uma pessoa que nutria grande interesse pelos estudos, pela contemplação, destacando-se como uma grande promessa para a erudição. Quando jovem adulto, teve uma agitada vida política e militar sendo por muitas vezes requisitado por conta de sua maestria com a diplomacia política nos diversos sultanatos do Norte de África em que trabalhou, vide principalmente os hafsidas no sultanato de Tlemcen, com os marínidas no sultanato do Marrocos, e por fim, ao lado dos mamelucos no Egito. Sem contar suas idas e vindas diplomáticas nas quais em uma delas fez uma esplendorosa visita em nome do governo de Granada ao rei Pedro, o Cruel (1334-1369) no reino de Castela, em Sevilha, ou quando se encontrou com Tamerlão (1336-1405) em Damasco.

Destarte, foi em 1401 quando Ibn Khaldun teve esse encontro com o líder mongol, Tamerlão, que vislumbramos sua maturidade como grande cádi no Cairo. Além de ser grande cádi (juiz dos juízes das escolas islâmicas de direito como a malikita, a hanafita, a shafiita, a hanbalita), já era professor de

jurisprudência na famosa Universidade de Al-Azhar. O que de mais destacado podemos sinalizar na trajetória biográfica de Ibn Khaldun foi seu encrudescimento no combate contra a corrupção. É um sintoma de quem vivenciou as tramas políticas por dentro dos sistemas políticos magrebinos e com isso tirou uma lição preciosa que resultou em sua teoria das civilizações. Adiante comentaremos a respeito de sua reflexão historiográfica sobre o social.

Mas o quê forjou esse personagem a ser tão requisitado pelos sultões magrebinos e ao mesmo tempo ter sido um reconhecido jurista de sua época? A resposta está nas principais características da contínua formação erudita de Ibn Khaldun (HOURANI, 2006, p. 15). Em seu aprendizado, Ibn Khaldun desde muito cedo teve lições sobre o Alcorão, a Gramática e Literatura da língua árabe, entrou em contato com as ciências clássicas (nomeadamente, cita entre outros os destacados Aristóteles e Galeno), refletiu sobre os pensamentos dos diversos mestres da *falsafa* (a filosofia árabe) com os quais dialogou de forma crítica e com a jurisprudência, campo de estudos que lhe forneceu importantes instrumentos de análise em sua proposta historiográfica.

O resultado disso foi a obra-prima *Muqaddimah* ou também conhecida entre nós na língua portuguesa como *Prolegômenos*, escrita no seu retiro em Calat Ibn Salama (localizado na atual Argélia) entre 1374-1378 (KHALDUN, 1958, p. 533). Ao lado dessa obra Ibn Khaldun aproveitou a ocasião para deixar por escrito sua *Autobiografia*. A *Muqaddimah* contempla um conjunto de reflexões de Ibn Khaldun sobre diversos temas, incluindo tópicos relacionados ao estudo da sociedade, cultura e política da história islâmica. Tendo em vista, portanto, esta grande quantidade de informações, sobressai o estudo de uma metodologia da história (SENKO, 2012, p. 33). Para os brasileiros e leitores em língua portuguesa devemos fazer jus ao recomendar a edição da *Muqaddimah* traduzida diretamente do árabe pelos pesquisadores José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. Depois de ter escrito a *Muqaddimah* num sentido mais universal ainda lançou outra obra, mas esta mais específica e local, a chamada

História dos Berberes.

A *Muqaddimah* é a parte introdutória do *Kitab al Ibar* (conhecida também como *Livro de História Universal* ou *Livro dos Exemplos*). Assim, podemos apontar e analisar as principais características da proposta de investigação e escrita da história formulada por Ibn Khaldun na referida obra da *Muqaddimah*, a problematizando (historiograficamente) sob dois níveis: em função das possíveis motivações pessoais do autor e em função das influências de seu contexto sobre o modo como ele pensava e entendia a história. O procedimento de análise compreende diversas etapas que, agora, detalharei resumidamente.

Uma primeira etapa é termos em mente que Ibn Khaldun conhecia bem toda uma rede historiográfica seja oriunda do universo clássico ou do Ocidente/Oriente medievais. Ele desenvolvia toda uma reflexão sobre o “fazer histórico” que tinha acesso, buscando justamente a compreensão dos aspectos teóricos e metodológicos que orientavam o procedimento de investigação e escrita sobre o passado em cada período e contexto. Do mesmo modo, contemplamos na perspectiva historiográfica khalduniana um resgate de conceitos e explicações do ambiente grego e romano para dentro da tradição islâmica, com suas especificidades. Somamos a isso que o contexto dos dois avanços mutacionais que citamos no começo do texto influenciaram em muito a escrita sobre a história de Ibn Khaldun.

Quando analisamos o documento da *Muqaddimah* é o momento em que apontamos as principais características da metodologia da história de Ibn Khaldun. O autor fundamenta uma prática historiográfica pautada na crítica racional, no questionamento às fontes de informação e na dúvida constante. Para ele a investigação deveria preocupar-se com a busca da(s) causa(s) dos acontecimentos relacionados à experiência social, para que se tenha deles (de tais acontecimentos) um conhecimento sempre correto e, conseqüentemente, verdadeiro, fidedigno. O historiador também não deveria ter apego a opiniões parciais ou falsas, escrevendo e distorcendo os fatos apenas para bajular os

soberanos; deveria, ao contrário, buscar sempre a escrita de uma história justa.

Com esses pressupostos em mente cultivados por Ibn Khaldun encontramos uma influência/confluência do método de investigação historiográfico dos gregos. Para tanto salientamos que a cultura medieval islâmica assimilou como parte de si e cultivou uma herança do conhecimento desenvolvido pelos gregos. Ibn Khaldun (1960, p. 127), por exemplo, além de conhecer Aristóteles (384-322 a.C) e diversos autores da *falsafa* – tais como Al Farabi (870-950), Avicena (980-1037), Al Gazali (1058-1111), Averróis (1126-1198) –, debatia ainda em sua visão da pesquisa histórica a relação pertencente também a tradição grega e islâmica entre a “verdade” e a ficção. Para tanto fez uma inclusão em sua metodologia de elementos da jurisprudência islâmica – como o uso da *tadil wa tajrih* (*improbatio et justificatio*) que sinaliza um processo fiduciário testemunhal. Agrega-se a isso uma personalidade autoral severa marcada por mudanças profundas e contrastantes socialmente em seu contexto por conta da diminuição da população afetada pela peste e pelas guerras, além do concomitante absurdo aumento da luxuosidade dos poucos que detinham a renda das cidades, ou seja, as cortes dos sultanatos.

Dessa forma, Ibn Khaldun buscou relacionar as visões sobre seu próprio contexto com a teoria universal que desejava refletir e pôr sob sua escrita. Conseguiu isso ao estabelecer uma severa crítica e uma rigorosa metodologia da história que abarcasse também o elemento social. O anseio khalduniano pela busca da “verdade” era antes de mais nada uma resposta ao ambiente político corrupto que presenciou e queria combater ferozmente. Através da teorização, Ibn Khaldun, tentou entrever no movimento da história as leis universais que regulam o movimento das sociedades humanas no tempo e espaço em que vivem. Ou seja, quais eram os motivos que levavam civilizações a se erguerem e a desaparecerem logo em seguida, seja num intervalo de anos ou séculos. O referido historiador islâmico apontou que o movimento das sociedades perpassa pelos períodos de ascensão, apogeu e ao final por sua desestruturação. Essa

concepção de tempo em espiral propõe uma mutação social e uma readaptação civilizacional dos povos. Os conceitos mais importantes para Ibn Khaldun na sua obra da *Muqaddimah* são o de *umran* (a civilização), de *assabiya* (o espírito de grupo) e de *mulk* (o poder).

Na ótica khalduniana para se ter uma *umran* o povo deve se unir tendo uma forte *assabiya* e fortalecendo o seu *mulk* perante outras comunidades. Depois de conquistado o poder um líder forte tem que gestar uma autocracia. O amálgama de tudo isso para Ibn Khaldun é a *umma* (a união da comunidade islâmica). Isso é bem posto para o processo de conquistas dentro do islamismo, porém no século XIV a comunidade magrebina estava tendo suas fronteiras abaladas e suas cidades minadas pela corrupção interna. Por isso não é a toa que Ibn Khaldun defende a rusticidade que fomenta a *assabiya*, ao mesmo tempo, em que tenta resguardar a vida nas cidades as quais devem manter seu grau ascendente de desenvolvimento econômico, social e cultural.

Por fim, reconhecemos então a historicidade do pensamento historiográfico de Ibn Khaldun e sua tentativa erudita de resolver problemas sociais de seu tempo legando a nós a obra *Muqaddimah*. Sua escrita se deu em um cenário no qual a *umma* (comunidade muçulmana) não estava mais sendo mantida politicamente pela *assabiya*. A *umma* estava se transformando, de comunidade política e religiosa, em uma sociedade religiosa e cultural. Nesse momento, Ibn Khaldun tornou-se representante do inabalável papel do *historiador* em sua sociedade, defensor das práticas e procedimentos do ofício, bem como da importância e inteligibilidade de seu discurso sobre o passado visando o futuro. Ibn Khaldun encontrou por meio de sua formação erudita uma verdadeira autenticidade quando conciliou sua fé islâmica com seus diversos estudos. Tal conciliação o permitiu entender que a História era feita em sociedade pelos homens e que, ao mesmo tempo, Allah estaria vigilante aos nossos passos. Ou seja, é através da ideia de livre arbítrio que Ibn Khaldun entende as movimentações dos homens em sociedade, mas sem es-

quecer, o que a jurisprudência o ensinou, que as práticas que fazemos podem ser julgadas pelas leis humanas e divinas.

Referências

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KHALDUN, Ibn. *Muqaddimah – Os prolegômenos* (tomo I, II, III). Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958-1960.

KHALDUN, Ibn. *Autobiografia*. In: *Muqaddimah – Os prolegômenos* (tomo I). Tradução integral e direta da língua árabe para a portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.

SENKO, Elaine C. *Reflexões sobre a escrita e o sentido da História na Muqaddimah de Ibn Khaldun (1332-1406)*. São Paulo: Editora Ixtlan, 2012.

JEAN FROISSART

Marcella Lopes Guimarães

JEAN FROISSART nasceu em meio urbano, em Valenciennes (no condado de Hainaut), ou seja, na fronteira do reino da França no início do século XIV. Michel Zink afirma que só uma vez Froissart se reconheceu francês nas suas *Crônicas* e esse reconhecimento se deu pela língua em que se expressou e foi distinguido por um inglês (ZINK, 1998). Nasceu provavelmente em 1337, ano em que começou a Guerra dos Cem Anos (1337-1453), evento que mobilizou diversos reinos do Ocidente Latino e ao qual ele consagraria anos de vida, empenho pessoal e recursos (benefícios eclesiásticos e meios pecuniários auferidos da proteção de seus senhores) para narrar o desenvolvimento. Para esta longa guerra, convergiram problemas antigos que podem ser rastreados desde o casamento de Leonor da Aquitânia com Henrique II Plantageneta, em meados do século XII, mas que na situação de elevação de Filipe de Valois a rei da França (em 1328), contra as intenções e o direito de Eduardo III da Inglaterra, ganha impulso fatal. Trata-se de um conflito em são confrontados poderes de monarquias já estruturadas – França, Inglaterra, Castela, Portugal... –, que lidam com desafiadoras questões econômicas, sociais, militares e políticas, que se arrastam no tempo, constrangidas por lideranças de perfis diferentes e por mudanças geradas pelos próprios eventos, ou seja, transformações dificilmente apreensíveis na totalidade pelos agentes. Froissart observa, confronta e tenta dar sentido aos acontecimentos de forma narrativa. É um exercício extraordinário.

Era compatriota da rainha da Inglaterra Filipa de Hainaut, que em 1328 se casou com Eduardo III. O cronista foi para a corte inglesa na juventude (1361), atraído pelas possibilidades entrevistas pelo casamento real. Na corte, viveu sob a proteção da rainha que o autorizou, entretanto, a empreender viagens

para recolher informações que seriam usadas nas suas crônicas. Froissart tinha grande apreço pela dama e pelo tempo em que viveu sobre a sua proteção. Depois da morte de sua senhora (1369), voltou ao condado de Hainaut e não refreou a sua atividade literária, ao contrário, houve mesmo um novo empenho para a poesia, e o cronista, que o foi sempre, teve vários e novos protetores: Joana e Wenceslau de Brabante; Guy de Châtillon, conde de Blois; Roberto de Namur (a quem o Livro I das *Crônicas* é dedicado), cunhado do casal ducal de Brabante e de Eduardo III e o duque Alberto da Baviera. Além desses, é preciso contar os senhores que o abrigaram em suas missões mais rápidas, como Gastão Febo, o *Prince Soleil*; deste e de outros, recebeu honrarias que fez questão de registrar, como símbolo do seu prestígio. Froissart se apresentou a essas cortes, munido de cartas e de sua própria obra, esta – que lhe rendeu sucesso em vida –, foi um extraordinário cartão de visitas. A se crer na possibilidade levantada por Alberto Varvaro, grande especialista do Livro IV das *Crônicas*, de que o próprio cronista tenha se envolvido com a concepção de iluminuras de seus manuscritos, ressaltando o exemplo (sem deixar de mencionar outros) da imagem no manuscrito preparado para o rei da Inglaterra Ricardo II, em que o cronista aparece oferecendo um livro ao rei inglês, é de se crer que o cronista sabia bem que sua obra lhe apresentava. Esta “cena” não encontra respaldo no texto. Ou seja, talvez tenha sido de fato executada segundo orientações específicas do autor (CROENEN, 2010, p. 647). Nos anos 80 do século XIV, ele era conhecido e um manuscrito seu foi mesmo confiscado pelo Conde d’Anjou, descontente com a forma como fora descrito na obra... (ZINK, 1998) Falamos sempre em cronista, mas é preciso reconhecer que ele se exercitou em outros gêneros literários e que, por exemplo, no encontro referido, com o neto da sua saudosa senhora Filipa (Ricardo II), Froissart não ofereceu ao rei uma crônica, mas poesia.

Jean Froissart é autor de baladas, rondós, *virelais*, ditos (na linha de Guillaume Machaut) e de um romance, o *Meliador*. Na década de 60, escreveu

o *Paradis d'Amour*, o *Dit de la Marguerite* e o *Temple d'honneur*; no final da década e ao longo dos anos 70, voltou-se à mitologia e escreveu *Espinette amoureuse*, *Prison amoureuse* e *Joli buisson de jonece*. Há textos curtos e divertidos, como o *Debat dou cheval et dou levrier* e o *Dit dou florin*. Este último se reporta a um evento biográfico sucedido com o cronista: o furto que teria sofrido, de quarenta francos. Há ainda poemas como o *Orloge amoureux*. Com *Meliador*, romance em versos, Froissart volta-se à matéria da Bretanha, mas acrescenta à matéria novos insumos e personagens. A obra incorpora ainda poemas de Wenceslau de Brabante, um de seus protetores. O cronista leu-a na corte de Gastão Febo. Destaque-se o fato de que Froissart preferiu compor o romance em versos, o que enfraquece a hipótese de uma substituição da poesia pela prosa nesse gênero, no contexto tardo-medieval.

Para a escrita das crônicas, Froissart teve um mestre, uma fonte escrita importante para o início de seu trabalho e, é preciso reconhecer, mais para a preocupação hodierna que para a medieval, que identifica o trabalho do predecessor, de quem se vê continuador. Trata-se do cronista Jean Le Bel (1290-1370), de origem também cidadina. A família deste era de Liège. Jean Le Bel viveu junto à corte de Jean de Hainaut, tio de Filipa, figurando na lista de seus companheiros de armas. Nicole Chareyron, escrevendo sobre o cronista Le Bel, no capítulo sobre a aventura escocesa de Eduardo III, em que Jean Hainaut e Le Bel participaram, qualifica o relato do cronista pela experiência militar: “os detalhes que ele dá sobre o movimento das tropas, a atmosfera, as rivalidades internas dos combatentes, o pesadelo da noite escocesa, a vida no front são os maiores interesses, pois se os cronistas cavaleirescos são numerosos, há, entretanto, pouca informação sobre a vida cotidiana do soldado” (CHAREYRON, 1996, p. 16). Todo o empenho de Froissart por ouvir os participantes dos diferentes lados da Guerra dos Cem Anos pode ter-lhe sido sugerido pela importância da experiência no texto de Le Bel, que ele incorpora largamente. Este não seguiu um único sistema: na sua obra, é possível encontrar a leitura

cronológica dos eventos (que rende tributo às preocupações “originais” do gênero literário) e o agrupamento de fatos que se reportam a um tema comum (CHAREYRON, 1996, p. 34).

São quatro os livros que compõem a obra cronística de Jean Froissart, em divisão posterior à sua morte (LEFÈVRE, TYL-LABORY, 1992, p. 771). Numerosas são as redações do Livro I e se discute se houve uma redação em verso, muito precoce, apresentada à rainha Filipa (Ainsworth no *Dicionário* e Zink em *Froissart et le temps* divergem nesse ponto). Mas se houve, ela de fato teria começado a ser escrita ainda em Hainaut, Froissart seria muito jovem. O livro I, a depender das redações, cobriria acontecimentos até os anos 70 do século XIV. O segundo livro teria sido escrito em torno de 1387 e dele são conhecidas duas redações. O Livro III teria sido terminado no início da década de 90 e o IV, entre 98 e 1400. Além de Le Bel, há diversos empréstimos de outras obras no conjunto de Froissart, como a *Vie du Prince Noir*, de Hérutat Chandos (LEFÈVRE, TYL-LABORY, 1992, p. 771).

Destaco o livro III por dois aspectos: em primeiro lugar, ele contempla a pesquisa sobre os eventos sucedidos na Península Ibérica, implicada na Guerra dos Cem Anos. Froissart declara que se sentiu “particularmente atraído às notícias que lhe chegaram da Península Ibérica. Como isso se manifesta na economia do texto? 45% do Livro III, no Manuscrito [de Besançon 865], referem-se a assuntos peninsulares ou que têm relação com a Península Ibérica” (GUIMARÃES, 2015-1, p. 68) e, dessa porcentagem, o que concerne a Portugal e Castela é a maioria. O cronista está bem informado sobre a mudança dinástica em Portugal e em Castela: conhece os eventos que destituíram Pedro I de Castela, seu assassinato, aborda a atuação do cavaleiro francês Bertrand Du Guesclin, as disputas pelo trono português, a elevação de D. João I (Mestre de Avis) a rei de Portugal e narra com detalhes esplêndidos, auferidos de testemunhas de lados diferentes, a batalha de Aljubarrota (1385) (GUIMARÃES, 2013). O cronista também documenta a implicação do rei de Navarra no caso da morte do herdeiro do condado de Foix e

Béarn e a morte de Pedro IV de Aragão. Froissart é um excelente recenseador dos eventos peninsulares. O segundo aspecto de destaque refere-se a uma mudança na narração. A voz de Froissart está presente de forma evidente no Livro III e o cronista revela mesmo detalhes de seu método de escrita. Como já escrevi, desde o prólogo, Froissart se manifesta “no texto: ‘E pour ce, je sires Jehans Froissars, qui me sui ensoingnez et occupez de dicter et escripre ceste hystoire’ (...) e esta presença define o tom mais memorialístico que a historiografia reconhece; em primeira pessoa, o cronista afirma que dedica a vida à escrita da História” (GUILMARÃES, 2015-2, p. 79). Ainda que esse segundo aspecto seja digno de nota em relação aos livros III e IV, não se pode, entretanto, afirmar que se trata de uma particularidade de Froissart tão somente. Em seu estudo sobre biografias cavaleirescas, Elisabeth Gaucher lembra que: “os séculos XIV e XV consagram, na escrita historiográfica, a emergência do sujeito de enunciação que se oferece solenemente como portador de uma palavra verdadeira, especificando-se em uma posição social que significa: ‘eu [como primeira pessoa] sou digno de fé’” (GAUCHER, 1994, p. 229). No caso de Froissart, destaquem-se o constante aprimoramento do trabalho (manifesto nas muitas redações da obra) e a reivindicação do *eu*. O livro III sobreviveu em 25 manuscritos com várias versões.

Segundo Armand Strudel, em excelente síntese: as crônicas de Froissart são “um documento insubstituível do imaginário aristocrático do século XIV: ideal de bravura, de honra e cortesia, atrás do qual aparecem em filigrana a miséria do povo, as extorsões da soldadesca, as injustiças e perversões dos príncipes. A admiração é acompanhada de lucidez: a fraqueza, a vaidade e a hipocrisia fazem parte também de seu painel. Relatar em confiança os testemunhos orais não significa ser crédulo” (STRUDEL, 2002, p. 761). As crônicas de Jean Froissart já foram mal lidas como um conjunto que celebra com excessivo louvor a cavalaria. Nelas, há a narrativa de grandes feitos de batalhas decerto, porém, a obra é muito mais que isso. Ela enfeixa concepções de História, de autoria, de mundo e de transformações no tempo que

informam sobre a vida de pessoas implicadas em eventos que ele procurou conhecer a fundo. E nem a História o satisfaz completamente, como mostra a sua obra diversa! Jean Froissart nos informa sobre como um letrado medieval – consciente de seus talentos, grato aos seus senhores, incansável no calcorrear em busca de suas fontes – foi bem sucedido no exercício de uma vida plena junto às letras.

Referências

AINSWORTH, Peter. Froissart, Jean. In: DUNPHY, Graeme (éd.). *Encyclopedia of the medieval chronicle*. Brill: Leiden, Boston, 2010, vol. 1, p. 642-645.

CHAREYRON, Nicole. *Jean Le Bel. Le Maître de Froissart, grand imaginer de la guerre de Cent Ans*. Bruxelles, DeBoeck Université, 1996.

GAUCHER, Elisabeth. *La Biographie Chevaleresque. Typologie d'un genre (XIII^e - XV^e siècle)*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1994.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. As intenções da escrita da história. In: TEIXEIRA, Igor Salomão; BASSI, Rafael (orgs.). *A escrita da História na Idade Média*. São Leopoldo: Oikos, 2015-2, p. 76-89.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. Notícias ibéricas no Livro III de Jean Froissart (1337-1405): notas sobre a circulação da informação na Baixa Idade Média. *Revista de História Comparada – Programa de Pós-Graduação em História Comparada – UFRJ*. Rio de Janeiro, v. 9, n. 2. 2015-1, p. 66-81.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. *Por São Jorge! Por São Tiago! Batalhas e narrativas ibéricas medievais*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2013.

LEFÈVRE, Sylvie; TYL-LABORY, Gillette. Jean Froissart. In: BOSSUAT, Robert; PICHARD, Louis; LAGE, Guy Raynaud de (orgs.). *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*. Édition entièrement revue et mise à jour sous la direction de

Geneviève Hasenohr et Michel Zink. Paris: Fayard, 1992, p. 771-776.

SACCOMORI, Guilherme Floriani. *Guerreiros e batalhas na mira de Jean Froissart (1337-1405): cenário em transformação*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Setor de Ciências Humanas da UFPR, para obtenção do grau de Mestre em História. Curitiba, 2015.

STRUDEL, Armand. Jean Froissart. In : GAUVARD, Claude; LIBERA, Alain; ZINK, Michel (eds.). *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris: PUF, 2002, p. 760-762.

ZINK, Michel. *Froissart et le temps*. Paris: PUF, 1998.

ZINK, Michel. *Froissart e o tempo*. Tradução de Marcella Lopes Guimarães e Carmem Lúcia Druciak. Curitiba: Ed. da UFPR, 2016.

*** Destaque-se o extraordinário projeto: “The online Froissart: a digital edition of the Chronicles of Jean Froissart”, encabeçado por Peter Ainsworth e Godfried Croenen: [HTTPS://www.dhi.ac.uk/onlinefroissart/index.jsp](https://www.dhi.ac.uk/onlinefroissart/index.jsp) que disponibiliza textos, traduções, vocabulário, entre outros recursos.

VICENTE FERRER

Leandro Alves Teodoro

NASCIDO EM VALENCIA e morto em Vannes (cidade da Bretanha), Vicente Ferrer (1350-1419) destacou-se como pregador e teólogo, tendo empreendido diferentes missões evangelizadoras em terras católicas e escrito obras de teor doutrinário para promover a penitência e outros exercícios de correção espiritual, como a contemplação e a oração. No ano de 1367, começou sua formação religiosa ao entrar para o convento dos dominicanos de Valencia e obteve, na sequência, uma reconhecida trajetória como professor. Entre 1379 e 1380, alcança a posição de prior de seu convento em Valencia, mas é apenas em 1389 que se torna pregador geral da Ordem. Um dos principais passos em sua trajetória como teólogo ocorre, entre 1379 e 1380, quando assumiu – na catedral de Valencia – a posição de leitor e mestre de teologia (FERNÁNDEZ CONDE, 1982, p. 233). Em seguida, acumulando a experiência como estudante e docente, além de confessor e religioso atuante na corte régia da Coroa de Aragão, inicia uma longa jornada como pregador, percorrendo distintas plagas e deixando legar um conjunto variado de *reportationes* de suas prédicas.

Envolveu-se em grandes polêmicas teológicas em seu tempo e pregou, igualmente, a respeito de temas como a vinda do Anticristo, conversão de mouros e judeus, a devoção ideal de um cristão e outros temas, destacando, em suas prédicas, uma gama de *exempla* e lições catequéticas para a iniciação nos dogmas do cristianismo. Entre suas teses teológicas, uma das que mais causou reações no meio eclesiástico foi a defesa de que Judas Iscariotes, o discípulo traidor de Cristo, teria conseguido obter a salvação de sua alma. Na opinião do dominicano, ele teria se arrependido por denunciar o Filho de Deus

aos romanos, ganhando como resposta à sua contrição um gesto de perdão divino e a garantia de habitar no céu após a morte. Na sequência, abriu-se um processo inquisitorial que, ao avaliar a tese da absolvição de Judas, considerou herética a tese de Vicente Ferrer. Na época, o papa Bento XIII – próximo ao dominicano, escolhendo-o, inclusive, como seu confessor, queima o processo em que ele havia sido condenado e lhe garante o direito de pregar a palavra de Deus (DAILEADER, 2016, p. 29). Apesar desse episódio ocorrido no contexto do cisma do papado e numa conjuntura em que esse dominicano alinha-se a Avinhão, os sermões desse personagem permitem analisar a perspectiva da Igreja quatrocentista de ensino da prática da confissão e da penitência aos fiéis. Aliás, a opinião de Ferrer sobre a redenção de Judas revela um dos traços estruturantes de seus sermões: a relevância do arrependimento na vida cristã.

Ainda em Valencia, berço de sua formação, Vicente Ferrer realizou suas primeiras pregações, acompanhadas de grande público, a fim de estimular homens e mulheres a se converterem, professarem a fé católica e purgarem seus erros. De 1399 a 1419, intensificou suas missões, esteve várias vezes na Catalunha, pregou na Coroa de Castela, Suíça, Languedoc, Bretanha e norte da Itália (FERNÁNDEZ CONDE, 1982, p. 235). Durante sua missão em Castela entre 1411 e 1412, iniciou seu itinerário pelo reino de Murcia e esteve presente em Chinchilla, Albacete, Valladolid, Ayllón, Segovia, Salamanca e outros cantos, esforçando-se para deixar sua marca em cada auditório. Mais precisamente, ele iniciou sua missão no dia 22 de novembro de 1399, no dia da festa de Santa Cecília, e dedicou os últimos vinte anos de sua à conversão de fiéis. Ele seguia uma espécie de ritual em sua jornada, já que chegava na cidade no entardecer, acompanhado de um grupo de penitentes e ouvintes, e começava a pregar no dia seguinte. Deslocava-se a pé, entre um destino e outro, ou montado em um jumento. Na chegada em seu ponto de parada, onde pregaria o próximo sermão, havia um público que o aguardava com a expectativa de serem abençoados (ESPONERA CERDÁN, 2016, p. 37). No processo

de canonização, contou-se ao seu favor a aceitação de seus sermões por parte do público, de modo que havia relatos de que homens e mulheres gemiam e choravam por se sensibilizarem pela prédica, além de verem na figura de Ferrer um representante de Cristo (ESPONERA CERDÁN, 2016, p. 43).

As obras que lhe foram atribuídas, como as *reportationes* – cópias realizadas dos sermões por um dos ouvintes de suas prédicas – ganharam fama ainda em sua vida e serviram de inspiração para outros religiosos elaborarem seus próprios sermões, bem como para leigos que visaram se aperfeiçoar e conhecer a prédica do dominicano. Na Coroa de Castela, Juan López foi um dos dominicanos que se mostrou influenciado pela passagem de Vicente Ferrer por essas terras, a ponto de citá-lo em seu livro *Evangelios moralizados* referindo-se ao “mestre Vicente” (JUAN LÓPEZ, 2004, p. 235). Como Vicente Ferrer passou por Salamanca em sua missão em Castela, muito já se discutiu acerca de um eventual encontro entre os dois no convento de Santo Estêvão, porém não há vestígios que confirmem esse fato. Uma das recolhas realizadas por copistas que o seguiam também chegou a Portugal e foi uma das referências utilizadas pelo rei D. Duarte – o segundo monarca da dinastia de Avis, filho de D. João I – a compor o célebre *Leal Conselheiro*, tratado voltado para o aperfeiçoamento das práticas dos nobres portugueses (CÁTEDRA, 1983-1984, p. 267).

A sua produção recebeu reconhecimento pela sociedade do século XV, inclusive fora da Península Ibérica, em grande medida, em razão da qualidade vista pelos fiéis desse período em seus textos e de sua rápida canonização (CÁTEDRA, 1983-1984, p. 237). O papa Calixto III iniciou, em 1455, a sua canonização, mas a promulgação da bula com o reconhecimento formal por parte da Igreja desse processo foi realizada pelo papa Pio II em 1458 (FERNÁNDEZ CONDE, 1982, p. 236). Os testemunhos da época relatam que ele era acompanhado por inúmeros seguidores, pessoas tocadas por suas palavras e penitentes em busca de perdão, de forma que se tratava de uma figura conhecida não apenas na alta cúpula eclesiástica, mas também por simples fiéis. A sua ca-

nonização pode ser interpretada como um sinal de aprovação desse modelo de pregador, perpetuando um nome ligado ao ensino da *Sagrada Escritura* a distintos públicos.

A produção de Vicente Ferrer é rica em detalhes a respeito da maneira como ele definia o ofício da pregação e a própria atuação dos mendicantes na sociedade. Na obra *Tratado de la vida Espiritual*, em que descreve como deveria ser a vida dominicana, ele assevera: “procure, primeiro, ter em si mesmo o que há de ensinar aos demais, pois do contrário aproveitará pouco” (VICENTE FERRER, 2005, p. 53). O propósito dessa parte do prólogo é convencer os pregadores a colocarem em prática as lições por eles apregoadas a fim de que outros homens tomassem suas ações como parâmetros para o cumprimento da doutrina ensinada. Aliás, essa orientação era recorrente nos textos eclesiásticos da época e se encontrava tanto em obras de mendicantes quanto em lições de bispos para o clero diocesano. Ao se valer dessa norma comumente aceita nos círculos letrados e eclesiásticos da Idade Média, Vicente Ferrer penetra no território dos modelos a serem seguidos pelos dominicanos e também pelos pregadores. Ele toca em assuntos diversos, como a pobreza, o silêncio, o controle da vontade, a contemplação de Deus, a purificação dos sentidos e não deixa de assinalar como a pregação tinha de ser conduzida pelo pregador. No capítulo “Do modo de pregar”, ele orienta que a pregação e a exortação deveriam conter palavras fáceis e familiares ao público, tocando o coração do pecador e tornando a doutrina inteligível a cada ouvinte (VICENTE FERRER, 2005, p. 85).

Outro capítulo importante da obra *Tratado de la vida Espiritual* que ajuda a compreender melhor a trajetória desse dominicano e o formato das lições transmitidas em suas prédicas é o “Do diretor espiritual”. Nessa altura do tratado, Ferrer afirma que todo homem precisa de “um instrutor por cujo conselho se governe”, mantendo obediente a ele “em todos os seus atos, pequenos e grandes” (VICENTE FERRER, 2005, p. 66). Embora os interlocutores desse religioso fossem membros de sua Ordem, essa reflexão acerca do papel do di-

retor espiritual abre caminhos para fomentar a relação esperada entre o pregador e o fiel; isto é, traz à tona a influência que outros dominicanos tinham de desempenhar na vida de um penitente ao ouvir sua confissão ou ao admoestá-lo por meio de um sermão. Além disso, essa parte do tratado sustenta um dos pilares da pastoral cristã da Idade Média: o jogo de obediência e confiança que deveria existir na participação do clérigo na vida de um leigo. Trata-se de um instrumento de ensino e conversão estruturado por meio de um ato de humildade, de se colocar sob as decisões e conselhos de outra pessoa. Esses capítulos ensinam ao pregador, portanto, a ser modelo de virtudes e, ao mesmo tempo, a se tornar guia daqueles que os escutavam em missas ou nas ruas das cidades.

Vicente Ferrer foi um dos grandes dominicanos da Idade Média que ajudaram a definir as bases do ofício de pregação e a estimular outros homens de sua Ordem a continuar com a missão de converter homens ao catolicismo. A sua jornada que ocorreu entre 1399 e 1419 também serviu para evidenciar, desse modo, um modelo de sermão elaborado com a finalidade de sensibilizar o auditório, de modo a agir nos sentidos dos fiéis presentes, com a expectativa de cativá-los pelos olhos e ouvidos.

Referências

CÁTEDRA, Pedro M. La predicación castellana de San Vicente Ferrer. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 39, 1983-1984, p. 235-309.

DAILEADER, Philip. *Saint Vincent Ferrer, his world and life*. Religion and society in late medieval Europe. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

ESPONERA CERDÁN, Alfonso. *El oficio de predicar*. Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer. Salamanca: Editorial San Esteban, 2016.

FERNÁNDEZ CONDE. Cultura y pensamiento religioso en la Baja Edad Media. In: GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC, 1982, v. 2. p. 175-253.

JIMÉNEZ MORENO, Arturo (ed.). *Evangelios moralizados de Juan López de Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.

TEODORO, Leandro Alves. O vocabulário da contrição na Castela do século XV. *Revista Portuguesa de História*, v. 50, 2019, p. 129-149.

VICENTE FERRER. *Tratados espirituales de San Vicente Ferrer*. De la Vida Espiritual, Sobre las Tentaciones de la Fe, De la vida de Cristo en la Misa. Madrid: EDIBESA, 2005.

D. João I

Adriana Zierer

D. João I ocupa um papel fundamental na História de Portugal uma vez que seu governo inicia a Dinastia de Avis (1385-1580). Até hoje é um monarca benquisto tanto na historiografia quanto pelos portugueses em geral porque representa um momento de destaque dos lusos, principalmente através do início das Grandes Navegações. Embora seja conhecido como o rei da “Boa Memória”, isso teria acontecido somente “por razões de propaganda dinástica” e “motivos patriótico-políticos” (SOUZA, s/d, p. 497), o que ressalta o empenho na construção de uma imagem positiva do seu governo.

Sua história começa em 1357 ao ser gerado como filho ilegítimo do rei D. Pedro (1357-1367) com uma dama chamada Teresa Lourenço, de quem e de cuja família “não se sabe quase nada” (SOUZA, s/d, p. 496). Este D. Pedro, da Dinastia de Borgonha, foi o que amou apaixonadamente a jovem Inês de Castro, assassinada a mando do pai do príncipe, o rei Afonso IV (1325-1357), para não prejudicar os interesses sucessórios do reino luso. Com o falecimento da amada (1355), o futuro rei D. Pedro passou a ter “amigas com quem dormia”, de acordo com o cronista Fernão Lopes. Dessas amigas, Teresa Lourenço veio a dar à luz ao nosso futuro rei, D. João I.

É necessário explicar o contexto de Portugal em meados do século XIV. Com a morte de D. Pedro, assumiu o seu primogênito legítimo, D. Fernando (1367-1383). Este se envolveu em disputas militares contra Castela. Mais tarde casou com uma dama já casada, D. Leonor Telles. Tal fato levou a um descontentamento da população, o que somado ao período de peste, guerras e fome,

acarretou a existência de alguns movimentos sociais de revolta, conhecidos como “uniões”. O casamento não produziu varões, resultando em apenas uma herdeira, D. Beatriz.

Nesse ínterim, D. João, por sua condição de filho bastardo e devido à impossibilidade de acesso ao poder político, ingressou na Ordem de Avis e inicialmente não poderia se casar. Eis que a morte de D. Fernando, em 1383, levou a um período de instabilidade no qual vários grupos disputavam o poder. As possibilidades de sucessão eram as seguintes: 1-o trono passar para a viúva, D. Leonor Teles; 2-ir para o rei de Castela, D. João, casado com a filha de D. Fernando, D. Beatriz, na época com apenas dez anos de idade; 3- ser transmitido a um dos filhos de D. Pedro e Inês de Castro, considerados ilegítimos; 4- ser ocupado pelo meio-irmão de D. Fernando, D. João, o Mestre de Avis, opção que acabou por se realizar.

D. João tinha o apoio da nobreza secundogênita (representada principalmente por seu comandante militar, Nuno Álvares Pereira), dos comerciantes e outros cidadãos, além de pessoas pobres da cidade de Lisboa. Já a nobreza tradicional apoiava D. João de Castela. Isso mostra que no período em questão ainda não havia sentimento de nacionalidade em Portugal.

D. Leonor, viúva de D. Fernando, em virtude de suas ambições políticas, é apresentada pelo cronista Fernão Lopes como uma espécie de mulher-Eva que teria uma relação adúltera com o conde Andeiro. Este acaba assassinado, com a participação de D. João, quando se inicia o chamado Movimento de Avis (ou “Revolução de Avis”), entre 1383-1385, que acaba resultando na eleição do Mestre de Avis como regedor do reino e depois rei nas cortes de Coimbra (1385). No entanto, salienta-se que o comandante militar do Mestre de Avis, D. Nuno, coagiu os votantes a apoiarem D. João, além do jurista João das Regras defendê-lo (FERNANDES, 2019). D. João de Castela investiu contra Portugal e D. João de Avis teve várias vitórias bélicas contra o oponente, o que auxiliou a sua consolidação no trono.

Um elemento fundamental para a afirmação da nova dinastia foi a sua preocupação em justificar a ascensão de D. João, um ilegítimo ao poder. Neste sentido, o filho e sucessor do monarca, D. Duarte (1433-1438) encomendou ao cronista Fernão Lopes em 1418 que escrevesse as crônicas de todos os reis até o tempo de D. João (*Crón. de 1419*). Fernão Lopes é ainda elaborador de três crônicas que dialogam entre si, as de *D. Pedro*, *D. Fernando* e de *D. João I*, e de material de boa parte da *Crónica da Toma de Ceuta*, relato incorporado por Gomes Eanes de Zurara. Nesta trilogia, Fernão Lopes procura apresentar D. João como rei melhor que os antecessores, D. Fernando (descrito como um rei fraco) e D. Pedro (seu pai).

Fernão Lopes, cronista de origem humilde, enfatizava a participação popular nos eventos e conseguiu auxiliar a fixação no imaginário da concepção de D. João com o epíteto que possui até hoje, o rei da “Boa Memória”. O soberano em 1451 já era conhecido como “Pai dos Portugueses”. Embora a crônica só tenha sido publicada em 1644, já era recitada em espaços públicos muito antes e serviu para a educação da nobreza. Este relato se construiu com três eixos: o rei, o povo e o nascente sentimento de nacionalidade. Os heróis da crônica são D. João e D. Nuno, seu comandante militar. D. Nuno é exímio guerreiro e cristão perfeito. D. João também é modelo de rei, justo e bom cristão.

No contexto da Peste Negra, quando alguns grupos com tendências joaquimitas pensavam na vinda de um rei salvador, espécie de Imperador dos Últimos Dias, D. João é apresentado por Lopes como o “*Messias de Lisboa*”, o protetor do povo miúdo ou arraia-miúda, com auxílio dos nobres segundos. Estes compõem no relato o “*povo do Messias de Lisboa*”. Já a nobreza tradicional portuguesa é vista como associada ao “*Anticristo*” e aliada de D. João de Castela. Na crônica nos capítulos 63 e 123 esses dois grupos se opõem. A nobreza tradicional e o rei de Castela, que por sua vez apoiava o papa de Avignon, passam a ser apresentados no discurso do cronista como a representação do Mal. D. João é visto como o verdadeiro “protetor” da nacionalidade portuguesa, com apoio

de Deus e do povo português.

D. João e D. Nuno são associados a figuras bíblicas, a Cristo e São Pedro. Fernão Lopes afirma que D. João levaria a população a seguir o *Evangelho Português*, no qual todos seguiriam o papa de Roma (num momento de Cisma do Ocidente, com mais de um papa na Cristandade). Além disso, o rei iniciaria um novo tempo, no qual elementos de condição inferior seriam nobilitados, a chamada *Sétima Idade*. Ao contrário de pensadores como Beda e outros que consideravam a Sétima Idade como próxima do Juízo Final, para Fernão Lopes este período é o início de “novos tempos” e pode ser visto como uma era de paz e felicidade na terra, governada por um rei eleito por Deus (REBELO, 1983).

Podemos analisar os acontecimentos da crônica como divididos em dois combates divinos. No primeiro, identificado por Lopes principalmente com a *Batalha de Atouros* e o *Cerco de Lisboa*, ambos em 1384, os castelhanos são derrotados, não só pela luta, mas também pela peste enviada por Deus, que, segundo o cronista, vitimou apenas elementos do exército castelhano. Portanto, é possível observar na narrativa de Fernão Lopes um primeiro enfrentamento entre o Anticristo e as forças cristãs, representadas pelo governante escolhido por Deus, D. João (ZIERER, 2012). O povo português teria enfrentado uma série de atribulações como a fome, a guerra e a peste, embora esta só tenha atingido os inimigos, e obtivera o sucesso, o que representava a aprovação divina ao Mestre. Entre os milagres que apontam para a vitória dos portugueses, estão a aparição de homens com vestiduras alvas de anjos ao exército português e a chuva de cera que cai do céu (CDJ, 1990, I, p. 213).

A ascensão de D. João I de fato como rei foi coroada com a vitória em agosto de 1385 contra os castelhanos na *Batalha de Aljubarrota*, espécie de segunda vinda do Anticristo. Essa vitória contra um inimigo com maior contingente, ocorrida devido à maior motivação lusa e melhor posicionamento no terreno, foi vista como uma espécie de ordália (COELHO, 2008, p. 336) e a consagração da nova dinastia no imaginário. O Mosteiro da Batalha foi construído em ho-

menagem ao sucesso nessa peleja e foram feitas procissões em agradecimento a Deus. A par de problemas econômicos e sociais no período, o reino luso saiu rumo às Grandes Navegações, realizando um evento cruzadístico, a Tomada de Ceuta (1415), afirmando sua vocação cristã e desviando a atenção de nobres descontentes para fora do reino.

Membros próximos de D. João, como ele próprio, e seus filhos D. Duarte (1433-1438), seu sucessor, e o Infante D. Pedro, regente após a morte precoce de D. Duarte, compuseram livros. D. João traduziu um livro de horas da Virgem (CDJ, 1990, II, p. 2) e é o produtor do *Livro de Montaria*, motivo pelo qual é considerado um rei culto. Já D. Duarte escreveu o *Leal Conselheiro* e o *Livro de Ensinança de Cavalgar Toda Sela* e D. Pedro redigiu o *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. Esses livros apresentavam modelos de comportamento para a nobreza (Prosa Moralística) e preocupação em conservar a memória.

O discurso da Dinastia de Avis também valorizou a família do fundador através do conceito da *Ínclita Geração*, isto é, os filhos de D. João, os quais também teriam boas qualidades. Nesses escritos, D. João e sua esposa D. Filipa, de ascendência inglesa, são vistos como modelos de comportamento ideal, bons cristãos, justos, humildes, caridosos, bem como seus filhos. A *Crónica de D. João I* se insere nesta exaltação de D. João e sua descendência.

A imagem positiva de D. João na posteridade conflita, no entanto, com os acontecimentos do seu reinado. Portugal andou por muito tempo em guerra, sendo a paz com Castela assinada somente em 1411. As sisas, imposto indireto municipal, criado para financiar as guerras com o reino vizinho, passou de temporário a permanente. Houve ainda, durante o seu governo, reclamações dos humildes contra os abusos dos “grandes”, aumento dos preços e desvalorização da moeda. Vários nobres também ficaram descontentes com a centralização do poder do monarca, que os impediu de terem vassalos próprios, levando muitos a saírem do reino (SOUSA, s/d, p. 497-500).

Também há que se salientar a elaboração de uma *memória pétrea* de D. João e seus descendentes, através de um panteão no Mosteiro da Batalha. Em Batalha foram colocados os túmulos do rei e de vários dos seus herdeiros, mostrando uma preocupação com uma memória tumular. D. João é esculpido em seu túmulo com armadura e cetro, símbolos do poder régio e da justiça, além de trajar armadura completa, ligada as suas vitórias guerreiras (COELHO, 2009, p. 387-389). Ele e D. Filipa estão com as mãos entrelaçadas e a rainha segura um livro, símbolo de sua devoção e cultura. O livro no túmulo de D. Filipa é mais um elemento a reforçar a importância da escrita como forma de propagar os feitos e a importância da nova dinastia. A imagem de D. João I como rei da Boa Memória está consolidada até hoje.

Referências

- COELHO, Maria Helena. *D. João I*. Lisboa: Questões e Debates, 2008.
- FERNANDES, Fátima R. *Portugal, 1385. Quando um reino fez seu Rei*. São Paulo: Paco Editorial, 2018.
- FERNÃO LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I (CDJ)*. Edição preparada por M. P. Lopes de Almeida e Magalhães Basto. Lisboa: Livraria Civilização, 1990, 2 vols.
- REBELO, Luis de Sousa. *A Concepção de Poder em Fernão Lopes*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.
- SOUSA, Armindo de. D. João I. In: MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, s/d, v. II.
- VENTURA, Margarida G. *O Messias de Lisboa*. Lisboa: Cosmos, 1992.
- ZIERER, Adriana. Fernão Lopes e seu papel na Construção da Imagem de D. João I, o rei da Boa Memória. *Opsis*, Catalão, (UFG), vol. 12, n. 1, 2012, p. 269-293.

D. NUNO ÁLVARES PEREIRA

Renata Cristina de Sousa Nascimento

OS ELEMENTOS de singularidade de Nuno Álvares Pereira são traçados inicialmente sob suas façanhas militares e sólida lealdade ao rei D. João I. Nascido no ano de 1360, provavelmente em Cernache do Bonjardim, a historiografia recente aí situa que seu pai, Álvaro Gonçalves Pereira (Prior do Crato) teria seu paço. De autor desconhecido a *Crónica do Condestabre* (ou *Estória de Dom Nuno Álvares Pereira*), escrita no início do século XV inaugurou a mitificação deste personagem. “O texto original não chegou até nós. O que conhecemos é o que resultou da edição empreendida em 1526 por Germão Galharde” (MONTEIRO, 2017, p. 41), provavelmente esta edição teria sido patrocinada pela Casa de Bragança. D. Afonso I (1377-1461), filho ilegítimo de D. João I foi o 1º Duque de Bragança, tendo se casado com Beatriz Pereira de Alvim, única filha de Nuno Álvares Pereira. As Crônicas de Fernão Lopes, especialmente a *Crónica de D. Fernando* e a *Crónica del Rei Dom João I da boa memória* são fontes narrativas valiosas para o conhecimento deste personagem. Conforme a *Crónica de D. Fernando* Nuno Álvares iria viver na corte aos 13 anos. Levado por seu pai, aí foi armado cavaleiro sendo inicialmente pajem da rainha Leonor Teles. Aos 16 anos casou-se com uma jovem viúva, Dona Leonor Alvim.

Os traços do cavaleiro audaz e virtuoso atribuídos ao personagem tem clara influência dos contos arturianos, sendo Nuno Álvares uma espécie de Galaaz nas narrativas sobre sua atuação guerreira. As fontes se preocupam em realçar três elementos constitutivos deste personagem, e que delimitariam sua posterior iconografia: O guerreiro, senhor de terras e o devoto. Quanto à carreira militar sua primeira participação efetiva foi em 1381, na terceira guerra

entre Castela e Portugal, ocorrida durante o reinado de D. Fernando I. Após a morte do monarca em 1383, o contexto sucessório instável obrigaria Nuno Álvares a uma tomada de decisão que marcaria seu destino. Desde o início da crise sucessória Nuno foi aliado incontestável do Mestre de Avis, sendo seu companheiro de armas e fronteiro da comarca alentejana. Em 1384 destacou-se na Batalha de Atoleiros. Nas cortes de Coimbra ocorridas em 1385 foi feito Condestável do reino.

Enlegido o Meestre e alçado assi por Rei, falou-se logo que fizessem condestabre para a guerra em que eram postos, segundo novamente fezera el-Rei D. Fernando, quando em seu tempo os Ingreses veerom. E ordenou el-Rei que o fosse o seu mui leal e fiel servidor Nuno Álvarez Pereira, avendo aaquel tempo vinte e quatro anos e nove meses e doze dias, conhecendo dêl que era d'honestos costumes e mui avisado nos autos da cavalaria (FERNÃO LOPES, 1939, 1ª parte, cap. 193, p. 63)

Na Batalha de Aljubarrota (1385), épico da história militar portuguesa, sua ação é vista por Fernão Lopes como providencialista. Fátima Regina Fernandes (2009) destaca as preferências e táticas bélicas do Condestável, promovendo uma estratégia eficiente, diferenciando do conceito oligárquico de guerra. Esta noção começava a ser substituída, priorizando a infantaria e escaramuças nos confrontos. O Condestável não era muito favorável às operações de cerco, estratégia militar considerava por ele muito morosa. Preferindo sempre as batalhas campais, foi protagonista nas três que participou: Atoleiros (1384), Aljubarrota (1385) e Valverde (1385). Nesta última, ocorrida poucos meses após Aljubarrota, correu grande risco tendo sido ferido no pé. Com a vitória e aclamação de D. João I que governou de 1385 a 1433, o Condestável de Portugal firmou-se como um grande senhor, possuindo patrimônio invejável, além de prerrogativas de natureza jurídica e direitos sobre as populações. Recebendo diversas benesses reais, que também se estenderiam a seus apaniguados, não tardaram conflitos e difamações. Esta situação teria conduzido a coroa a proibir o controle total de Nuno Álvares sobre seus

vassalos. O fim do conflito entre o Condestável e seu rei passaria pelo acerto do já citado casamento de sua filha Beatriz Pereira de Alvim, com D. Afonso I, bastardo do monarca.

Possuidor dos condados de Barcelos, Ourém e Arraiolos, doou a seu genro o condado de Barcelos, como dote por seu casamento com sua filha. Deste matrimônio nasceriam seus netos Afonso e Fernando, que foram agraciados por seu avô com grande patrimônio. Deles nasceria a poderosa e real Casa de Bragança. Com domínios no norte, centro e sul, preferiu provavelmente Almada edificando neste local um paço. Em julho de 1404 nos seus paços de Alamada fez sua primeira grande doação de bens ao Convento do Carmo, fundado por ele em Lisboa (MONTEIRO, 2017). Temos aí uma destacada faceta do Condestável, que garantiria sua canonização quase seiscentos anos após sua morte, a de religioso. A par de seu perfil guerreiro, e fundador de uma importante casa nobiliárquica temos a exaltação de sua santidade. A construção narrativa sobre “o Santo Condestável” foi iniciada ainda durante sua vida. Nas crônicas foi sempre retratado como um homem que aliava sua prática de guerra aos afazeres religiosos; respeitava os dias santos, ouvia missa todos os dias; evitava que seus homens invadissem igrejas; protegia os pobres e desamparados.

Adepto de uma espiritualidade mais litúrgica retirou-se ao Convento das Carmelitas em Lisboa aos 62 anos, em 1422 (depois da conquista de Ceuta), lugar em que viveu os últimos nove anos de sua vida. Conforme Aires do Nascimento (2010), o rei D. Duarte (1391-1438), solicitou a Roma sua canonização. Seu irmão, D. Pedro também teria manifestado diversas vezes sua devoção ao santo conde. Observa-se o início da construção de santidade do Condestável ligada à Casa de Avis. De sua iconografia temos várias representações, muitas destas ligadas ao herói das batalhas, ou ao carmelita. A *Chronica dos Carmelitas da antiga, e regular Observancia nestes Reynos de Portugal, Algarves, e seus Domínio*, do Frei José Pereira de Sant’Anna, escrita em 1745

ocupa-se na Parte III do Tomo I à fundação do Convento do Carmo em Lisboa. Mesmo tendo um alto grau de comprometimento com a Ordem do Carmo, é uma fonte que deve ser considerada com atenção. Ela revela parte do cotidiano da construção do Convento e da própria rotina de seu fundador. Grande parte da documentação consultada pelo Frei Pereira de Sant'Anna foi destruída no grave incêndio ocorrido em Lisboa, em 1755.

Como donato (*semifrater*) Nuno Álvares ocupava uma pequena cela, vivendo de forma simples, praticando a caridade. Gouveia Monteiro (2017) assinala a influência que este teria recebido dos eremitas alentejanos, não esquecendo também que era um nobre da família Pereira, filho e irmão de priores da Ordem do Hospital. Os carmelitas associavam-se ao exemplo do profeta Elias, de tradição eremítica e de despojamento de riquezas. Ao entrar no Convento do Carmo o Condestável teria se despojado de todo seu patrimônio. Sua filha Beatriz já havia falecido, e este já encontrava-se distante das decisões da corte régia, embora mantivesse uma relação de amizade com os infantes, especialmente D. Duarte, que se tornaria rei em 1433. Ambicionando a vida contemplativa e de pobreza, ao tornar-se donato passou a chamar-se Nuno de Santa Maria. As fontes indicam que em sua vida conventual praticava constantemente o jejum, e penitências corporais. A religiosidade popular o agraciava com a epíteto de santo. Aos 71 anos e 11 meses faleceu em Lisboa, no ano de 1431, sendo seus restos mortais inicialmente expostos na Igreja do Mosteiro em que vivia. Sua trajetória de vida e de devoção deram origem à sua fama de santidade.

Na correlação político-religiosa, elevam-se as aproximações entre sagrado e profano, em mútua dependência. A reputação de santidade atribuída a D. Nuno Álvares Pereira, é uma construção que envolve várias épocas. A eficácia da elaboração e consolidação de uma imagem de santidade perpassa por elementos substanciais: A narrativa hagiográfica, o reconhecimento de milagres, e uma vida pautada por diversas virtudes. Ao começar pela *Crónica do Condestável de Portugal*, temos a exaltação destas virtudes. Ao empenhar-se

na proclamação de santidade de Nuno de Santa Maria, o rei D. Duarte enviou a Roma uma oração elaborada por seu irmão D. Pedro. Aires do Nascimento (2017, p. 340) nos oferece a tradução da mesma, revelando o perfil de sacralidade que desejava-se perpetuar; “Modelo de príncipes, exemplo de senhores, espelho de contemplativos és tu, bem-aventurado Nuno! Tu foste firme e forte em combate, tu foste comedido e apiedado na vitória, tu foste justo e misericordioso na paz, tu foste obediente e devoto no claustro”.

Após o Terremoto de Lisboa em 1755, seus despojos corporais foram diversas vezes levados de um lugar para outro. Estavam inicialmente em um relicário de prata, que foi roubado. Seu túmulo primitivo foi finalmente reconhecido em 1961 (NASCIMENTO, 2018). Quanto ao que restou de seus ossos estes foram depositados na Igreja do Santo Condestável no Campo de Ourique (Lisboa), em agosto de 1951. Na ocasião organizou-se um cortejo solene, com a presença de várias autoridades políticas e religiosas. As relíquias foram depositadas na cripta da Igreja, onde lá permanecem. A revalorização de sua memória tornou-se mais sólida, após a canonização de São Nuno de Santa Maria, pelo papa Bento XVI em 2009.

Referências

D. Nuno Álvares Pereira. *Crónica do Condestável de Portugal*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, edição de 2011.

FERNANDES, Fátima Regina. A construção da sociedade política de Avis à luz da trajetória de Nuno Álvares Pereira. In: *A guerra e a sociedade na Idade Média*. VI Jornadas Luso-Espanholas de Estudos Medievais, vol. 1, Alcobça-Batalha, 2009, p. 421- 446.

LOPES, Fernão. *Crónica del Rei Dom João I da boa memória*, Parte Primeira, ed. Anselmo Braancamp Freire. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1977.

LOPES, Fernão. *Crônica de D. João I*. In: *Textos Literários*. Autores Portugueses.

Quadros da crónica de D. João I. Selecção, prefácio e notas Rodrigues Lapa. Lisboa: gráfica Lisboense, 1939.

LOPES, Fernão. *Crónica do Senhor Rei Dom Fernando Nono Rei Destes Regnos*. Porto: Livraria Civilização, 1979.

MONTEIRO, João Gouveia. *Nuno Álvares Pereira: Guerreiro, Senhor Feudal, Santo* - Os três rostos do condestável. Lisboa: Manuscrito Editora, 2017.

NASCIMENTO, Aires A. *Nuno de Santa Maria*. Fragmentos de Memória Persistente. Lisboa: ARM, 2010.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Do Condestável de Portugal a Nuno de Santa Maria: Elementos para a construção de um santo. *Revista Mirabilia*, n. 26, 2018/1, p. 1-13

SANT'ANNA, Fr. José Pereira de. *Chronica dos Carmelitas da antiga, e regular Obser-vancia nestes Reynos de Portugal, Algarves, e seus Domínios*, Oficina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, Lisboa, 1745 (Tomo I).

CHRISTINE DE PIZAN

Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne

CHRISTINE DE PIZAN (1365-1430/31) é uma das mais renomadas escritoras do Ocidente Medieval. Nascida em Veneza, de pais italianos, Cristine de Pizan viveu desde a idade aproximada de quatro anos na França. Ela era filha de Tommaso di Benvenuto da Pizzano (Thomas de Pizan) e neta de Tommaso Mondini, reputados médicos, formados na prestigiosa universidade de Bolonha. Logo após o nascimento de Christine de Pizan, seu pai recebeu dois convites honrosos, do rei da Hungria, Luís I e do rei da França, Carlos V, para atuar como médico e astrólogo/astrônomo oficial de suas cortes. Tommaso da Pizzano decide-se pela corte francesa, em apreço à política do rei Carlos V, conhecido como o Sábio (le Sage). Em 1368, instala-se na corte francesa com sua família.

Pizan viveu em um período de mais longo conflito militar na Europa (1337-1453), originado pela disputa das dinastias inglesa (Casa Plantageneta) e francesa (Casa de Valois) pelo território da França, que ficou conhecido como “Guerra dos Cem anos”. Os constantes conflitos, juntamente com a epidemia de peste bubônica, reduziram a quase metade a população da França nesse período. A obra da escritora reflete as inquietações desse período de instabilidade interna e traz reflexões sobre a função da Cavalaria, as táticas e estratégias de defesa durante a guerra, sobre a arte de bem governar etc. A obra de Pizan traz igualmente importantes referências a acontecimentos acerca de sua biografia.

De fato, seus biógrafos buscaram grande parte das informações sobre sua vida nas próprias obras da autora. Em *Mutation de Fortune* (1404), por exem-

plo, Christine de Pizan evoca na primeira parte de seu longo poema, suas origens italianas e a viagem da sua família em direção à França. Pizan enfatiza ainda a singularidade e boa fortuna que marca parte de sua trajetória de vida, como nesses versos da obra citada, em que ela faz menção ao fato de ter sido amamentada pela mãe, e não pela ama de leite, como era costume na época: “*Et bien nourrie et bien aimee/ De ma mere a joyeuse si chiere/ Qui m’ama tant et tint si chiere/ Que elle meismes m’allaita,/ Aussitost qu’elle m’enfanta*” (v. 401-405).

Na biografia sobre o rei Carlos V, *Livre des faits et bonnes moeurs du sage roi*, encomendada a Christine de Pizan por Phillipe Le Hardi, em 1404, a escritora ressalta as virtudes do rei Sábio, sua temperança, prudência, seu gosto pelas artes, pelo conhecimento, e através da arte de digressão (DULAC, 1993), narra também dados de sua própria história. Nesta obra, Pizan faz saber ao leitor a formação privilegiada que teve, vivendo ao lado do rei Carlos V, no palácio do Louvre, espaço de acolhimento de renomados intelectuais, cientistas, humanistas da época e onde abrigava uma das maiores bibliotecas do país.

A felicidade a acompanha também na juventude e casamento com Etienne Castel, lembrado em suas obras pela “bondade, doçura, lealdade e terno amor” (PIZAN, 2012, p. 173). Em 1380, porém, inicia-se um período de má fortuna com a sucessão de mortes de três figuras importantes na vida de Pizan: o rei Carlos V, seu pai e em seguida seu esposo. Tais fatos serão, de certa forma, o motor desencadeador de sua carreira literária. Viúva aos 25 anos, com 3 filhos, a mãe e uma sobrinha para sustentar – eis a situação que leva Christine a fazer de seu talento literário um meio de sobrevivência.

O lirismo de teor melancólico marca a sua estreia no “Campo das Letras”, em 1394. Apesar das barreiras encontradas, a poetisa afasta-se dos caminhos habituais trilhados pela mulher viúva naquela época - casamento ou vida religiosa. Viver sozinha significaria ter um “teto todo seu”, construindo assim a sua independência e liberdade, como expressam os primeiros versos da conhecida balada: “*Seulete suy et seulete vueil estre/ Seulete m’a mon doulz ami laissiee/ Seulete*

suy, sanz compaignon ne maistre” (Sozinha sou e sozinha quero estar/ Sozinha deixou-me meu doce amigo/ Sozinha sou, sem companheiro nem mestre).

A partir de 1399, as referências aos sentimentos de dor e luto que caracterizam essa primeira fase da escrita de Pizan vão dando espaço a outras construções temáticas, de tendência mais politizante e serão escritas também em prosa. Christine discute temas então monopolizados pelo universo masculino, como a arte da guerra, da administração real, nas obras *Livre des Fais d’armes et de chevalerie* (1410), e *Livre du Corps de Police* (1406-1407). Suas ideias em favor da paz, bem como sua devoção aparecem em *Lamentation sur la guerre civile* (1410), *Livre de la paix* (1412-1413), *Epistre de la Prison de vie humaine* (1405-1406), *Epistre à la Reine* (1405). Sua última obra, *Le ditié de Jeanne D’Arc* (1429), trata do heroísmo da jovem camponesa visionária, Joana D’Arc, que conseguiu liderar a resistência francesa aos invasores ingleses e gerar um sentimento de nacionalismo na França após anos de cisão da nobreza em dois campos: os armagnacs e os borguinhões.

Da diversidade de temas abordados na sua obra, a defesa da mulher constitui o traço mais marcante. A luta contra a cultura misógina do final da Idade Média está presente desde os versos da *Epistre au Dieu d’Amour* (1399), ao seu último livro, *Le Ditié de Jeanne d’Arc*, escrito em 1429, um ano antes da morte da mística guerreira.

O poema narrativo *Épître au Dieu d’amour* representa uma das principais obras de Pizan por ser o desencadeador da célebre batalha de cunho político-social em forma de debate literário, conhecida como “Querelle des femmes”. O objeto central da mencionada “Querelle”, que se estendeu até o século XVIII, consistia na valoração positiva ou negativa da natureza feminina nos escritos da época, bem como reflexões acerca da condição das mulheres ao longo dos séculos.

A obra-prima de Christine de Pizan, *A Cidade das Damas*, foi escrita em

1405 e é considerada o primeiro livro questionador da supremacia masculina em relação à mulher em vários domínios. A obra busca reavaliar o papel feminino ao longo dos tempos, através da compilação de exemplos de várias figuras históricas, lendárias, mitológicas, de grandes virtudes, que deram prova da capacidade intelectual e física das mulheres. A ginetocopia (RIVERRA GARRETAS, 1990) imaginada por Christine de Pizan constituiu-se de um catálogo de histórias de mulheres virtuosas que compõem a *Cidade*. A inspiração deve em grande parte à obra do seu compatriota Boccaccio, autor renomado de *De Claris Mulieribus* e de *Decameron*. Através de uma reescrita das histórias das mulheres ilustres, Pizan faz transparecer uma interpretação distanciada da visão do autor.

Em outra obra alegórica, *Le Livre du Chemin de Long Estude* (1403), Pizan também se inspira de um autor italiano, Dante, e recria a sua “*Divina Comédia*”. Ela narra em mais de 6000 versos uma viagem onírica guiada pela Sibila de Cumes. A primeira parada da protagonista Christine é a fonte da Sapiência, e, ao contrário de Dante, que perde o caminho certo, ela segue sempre pelo caminho correto, o caminho de “longo estudo”, reservado aos “letrados” (DEPLAGNE, 2008).

Ao lado da defesa das mulheres, a educação é um tema caro a Pizan e perpassa boa parte de sua obra. O primeiro título que merece destaque intitula-se *L’Epitre d’Othea*. A obra, escrita entre 1400 e 1401, corresponde a uma carta da deusa da Prudência ao jovem Heitor de Troia, com idade de quinze anos. Os mais de cinquenta manuscritos copiados da epístola durante o século XV atestam a positiva recepção da obra e a insere dentro da tradição denominada de “espelho de príncipes” (*speculum principum*), gênero literário, com reflexões filosóficas e políticas sobre a arte de governar.

As obras *Enseignements et proverbes moraux* (1400-1401), dirigida ao filho de Pizan, e *Le livre des trois vertues* ou *Le trésor de Christine*, datada de 1405, seguem uma tradição de manuais de educação e comportamentos sociais, conhecida

como Espelho de príncipes.

Após a morte de Christine de Pizan, ainda no século XV e início do século XVI, seu nome foi referenciado no meio das Letras por figuras ilustres como Martin Le Franc, Guillebert de Metz, Jean Marot, Clément Marot. Algumas das obras de Christine de Pizan foram traduzidas e editadas posteriormente: *Proverbes moraux*, para inglês médio; *Le Livre des fais d'armes et de chevalerie*, para inglês e alemão médio; *A Cidade das Damas*, para o inglês médio, *O Livro das Três Virtudes*, *a Insinuação das Damas*, para português. Esquecida no século XVII, a obra de Christine de Pizan foi adaptada e editada por Louise de Kéralio, no final do século XVIII. Um século depois, Maurice Roy publica a edição completa das obras poéticas da autora e a partir de então multiplicaram-se as críticas sobre a autora e sua obra. Porém, é nos anos 70 do século XX, quando eclodiu o movimento feminista e a busca pela revisão da História nos anos 80 que podemos falar em uma redescoberta das obras de Christine de Pizan e valorização de seu legado. As sucessivas traduções para línguas modernas de sua principal obra *A Cidade das Damas* (inglesa em 1982, francesa em 1986, alemã em 1986, catalã em 1990, espanhola em 1995, italiana em 1997, brasileira em 2006), assim como a periodicidade dos “Colóquios internacionais sobre Christine de Pizan”, organizados pelos membros da *Société Christine de Pizan*, dão prova do crescente interesse pelos estudos *christianos* na Europa e nas Américas. Atualmente é possível não apenas ter acesso às edições dos manuscritos da escritora obras da escritora, mas também às edições online, incluindo as iluminuras. Desde 2009, o projeto da Universidade de Edinburgh, *The Making of the Queen's Manuscript*, dirigido pelo prof. James Laidlaw, em parceria com várias instituições de pesquisa, disponibilizou *online* todas as edições das obras de Christine de Pizan pertencentes ao manuscrito Harley 4431, da Biblioteca de Londres. Também em 2009, foi lançado o filme *Christine Cristina*, dirigido pela italiana Stefania Sandrelli, inspirado na vida da sua conterrânea escritora.

No Brasil, a partir da primeira década do século XXI, as pesquisas sobre a obra de Pizan se multiplicaram, originando desde artigos científicos, trabalhos de monografias, dissertações e teses de doutorado. A intensificação dos estudos christinianos em várias áreas do conhecimento se deu, em parte, por uma série de iniciativas de pesquisadore/as, atuantes na área de História das mulheres, como ministração de disciplinas e minicursos sobre a obra de Pizan, a criação do grupo Christine de Pizan, vinculado ao diretório de pesquisas no CNPq, e a publicação da tradução brasileira da *A Cidade das Damas* em 2012. A defesa do sexo feminino, a reescrita de mitos sob uma percepção crítica, a educação e o acesso da mulher aos vários campos do saber, são alguns dos temas que justificam a vitalidade e atualidade dos estudos sobre vida e obra de Pizan, considerada a primeira escritora profissional no Ocidente.

Referências

- LEITE, Lucimara. *Christine de Pizan: uma resistência*. Lisboa: Chiado, 2015.
- PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Tradução e apresentação de Luciana Eleonora de Freitas Calado. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.
- PIZAN, Christine de. *La città delle dame*. Trad. Patrizia Caraffi. Milão: Luni, 1998.
- PIZAN, Christine de. *O Livro das Três Virtudes ou O Espelho de Cristina*. Edição Crítica de Maria de Lourdes Crispim. Lisboa: Caminho, 2002.
- SOUSA, Sara. *A construção da autoridade na obra de Christine de Pizan*. Lisboa: Universidade. Fac. de Letras. Dep. de Literaturas Românicas, 2006.
- WILLARD, Charity Cannon. *Christine de Pizan: Her Life and Works*. New York: Persea Books, 1984.

JAN HUS

Thiago Borges de Aguiar

JAN HUS foi um clérigo e educador do início do século XV, na região da Boêmia, reino do Sacro Império Romano-Germânico. Sua vida eclesiástica e universitária ocorreu no contexto do Grande Cisma Papal do Ocidente (1378-1417), com destaque para os eventos ocorridos no Concílio de Pisa (1409) e no Concílio de Constança (1414-1418). Além disso, a vida de Hus foi perpassada pelos conflitos entre tchecos e alemães que ocorreram na Universidade de Praga, em especial no entorno do Decreto de Kutná Hora (1409). Ele morreu na fogueira em 1415.

Sobre a infância de Jan Hus, há pouca documentação. O ano tradicionalmente atribuído para seu nascimento é 1369, embora a historiografia mais recente atribua o ano de 1372 (ou talvez 1373) como mais provável. Ele nasceu em Husinec e estudou em Prachatice (ambas ao sul de Praga). Entrou na Universidade de Praga no ano de 1390, conseguindo os títulos de B.A. (93), B.D. (94), M.A. (96). Uma das imagens relatadas por Hus em relação à pobreza de sua vida universitária é a de que ele tinha apenas pão e ervilhas para comer. Então, certo dia, ele fez uma colher com o pão, comeu as ervilhas e, depois, comeu a colher. Seu sustento vinha do trabalho como corista em uma igreja.

Em 1401, foi ordenado clérigo e, em 1402, assumiu a Capela de Belém, uma igreja na qual os sermões deveriam ser proferidos em vernáculo. Ele era professor da Faculdade de Artes desde seu mestrado, em 1396. Em pouco tempo, a Capela de Belém passou a receber grande número de fiéis, assumindo razoável centralidade política e religiosa. Ele escrevia seus sermões em latim e os traduzia para o tcheco. Parte significativa dos sermões que Hus proferiu na

capela foram guardados e estão publicados em tcheco.

No debate acadêmico da Universidade de Praga, os tchecos sustentavam os argumentos realistas enquanto os alemães defendiam posturas nominalistas. Com o crescimento deste último, o primeiro perdia força no debate universitário europeu. No entanto, um autor como John Wyclif (c.1328-1384) oferecia argumentos fortes para o lado realista, influenciando fortemente os professores tchecos quando seus textos chegaram em Praga, em 1401, pelas mãos do teólogo e discípulo de Hus, Jerônimo de Praga.

Em 1409, quando o imperador Venceslau IV [*Václav IV*] assinou o decreto de Kutná Hora, Jan Hus assumiu a reitoria da Universidade e os professores tchecos passam a ter maior controle sobre o espaço universitário. A presença das ideias Wyclifistas em Praga, contudo, não se estabeleceram de forma pacífica. Em pouco tempo, o arcebispo Zbyněk opôs-se a elas e, com o apoio de parte dos professores tchecos, excomungou Hus em 1410.

Essa excomunhão não foi obedecida e Hus continuou a pregar em Belém. Com o apoio da Cúria romana, Zbyněk impôs, no ano seguinte, nova excomunhão e a cidade de Praga foi posta sob Interdito, o que impediria a realização de qualquer serviço religioso enquanto Hus estivesse na cidade. Diante destas condições, agravadas por uma disputa a respeito da venda indulgências, o clérigo tcheco partiu para o exílio em 1412. Ele permaneceu em diferentes castelos de nobres tchecos, sendo Krakovec um dos locais onde se tem registro de sua estadia. Durante dois anos, no exílio, Hus escreveu cartas para serem lidas na Capela de Belém, de modo a continuar com seu trabalho pastoral. Há mais de uma edição publicada com essas cartas, bem como versões em alemão, francês e inglês e traduções de fragmentos para o português.

Foi nesse período, também, que Hus escreveu diversos textos. O mais famoso é o tratado Sobre a Igreja [*De Ecclesia*] (1413), no qual, em diálogo com as ideias de Wyclif e no contexto da condenação dessas ideias na Boêmia, discu-

tiu a hierarquia e a autoridade eclesiástica, tomando as Escrituras como base para a fé e a conduta humana. Além disso, defendeu-se contra a acusação de contumácia. Este tratado também está publicado em inglês.

Hus escreveu diversos textos em tcheco voltados à população leiga. O *poznání cesty pravé ku spasení (Dcerka)* [Como saber o caminho certo para a salvação (Filha)], de 1412, texto voltado à vida devocional, foi escrito para mulheres piás que moravam nos arredores da capela de Belém (possui tradução para o francês). O *svatokupectví* [Sobre a simonia], escrito entre o final de 1412 e o início de 1413, consiste numa discussão sobre a simonia como uma heresia que pode ser cometida pelos leigos, pelo clero e até mesmo pelo próprio papa (possui tradução para o inglês). Também são dignos de menção suas exposições sobre a Fé, o Decálogo e o Pai Nosso [*Výklad výři, Výklad desatera, Výklad modlitby Páně*], de 1412, que ensinam às pessoas comuns sobre a fé, sobre como seguir os mandamentos e como rezar; sua *Postilla*, de 1413, uma coletânea de sermões; bem como outros textos teológicos, devocionais e catequéticos.

Entre os anos de 1413 e 1414 foi publicado um tratado de padronização da ortografia tcheca em conformidade com o sotaque praguense. A cartilha que acompanha esse tratado, conhecida como ABC de Hus [*Husova Abeceda*], foi escrita em 1411. Esta é composta por um alfabeto com um conjunto de palavras que formam uma pequena frase para memorizar as letras. Hus é provavelmente o autor do tratado e certamente o autor da cartilha. Em linhas gerais, a escrita em tcheco, hoje, segue o conteúdo dessa reforma ortográfica.

O rei da Hungria, Sigismundo [*Zikmund*], irmão de Venceslau IV, na busca por assumir maior protagonismo político, patrocinou a realização do Concílio de Constança, no final de 1414. O Concílio, com suas bases conciliaristas (especialmente defendidas por Jean Gerson, 1363-1429, teólogo da Universidade de Paris), tinha por missão acabar com o Cisma e com as heresias. Hus, defendendo posições igualmente conciliaristas, viajou para Constança na expectativa de se apresentar publicamente. Um dos cavaleiros de sua comiti-

va buscou com o rei Sigismundo um salvo-conduto para a viagem, que nunca chegou.

Hus viajou para Constança e fez pregações e debates em diferentes cidades alemãs. Escreveu em suas cartas a surpresa de ser bem recebido, especialmente em função do recente conflito universitário. Chegou em 3 de novembro de 1414 à cidade onde se realizaria o Concílio e, no dia 28, foi preso sob ordens do rei Sigismundo. Hus passou por quatro prisões desde esse dia até sua morte: a casa de um precentor (até 6 de dezembro), um mosteiro dominicano (até 24 de março de 1415), o Castelo de Gottlieben (até 3 de junho), um mosteiro franciscano (até 6 de julho de 1415).

Durante o período de sua prisão (exceto em Gottlieben, quando estava inacessível), escreveu diversas cartas, tanto de caráter pastoral, quanto de “defesa da verdade”. Ele afirmava sua inocência e criticava o Concílio por não lhe permitir explicar suas posições, mesmo nas audiências de 5 e 8 de junho de 1415. Apesar de insistentes apelos de amigos e de membros do concílio, Hus recusou-se a abjurar diante das 44 acusações que recebera.

No dia 6 de julho, em julgamento público, Hus foi acusado de contumácia e de ser um heresiarca. Após o ritual de deposição do ofício sacerdotal, ele foi encaminhando para a fogueira. No caminho, viu seus livros serem queimados. O secretário que acompanhou a comitiva na viagem para Constança, Petr de Mladoňovice, escreveu em seu *Relatio* detalhes do período de prisão, das audiências, da caminhada até o local da execução e da morte de Hus. Conforme o relato, Hus foi morto na fogueira da cidade de Constança, cantando frases do *Kyrie Eleison*. O texto de Petr de Mladoňovice ajudou a consolidar a imagem de “mártir e mestre”.

Dos seguidores de Hus, destacaram-se os Utraquistas, que estabeleceram a igreja nacional em terras tchecas, os Taboritas, que lutaram contra os exércitos cruzados da Santa Sé entre os anos de 1420 e 1431, e a União dos

Irmãos [*Jednota Bratrská*], que começou como uma comunidade cristã isolada e cresceu ao longo dos séculos XVI e XVII. Esta última ficou famosa por sua tradução da bíblia para o tcheco (a Bíblia de Králice) e pela obra didática de seu mais famoso bispo, Jan Amós Comenius [*Komenský*].

Martinho Lutero (1483-1546) foi um dos principais continuadores da memória de Hus. Ele publicou o tratado *De Ecclesia* (1520), traduziu o relato de Petr de Mladoňovice (1529) e publicou as cartas de Hus (1536 e 1537). Para o reformador alemão, Hus foi um verdadeiro cristão, mártir e grande teólogo, exemplo para todos os cristãos. Deve-se a Lutero a construção (ou a consolidação) de uma lenda sobre a morte de Hus na fogueira: uma camponesa havia colocado gravetos na fogueira de Hus ao que ele teria dito “*Sancta Simplicitas!*”. Outra lenda é de que o tcheco teria profetizado o surgimento de Lutero dizendo: “Hoje vocês estão queimando um ganso [*Husa*, em tcheco], mas de minhas cinzas nascerá um cisne que vocês não queimarão”. Trata-se de uma invenção posterior, ausente das fontes primárias da época de Hus.

As imagens de mártir e mestre consolidaram-se ao longo dos séculos seguintes, especialmente nas tradições protestantes, sendo o Livro dos Mártires, de John Foxe (1516-1587) um dos principais exemplos. Nos séculos seguintes, à memória de Hus foram acrescentadas, entre outras, as marcas de “defensor da liberdade de consciência” e “precursor da Reforma Protestante”. Para a Igreja Católica, Hus continua a ser oficialmente considerado um heresiarca. No entanto, o primeiro papa eslavo da história, João Paulo II, no contexto do movimento ecumênico, defendeu, em discurso do ano de 1999, a necessidade de se buscar a verdade histórica a respeito do que ocorreu com Jan Hus. Nas terras tchecas dos séculos XIX e XX, Hus foi transformado em símbolo de movimentos nacionalistas e em feriado nacional.

Nos dias de hoje, em língua tcheca, a edição das publicações de Jan Hus e a produção historiográfica a seu respeito são significativas. Em língua inglesa, há muitas publicações sobre Hus e algumas traduções de seus textos. A obra de

Matthew Spinka, escrita nas décadas de 1960-70, é, em linhas gerais, a versão consolidada da historiografia em língua inglesa sobre Hus até os dias de hoje. Thomas Fudge é outro nome importante, com produção mais recente. Há algumas discussões acadêmicas em alemão e em francês. Em língua portuguesa, há pouco material a seu respeito. Nas referências bibliográficas, constam os cinco principais materiais dentre os vários utilizados como base para a elaboração deste verbete.

Referências

AGUIAR, Thiago Borges de. *Jan Hus: cartas de um educador e seu legado imortal*. São Paulo: Annablume; Fapesp; Consulado Geral da República Tcheca, 2012.

FUDGE, Thomas A. Jan Hus in English language historiography, 1863–2013. *Journal of Moravian History*, v. 16, n. 2, 2016, p. 90-138.

HUSS, John. *The Church*. Trad. David Schaff. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1915. Reimpressão Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1976.

NOVOTNÝ, Václav. M. *Jana Husi Korespondence a dokumenty*. Praga: Komise pro vydávání pramenů náboženského hnutí českého, 1920.

SPINKA, Matthew. *John Hus: a biography*. Princetown, New Jersey, EUA: Princetown University Press, 1968.

FERNÃO LOPES

Marcelo Santiago Berriel

DIFERENTES SOCIEDADES, em diferentes momentos, preocuparam-se em construir versões de sua história. Tal preocupação relaciona-se diretamente com o poder de monumentalizar um passado, representá-lo, idealizá-lo. Lembremos que o texto que narra uma representação do passado está ligado a um determinado grupo – geralmente, o grupo detentor de algum tipo de poder (afinal, um escritor não escreve sozinho, ele sempre carrega algo de seu “lugar de produção”). Disto, o melhor exemplo é a crônica; nela temos o passado idealizado e construído, trabalhado ideologicamente para que a posteridade aprenda o que seus autores desejam, a versão de quem narra, uma história monumentalizada pelas linhas do cronista. Compreender este aspecto é fundamental para compreendermos quem foi Fernão Lopes (1380-1460).

Há muitas incertezas em relação à biografia de Fernão Lopes, mas presume-se que tenha nascido entre 1380 e 1390. A tradição lhe atribui uma origem humilde, mas isto também não é confirmado. Foi tabelião geral do reino e, em 1418, torna-se guarda-mor da Torre do Tombo (permanecendo até 1454, ano em que Gomes Eanes de Zurara assume a função), cargo que lhe atribuía a responsabilidade pelo arquivo real português. Em relação à vida pessoal, sabe-se que se casou, teve um filho e um neto. A data de sua morte também não é segura, mas acredita-se que tenha sido em 1460.

Uma das maneiras mais interessantes para abordar sua obra é situando-o no contexto político de legitimação da dinastia de Avis. A dinastia de Borgonha, iniciada com o primeiro rei de Portugal, D. Afonso Henriques (1109-1185),

teve seu fim após os problemas de sucessão ocasionados pela morte de D. Fernando (1345-1383). O impasse acarretou o processo conhecido como Revolução de Avis (1383-1385). Tal insurreição tornara rei o Mestre de Avis, D. João I (1357-1433), filho bastardo de D. Pedro I (1320-1367). Como não estava na linha sucessória, a confirmação de D. João como rei partiu da decisão tomada nas cortes de Coimbra. O herdeiro que fora preterido era D. João de Castela (1358-1390), casado com a filha de D. Fernando. Como lembra Antônio José Saraiva (SARAIVA, 1988, p. 166), Fernão Lopes foi, de certa forma, o encarregado para legitimar uma dinastia que carregava o peso da “ilegitimidade”.

Mas, por que Fernão Lopes? Porque era ele o cronista da corte. Como cronista-mor, recebeu do rei D. Duarte (1391-1438), filho de D. João I, a incumbência de narrar os acontecimentos dos reinados anteriores e, assim, construir um grande monumento narrativo que seria referência para as próximas gerações portuguesas – essa tarefa foi recebida antes de 1434 e consistia em escrever as crônicas dos reis até D. Fernando e, principalmente, escrever a crônica do monarca reinante. Fernão Lopes viveu o suficiente para poder receber influências diversas que, certamente, moldaram sua visão da monarquia portuguesa. A experiência que adquiriu como testemunha do governo de diferentes reis portugueses é algo a se considerar, afinal, seus escritos abrangem os reinados de D. Pedro, D. Fernando e D. João I. Ou seja, o cronista que ajudou a criar uma imagem de três reis diferentes viveu no tempo de D. João I, serviu a D. Duarte e ainda conheceu a regência de D. Pedro (de 1439 a 1448) e o reinado de D. Afonso V (até 1481).

Seguramente, são de sua autoria a *Crónica de D. Pedro I*, a *Crónica de D. Fernando* e os dois volumes da *Crónica de D. João I*. Damião de Góis também lhe atribui o texto inicial da *Crónica da Tomada de Ceuta* (que seria uma espécie de continuidade da *Crónica de D. João I*); segundo a interpretação de Damião de Góis, o texto foi retomado e reelaborado por Zurara. O mesmo raciocínio é usado para lhe atribuir a *Crónica de D. Duarte*, que teria sido retomada e finalizada

por Rui de Pina (SARAIVA, 1988, p. 167). Porém, não há provas que sustentem a interpretação de Damião de Góis. Também se costumava atribuir-lhe a autoria da *Crónica de Portugal de 1419*, mas ainda não se tem uma resposta conclusiva para a questão – o interesse dos pesquisadores por essa crônica foi retomado a partir dos anos 90, porém, quase nunca os debates giram em torno de sua autoria; com as informações que temos podemos, no máximo, encarar a autoria de Fernão Lopes como *plausível*.

Mas os eventos narrados pelo cronista são o retrato do que realmente ocorreu nos reinados abrangidos pela sua trilogia? Durante muito tempo, a interpretação dos fatos tal como apresentada por Fernão Lopes era apenas repetida pelos eruditos das gerações posteriores; sobretudo, no referente às narrativas sobre o levante de 1383-1385. Obviamente, com o avanço da crítica textual e das pesquisas históricas, essa situação mudou consideravelmente. Quer isto dizer que o cronista deixou de ser referência para os estudos dos eventos que ele narra? Quer dizer que foi legado ao campo das versões ingênuas e descartáveis da história? É claro que não. Fernão Lopes continua sendo um autor muitíssimo estudado e suas crônicas são fontes muito pertinentes para as pesquisas sobre os reinados de D. Pedro, D. Fernando e D. João I. Porém, as pesquisas das últimas décadas partem do pressuposto de que o cronista (e não apenas ele, é claro) construiu uma representação da realidade (influenciada, entre outros fatores, por sua função de cronista-mor) que pode ser analisada sob diferentes aspectos. Como afirma Luís de Sousa Rebelo: “como obra literária e documento histórico, as crônicas de Fernão Lopes nada perderam do seu interesse perante a erudição moderna, quaisquer que sejam as leituras que do período nelas abrangido tenham feito os estudiosos, ainda e até quando propendam a diferir da visão que dele nos oferece o escritor” (REBELO, 1983, p. 16).

Uma das maiores contribuições dos estudos sobre a obra de Fernão Lopes consiste em analisar como o cronista constrói a sacralização da dinastia avisinha, sobretudo a idealização do Mestre de Avis, D. João I. Este, segundo o cronis-

ta, possui todas as características que o qualificam a subir no trono e conduzir os destinos grandiosos do reino.

Logo nas primeiras páginas da *Crónica de D. João I* surgem certos vetores que a trespassarão por inteiro. A linhagem real do mestre, suas qualidades morais (sempre apresentadas em oposição aos defeitos de seus opositores) e a imagem de “traidor” do rei castelhano. Para o cronista, o Mestre de Avis mereceu ser “regedor e defensor” do reino não apenas por suas qualidades pessoais, mas por ser irmão e filho de reis. Estes mesmos argumentos, articulados a outros, também justificam a eleição do mestre como rei de Portugal nas cortes de Coimbra. A questão da linhagem do mestre, contudo, é um argumento muito menos insistente se comparado às menções que o cronista faz sobre os atributos de D. João I – qualidades que D. João exemplifica não somente durante o desenrolar da revolução, mas também depois de tornar-se rei. Tais qualidades são, em sua maioria, de cunho moral e espiritual, mais do que guerreiro ou de outro tipo. Mesmo quando se faz referência às questões acerca da administração do reino, são as qualidades morais que qualificam D. João como rei exemplar.

Além disso, a *Crónica de D. João I* ressalta que o mestre ama sua terra e é amado por aqueles que a habitam, sobretudo pela “arraia-miúda”. Fernão Lopes não esquece de frisar a ligação de D. João com o reino e a gente portuguesa. É como se o povo das cidades *quisesse* o mestre. Ou seja, Fernão Lopes se preocupa não apenas em defender a “legitimidade” de D. João I, mas em associá-la ao contexto urbano e às camadas populares, construindo assim a imagem da Revolução de Avis como uma insurreição urbana e popular em prol de um rei sacralizado. Aliás, a relação de D. João com os assuntos espirituais é sempre mencionada pelo cronista. D. João é sempre valorizado por sua devoção, sua confiança em Deus e seu respeito pela Igreja. É também piedoso, porém, duro quando a gravidade da falta o exigia. Contudo, Fernão Lopes não constrói somente uma imagem de rei virtuoso e cristão, tal como se vê em outros reinos

da Cristandade. Um dos aspectos que mais chamaram a atenção dos estudiosos foi como o cronista construiu a representação de D. João I como “Messias de Lisboa”.

O messianismo do mestre, nas linhas do cronista, é respaldado pela comparação a Jesus. Além dessa, há outras comparações com personagens bíblicos. A analogia com Moisés, por exemplo, também é utilizada para exaltar D. João. Esta comparação integra a lógica da construção de um líder que guia seu povo, que o liberta de determinado jugo e lhe proporciona um futuro melhor.

Em resumo, as qualidades que o cronista atribui ao mestre de Avis o identificam como o melhor rei para Portugal naquele momento histórico. É D. João I quem inaugura uma “nova idade” no reino português. O sucesso dessa imagem, repetida em autores posteriores, deve muito a Fernão Lopes.

Além deste papel de legitimador dos Avis, costuma-se também estudar as obras de Fernão Lopes do ponto de vista de seu discurso histórico. Tal abordagem é muito relevante por fazer, de certa maneira, um contraponto à visão que tradicionalmente atribui aos cronistas régios unicamente a função de memorialistas sem compromisso com a veracidade dos fatos. Ora, é certo que não devemos simplesmente aceitar a versão do cronista, como uma historiografia nacionalista e ultrapassada fez outrora, mas também é certo que a noção de verdade histórica não é monolítica e homogênea e, portanto, é muito útil compreender os caminhos argumentativos percorridos por Fernão Lopes para convencer seu leitor.

Referências

GUIMARÃES, Marcella Lopes. *Estudo das Representações de Monarca nas crônicas de Fernão Lopes – O espelho do rei: “- Decifra-me e te devoro” (séculos XIV e XV)*. Tese de Doutorado/UFPR. Curitiba, 2004.

MARQUES, António Henrique de Oliveira. *Nova História de Portugal*. Vol. IV:

Portugal na crise dos séculos XIV e XV. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MATTOSO, José (org.). *História de Portugal*. Vol. II – A monarquia feudal (1096-1480). Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

REBELO, Luís de Sousa. *As Concepções do Poder em Fernão Lopes*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

SARAIVA, António José. *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1998.

SARAIVA, António José & LOPES, Óscar. *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 2017.

D. HENRIQUE

Hugo Rincon Azevedo

EM 4 DE MARÇO DE 1394, nascia na cidade do Porto umas das principais figuras históricas na memória coletiva do povo português, o Infante D. Henrique (1394-1460), o quarto filho varão do casal real D. João I (1357-1433) e D. Filipa de Lencastre (1360-1415). Conhecido pelas alcunhas de “O Infante de Sagres” e “O navegador”, que refletem a sua memória cristalizada ao longo dos séculos, evocada e reproduzida por seus biógrafos contemporâneos, por cronistas e pela historiografia portuguesa a partir do século XIX, em uma clara associação aos seus empreendimentos ao além-mar. Atribui-se a abertura do caminho à conquista da Costa Africana à D. Henrique, por ultrapassar a barreira natural do Cabo do Bojador, até então um dos limites geográficos do homem medieval europeu, dando base aos futuros descobrimentos do período da expansão marítima ibérica.

Os feitos do príncipe de Avis chamariam atenção dos seus contemporâneos, sendo registrados por viajantes estrangeiros que conviveram com o Infante ou participaram de suas expedições à África. Na década de 1450, por exemplo, suas expedições foram registradas na pena do explorador veneziano Luigi Da Mosto. As excursões henriquinas ganhariam maior destaque nas obras do cronista português Gomes Eannes de Zurara, guarda-mor da Torre do Tombo durante a regência do Infante D. Pedro (1438-1448) e parte do reinado de D. Afonso V (1432-1481), especialmente nas suas crônicas da Tomada de Ceuta e da Conquista de Guiné, além da *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*. Na primeira, considerada a terceira parte da crônica biográfica do Rei. D. João I, Zurara narra os feitos do infante na conquista da cidade norte africana, re-

correndo ao próprio D. Henrique como fonte para a elaboração da sua escrita. Já a segunda, intitulada *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do infante D. Henrique*, foi encomendada por D. Afonso V, com o objetivo de narrar os grandes feitos do tio no além-mar.

Entre os séculos XVI e XIX, diversos intelectuais se interessaram pela vida do Infante, entre esses, podemos destacar o geógrafo inglês Samuel Purchas que, por volta de 1625, registrou os feitos do infante, com ênfase na sua ascendência na casa real inglesa dos Plantagenetas e nos seus conhecimentos de matemática, cartografia e astronomia, que junto a um espírito aventureiro, moveriam as suas expedições (RUSSELL, 2004, p. 17-18). Esse modelo interpretativo da vida de D. Henrique seria insistentemente evocado nas narrativas estrangeiras, como Giovan Battista Ramusio (1485-1557) e Richard Hakluyt (1552-1616), o que reforçava a propagação do mito do Infante de Sagres na Europa ocidental no período (OLIVEIRA E COSTA, 2017, p. 380).

A memória e a imagem do infante não seriam evocadas apenas em tinta e papel. A representação imagética que temos atualmente de como seria a fisionomia do infante deve-se a uma pintura do século XV, chamada *Veneração de S. Vicente*, atribuída ao artista Nuno Gonçalves (1425-1491). Nessa, D. Henrique é ilustrado com vestes semelhantes à de mercadores da época, usando o famoso chapelão de burgúndio e um vistoso bigode. Mas como demonstrou Peter Russell, não se trata verdadeiramente de D. Henrique. Além disso, o suposto retrato do infante se distingue dos relatos de Zurara e Cadamosto, e, principalmente, da jacente no seu túmulo do Mosteiro da Batalha (RUSSELL, 2004, p. 19).

Porém, apesar da problemática da veracidade da imagem, essa se encontra representada em pinturas e estátuas espalhadas por Portugal e em outras partes do mundo, “[...] mais do que um mito, se tornou um símbolo” (OLIVEIRA E COSTA, 2017, p. 380). A memória dos feitos do príncipe de Avis seria reapropriada e propagandeada por diversos governos e regimes ao longo da

história de Portugal. Especialmente nos séculos XIX e XX, com a tentativa de associar os feitos do de D. Henrique a política neocolonialista e imperialista portuguesa na África, principalmente durante a ditadura de Francisco Salazar (1889-1970) e o Estado Novo (1926-1974).

Para além das narrativas biográficas, uma das principais fontes para se estudar a vida do Infante de Sagres é a coletânea documental *Monumenta Henricina* (1960-1974), organizada por A. J. Dias Dinis, um compêndio com praticamente todos os registros sobre D. Henrique que sobreviveram até os nossos dias. Na historiografia, D. Henrique e os outros filhos de D. João I, a *Ínclita Geração*, imortalizada por Camões nas *Lusíadas*, seria tema de várias obras ao longo do século XX. Destacamos duas biografias históricas, as obras *Henry the navigator, a prince life* (1960), do historiador inglês Peter Russell, e *Henrique, o Infante* (2009), de João Paulo Oliveira e Costa.

As narrativas construídas ao longo do tempo sobre D. Henrique nos deixam a imagem de um homem de várias facetas. Primeiro o príncipe, o infante filho de rei, terceiro varão a chegar à vida adulta, que durante os seus dias optou pelo pragmatismo político e pela Razão de Estado, posicionando-se sempre ao lado da Coroa, mesmo em questões como estar do lado oposto ao seu irmão mais próximo, o Infante D. Pedro, na Batalha de Alfarrobeira (1449). A documentação reforça a atuação de um importante aristocrata, um imponente Senhor Feudal entre três reis, D. João I (1385-1433), D. Duarte (1391-1438) e D. Afonso V (1438-1481), que desde a sua elevação a Duque de Viseu após a conquista de Ceuta em 1415, aumentou o seu patrimônio por meio de um habilidoso jogo político entre a nobreza e a Coroa.

É intensamente evocada a imagem do santo cavaleiro cruzado. Educado com acesso a uma abundante literatura e aos romances de cavalaria, e sob a ótica cruzadística da mãe, D. Henrique teria se apropriado dos ideais do *Miles Christianus*. A influência dos feitos cavaleirescos de seus parentes ingleses, bem como a memória dos Heróis de Aljubarrota (1385), especial-

mente D. João I e o condestável D. Nuno Álvares Pereira, pairavam sobre o infante, tendo como ápice ser armado cavaleiro por seu pai na conquista de Ceuta (1415) junto aos seus irmãos mais velhos, D. Duarte e D. Pedro. Na concepção do período, não haveria maior honra para armar-se um cavaleiro de Cristo do que conquistando uma praça muçulmana no além-mar, feito inédito até então no seio da cristandade. Esse ideal seria imortalizado em Tomar quando D. Henrique comandou os cavaleiros da Ordem de Cristo, adotando a sua heráldica nas caravelas lançadas ao mar.

Nas narrativas, destaca-se a característica que alçou sua fama: o aventureiro navegador. Essa se somaria as ideais evocadas como de grande incentivador das ciências, fato reforçado pelo cargo de protetor da Universidade, dado por seu pai. O financiamento da produção científica em relação à navegação e a busca por novas atividades comerciais no além-mar, junto ao espírito aventureiro e cruzadístico, fariam D. Henrique lançar seus homens ao mar, rompendo as barreiras do mundo conhecido. Essa aliança com a universidade e com as novas técnicas de navegação resultaria na formação de novos instrumentos, no avanço da cartografia e, principalmente, na construção das Caravelas que mais tarde chegariam ao continente americano. A documentação e os itinerários de D. Henrique mostram poucas viagens pelo mar, que se tratavam apenas de pequenas excursões pelo reino ou a Ceuta, sob seu governo durante décadas. O que deduz que o “navegador” era mais um patrocinador do que propriamente um aventureiro do mar.

O chamado “Desastre de Tânger”, batalha perdida pelos portugueses na praça africana em 1437, reforça a atuação do cavaleiro cruzado D. Henrique. Aos 42 anos de idade, o infante agiu com imprudência e descumpriu as ordens do Rei D. Duarte, ao não aguardar o restante da frota para iniciar o ataque. Seus homens foram massacrados e o que sobrou da armada ficou sitiado na praia de Tânger. Para evitar uma perda maior, D. Henrique deixou seu irmão D. Fernando em cativo, enquanto negociava-se a devolução de Ceuta em

troca da vida do filho mais novo de D. João I.

Apesar das suas responsabilidades no fracasso da expedição à Tânger, D. Henrique, assim como seu pai, o Rei de Boa Memória, desfrutaria da construção de memórias grandiosas sobre a sua vida. Zurara e outros biógrafos deixaram a sua culpa em Ceuta de lado, e os feitos seguintes dos homens da Casa de Viseu no além-mar postergaram a memória ruim no esquecimento, louvando a atuação dos navegadores da suposta “Escola de Sagres” na Costa Africana e os ricos empreendimentos conquistados na Guiné. Mais tarde, liderando uma expedição de D. Afonso V à África, D. Henrique lutaria a sua última “cruzada”, conquistando Alcácer-Ceguer em 1458, depois se retirando ao Algarve, dividindo seus dias entre as suas vilas de Sagres e de Lagos, que mais tarde gravar-se-iam junto a sua memória.

O Infante D. Henrique faleceu em 1460 na Vila de Sagres, aos 66 anos, cobrindo-se de títulos, como Duque de Viseu e Senhor de Covilhã, e com posses no Além-mar. Sem filhos, legítimos ou naturais, suas posses foram divididas entre a Coroa e o Infante D. Fernando, seu sobrinho (filho do Rei D. Duarte), a quem nomeou como seu herdeiro em testamento datado de 1436. Como escreveu Peter Russell (2004), Henrique era um homem típico do seu tempo, a transição entre o fim da Idade Média e o início da Era Moderna. O humanismo, que dava novos ares a Europa, também alimentava o espírito do infante. Entre a personagem histórica e o mito, chegam até nós hoje as diversas memórias e facetas de um homem, que teve grande importância nas mudanças em que viveu o mundo no século XV.

Referências

DINIS, António Joaquim Dias. *Monumenta Henricina*. Coimbra: Atlântida, 1960-1974.

OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. *Henrique, O Infante*. Lisboa: A Esfera dos Li-

vros, 2017.

RUSSELL, Peter. *Henrique, O Navegador*. Lisboa: Livros Horizonte, 2004.

ZURARA, Gomes Eannes de. *Crónica da tomada de Ceuta por El Rei D. João I*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

ZURARA, Gomes Eannes de. *Chronica do Conde Dom Pedro de Menezes*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1792.

ZURARA, Gomes Eannes de. *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1978-1981.

D. FERNANDO, O INFANTE SANTO

Clínio de Oliveira Amaral

D. FERNANDO, conhecido, como Infante Santo, nasceu em 29 de setembro de 1402, em Santarém, era o 8º filho do rei d. João I (1357-1433) com a rainha d. Filipa de Lencastre (1360-1415). Ele viria a falecer em 5 de junho de 1443 em Fez, após um cativeiro de quase seis anos, iniciado em 17 de outubro de 1437; depois da malograda tentativa portuguesa de conquistar a cidade de Tânger. Entre os íclitos infantes, é o menos estudado, mas se transformou, devido à produção hagiográfica e às constantes reapropriações dos seus dados biográficos, em um elemento da identidade nacional em diversos momentos da história portuguesa.

Para se compreender o processo que transformou um oitavo filho no “mártir da pátria”, é importante considerar o contexto da incursão portuguesa em Tânger. A frota portuguesa tinha como primeiro comandante d. Henrique (1394-1460). E, como segundo, d. Fernando; deixaram Portugal em 23 de agosto de 1437. Sob o comando deles, havia um contingente de cerca de 10500 homens, número que se mostraria insuficiente para tomar a cidade. O Navegador desembarcou em Ceuta, ordenou que parte dos soldados marchasse por terra e que a outra seguisse com as naus; subestimou os “infiéis”, pois deixou a artilharia pesada em Ceuta, atrasou-se para chegar em Tânger. Em primeiro de outubro, os portugueses passaram de sitiados a sitiados, dias depois, em 17 de outubro, os muçulmanos impuseram-lhes assinatura de um *Auto de Capitulação* por meio do qual se exigia a restituição de Ceuta, tomada aos muçulmanos em 21 de agosto de 1415, e, como garantia da devolução, d. Henrique deveria ficar como prisioneiro até que a cidade fosse restituída. Contudo, segundo a tradi-

ção hagiográfica, d. Fernando teria voluntariamente entregue-se no lugar do seu irmão, ficando preso desde a assinatura do referido auto, acompanhado por seu confessor, frei João Álvares (1406?-90?), e por outros nobres.

De forma bastante esquemática, a historiografia dedicada aos estudos sobre o Infante Santo pode ser dividida em grandes eixos de reflexão. Primeiramente, estão as obras cujos principais problemas relacionavam-se à comprovação do seu culto público e à sua inserção política na corte de Avis. Em função desse tipo de pesquisa, acredita-se que as investigações referentes às relações entre o Infante Santo e a expansão marítima foram fortalecidas por causa das discussões engendradas pelo seu culto e pela reabilitação de sua função na história do século XV. Assim, formou-se um campo de investigação cujo foco esteve no papel da expansão marítima na trajetória de vida da personagem e da sua relação com a expedição de Tânger. Em segundo lugar, podem-se considerar as pesquisas sobre a imagem do Infante Santo, ora representado como o mártir nacional ora como um oportunista, cujo objetivo era o de enriquecer, também como um outro domínio de investigação. O único consenso entre aqueles que advogam a representação do Infante Santo como mártir e como oportunista diz respeito ao papel desempenhado pelo frei João Álvares, primeiro hagiógrafo de d. Fernando, nessas construções. Por isso, um domínio importante de estudo acerca do “mártir de Fez” diz respeito à compreensão dos mecanismos utilizados pelo hagiógrafo para produzir a sua memória. Por último, encontram-se os estudos, desenvolvidos desde o final do século XX até o presente momento, sobre o Infante Santo por intermédio da revisão bibliográfica e da revisitação das fontes concernentes à personagem. Eles trouxeram a dimensão crítica quanto aos mecanismos de produção da memória e da santidade, demonstrando os usos das suas representações de santidade em diversos momentos da história de Portugal (AMARAL, 2008, p. 30).

Estudar d. Fernando, portanto, é considerar as relações entre o texto

hagiográfico, a memória e a propaganda monárquica, posto que a história da apropriação das condições de sua morte, e, por conseguinte, do seu culto revelam uma série de aspectos da história portuguesa entre os séculos XV e XX. A base da produção da memória de santidade de d. Fernando está no primeiro texto escrito por seu confessor e companheiro de cárcere, frei João Álvares. Trata-se do *Trautado da vida e feitos do muito virtuoso senhor ifante Dom Fernando*, provavelmente, iniciado antes de 1450 e concluído depois de junho de 1451; todavia, há um debate sobre tais datas (AMARAL, 2008, p. 120). O frei escreveu que, em 1448, fora libertado do cativo devido à ação do então regente d. Pedro (1392-1449). Posteriormente, todos os escritos sobre d. Fernando consideraram os dados disponibilizados por essa hagiografia.

Ao voltar a Portugal, o frei ascendeu socialmente e teve um papel essencial na propagação da memória dos acontecimentos relacionados a d. Fernando. Nesse período, tornou-se próximo aos três principais promotores da santidade desse infante: d. Afonso V (1432-1481), d. Henrique e Isabel de Borgonha (1397-1471). Em 1450, foi para Ceuta e para Arzila. Na viagem, recuperou as vísceras do Infante Santo, escondidas desde a sua morte. Ao regressar ao reino, após passar por Santarém, cidade onde estava a corte, as vísceras de d. Fernando foram para o mosteiro da Batalha e aí, em 9 de junho de 1451, foram colocadas em seu túmulo para serem veneradas. O hagiógrafo destacou que d. Henrique ordenou que todos os dias fossem celebradas missas, as quais seriam pagas por ele, no altar do seu irmão. Mas se duvida da informação dada pelo frei de que d. Henrique mandou fazer, no mosteiro, uma capela pela alma de d. Fernando. Isso porque d. Pedro, em 1444, já tinha mandado construí-la (FONTES, 2000, p. 130-131). Independentemente, do responsável pela edificação da capela, destaca-se o fato de que a Batalha era o panteão régio da dinastia de Avis e o seu o principal lugar de memória, e foi o espaço escolhido para dar início ao culto ao Infante Santo. Outrossim, sublinha-se que, na Batalha, é possível atestar esse culto mesmo após a proibição de cul-

to a santos não canonizados pelo papa Urbano VIII (1568-1644), em 5 de julho de 1634, por meio da *Coelestis Hierusalem*. Fato é que o culto ao “mártir de Fez” sobreviveu à revelia ou com alguma conivência da Igreja. Ao que tudo indica, o caso do Infante Santo foi compreendido como parte do caso dos santos de culto imemorial, excetuados pela constituição papal. Presumivelmente, esse foi o motivo pelo qual os bolandistas, informados pelos dominicanos do Mosteiro da Batalha, tenham incluído o Infante Santo nas *Acta Sanctorum*, considerando-o como beato.

Outro lugar de culto ao Infante Santo foi igreja de Santo Antônio de Lisboa. Destaca-se que a principal promotora do culto, nesse lugar, foi a sua irmã, Isabel de Borgonha, responsável por receber, em 10 de janeiro de 1471, do papa Paulo II (1417-1471) a concessão de indulgências para todos os fiéis que fossem às celebrações do aniversário de morte do santo. Santa Maria da Oliveira, no burgo guimaranense, merece ainda menção como lugar de culto ao Infante Santo também vinculado à promoção da monarquia.

Como já dito, a base para todas as hagiografias escritas sobre d. Fernando foi o frei João Álvares. Sustenta-se que as demais hagiografias seguiram-no em alguns temas chave, os quais, também serviam para sacralizar a monarquia de Avis. Nas hagiografias, todo o sofrimento vivido pelo santo, desde a sua infância, encontra a sua contrapartida no sofrimento voluntário, aceito como uma ascese, cujo resultado foi a potencialização de uma devoção intimamente ligada à eucaristia, à exaltação sobre a humanidade de Cristo. Assim, o sofrimento adquiriu um caráter de combate espiritual cujo ápice foi o cativo. Aliás, o Infante Santo foi representado como um homem da igreja, sobretudo, devido à sua condição de ser mestre da Ordem de Avis, desde 1434, bem como em função de sua recusa em receber o chapéu de cardeal, nesse mesmo ano, oferecido pelo papa Eugênio IV (1383-1447).

Os hagiógrafos representam-no com um príncipe cujas maiores preocupações eram os assuntos religiosos, isso ainda era uma prova da ação divina em

sua vida. A temática base, ressaltada pelas hagiografias, diz respeito à noção de predestinação; sublinham que d. Fernando teria deixado indícios de que ele tinha conhecimento de sua morte na África. Além disso, os hagiógrafos tiraram proveito das coincidências descritas em seu testamento para corroborar os pressentimentos. Nesse aspecto de sua espiritualidade, retoma-se a ideia de que todo santo sabia o momento de sua morte para poder tomar todas as precauções espirituais para uma boa morte. Todas as hagiografias defendem que ele foi um mártir – martirizado pela expansão portuguesa. Após a entrega voluntária, no cativeiro, os autores insistiram na representação do Infante Santo como Cristo e a dos cristãos presos como os apóstolos.

A insistência sobre a perseverança do Infante Santo perante as tribulações indica, mais uma vez, que os seus hagiógrafos, ao reconstruir a sua paixão, reconstituíam as principais referências à origem do conceito de mártir na história do cristianismo. A certeza de que Cristo sofreu nas mãos dos ímpios para salvar a humanidade conduz os cristãos a dar testemunhos de fé durante as tribulações. As repetições de determinados traços da santidade de d. Fernando indicam uma intencionalidade para representá-lo como um santo de *beata stirps*. Além disso, acredita-se que a forma de o descrever, sobretudo por meio de suas virtudes e de sua espiritualidade, deva ser considerada como um modo de sacralizar a monarquia de Avis. Segundo as suas principais virtudes, era um santo de *beata stirps* e como tal contribuía para sacralizar a sua família, vinculando-a a um seleto grupo de casas dinásticas cristianíssimas cujas relações privilegiadas com Deus constantemente eram sentidas por meio dos maravilhosos feitos desses nobres. Ao comparar a forma como as hagiografias representaram a espiritualidade do Infante Santo com os seus significados, conclui-se que todos os pontos salientados nas hagiografias tinham a intenção de criar a ideia de que d. Fernando fosse príncipe, homem de estirpe nobre, martirizado para salvar a expansão marítima, ou seja, um “mártir da Pátria”.

Referências

ÁLVARES, Frei João. In: CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares Obras*. Edição crítica. Cartas e traduções. Vol. II. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 1959.

ÁLVARES, Frei João. Trautado da vida e feitos do muito vertuoso S.or. Infante D. Fernando. In: CALADO, Adelino de Almeida. *Frei João Álvares Obras*. Edição crítica. Vol. I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

AMARAL, Clínio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. Niterói, 2008. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

FONTES, João Luís Inglês. *Percursos e memória: do Infante D. Fernando ao Infante Santo*. Cascais: Patrimonia, 2000.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Narrativas sobre o Martírio e Culto ao Infante Santo (século XV). In: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa & NETO, Dirceu Marchini (orgs.). *A idade média: entre a história e a historiografia*. Goiânia: PUC Goiás, 2012, vol. 1, p. 369-381.

GOMES EANES DE ZURARA

Stéphane Boissellier

MESMO QUE SE TRATE de um autor importante e tendo escrito no extremo fim da Idade Média, Gomes Eanes de Zurara propõe um « desafio biográfico » (segundo a expressão de François Dosse) ao historiador: antes da era do individualismo (que é a figuração do si-mesmo), delimita-se mais como uma *função* que como um personagem – à exceção eventual dos príncipes do século XV. Certamente, percebe-se a sua cultura e seu universo mental através de suas crônicas: sem ser exibicionista ou narcisista, ele gosta de dar a sua opinião. Mas, em geral, sabe-se muito pouco sobre o homem; não se tem evidentemente nenhum retrato seu, e as representações modernas, no Padrão dos descobrimentos e na estátua de Camões em Lisboa, são puramente imaginárias. De fato, o personagem é esmagado pela sua obra escrita e, em uma medida bem mais modesta, pelo seu trabalho de Guarda Mor da Torre do Tombo (com sua infeliz reforma dos registros da chancelaria, que faz dele temerário para o historiador de Portugal...). Além disso, Zurara foi maltratado pela historiografia. Aos olhos dos historiadores da cultura portuguesa, ele se passa por um autor cortesão suficientemente limitado, sofrendo na comparação com o seu glorioso predecessor Fernão Lopes, o « historiador da arraia miúda ». Não foi, portanto, objeto de estudos literários tão numerosos quanto se possa crer. Do lado dos historiadores dos fatos políticos, sua obra, concentrada no reino em um momento em que este conduz a expansão ao Marrocos e depois à África subsaariana, foi perscrutada sob o prisma da história das descobertas e ela foi julgada severamente: um medíocre que não foi capaz de reconstituir uma viragem da história mundial. Mesmo sua página

Wikipedia portuguesa, medida atual de sua popularidade (a despeito de outra coisa) é de uma penúria insigne!

A descrição pessoal de Zurara nos impede de conhecer o lugar (Santarém?) e a data de seu nascimento, entre 1410 e 1420. Filho de um cônego de Coimbra e Évora, João Eanes de Zurara, ele se beneficiou de uma legitimação, pois seu nome indica o pertencimento à linhagem de seu pai. Este nome que remonta a uma aldeia epônima (grafada de preferência Azurara) da região do Porto ou talvez da Beira pertencia a um dos numerosos cabeças de linhagem de infanções nascidos da revolução feudal. Uma « nobreza » certamente modesta, ainda rebaixada pela sua ilegitimidade, que não lhe permitiu ser fidalgo. Ele é simplesmente cavaleiro – título que substitui na Baixa Idade Média o de infanção –, mas é suficiente para lhe fazer beneficiário de uma proteção real. Deste fato, é a partir de 1451 (tardamente então), que os documentos oficiais, principalmente as concessões de cargos e favores, permitem seguir melhor a sua trajetória. O lugar que ocupa na corte fez com que seu contemporâneo Mateus de Pisano (morto em 1466) e seus sucessores diretos João de Barros e Damião de Góis dessem alguns detalhes sobre ele.

Criado na corte, provavelmente próximo ao rei D. Duarte, ele adquire, talvez tardiamente, uma cultura antes larga que profunda (autores clássicos, astrologia, cosmografia). Mesmo se são ignoradas as condições de aquisição, este é um dos aspectos mais acessíveis de seu personagem (através de seus escritos), os historiadores modernos reprovaram a exposição de uma cultura clássica de segunda mão, enriquecida de fato por manuais e compêndios elaborados na corte sob o incentivo da dinastia de Avis. Ele encarna perfeitamente essa figura que começa a ser desenhada a partir do século XIII, a do cavaleiro letrado.

Toda a sua carreira se desenrola sob um só reinado, muito longo de fato, o do herdeiro Afonso V, « o Africano ». Em 1451, Zurara se torna cavaleiro da Casa Real e conservador da biblioteca real, onde provavelmente foi empre-

gado antes em cargos inferiores. Esta promoção leva decerto em conta a capacidade que ele veio a provar escrevendo *A Crônica da Tomada de Ceuta*. No ano seguinte, ele se torna comendador da Ordem de Cristo (comenda de Alcains), ordem da qual recebe vários cargos sucessivos de comendador (Granja do Ulmeiro em 1454 e Pinheiro Grande em 1459), que lhe fornecem proventos capazes de sustentar seu *status*. Está, portanto, associado a uma instituição que representa um papel mobilizador na organização das descobertas portuguesas, o que lhe conduz ao círculo do Infante Henrique, o « Navegador », ao longo dos anos finais de vida deste príncipe (morto em 1460).

Desde o início, sua carreira se inscreve sob o duplo signo das armas e das letras. A menos que não se trate de puro favoritismo, sua competência intelectual, como letrado e como administrador, não deve ser negligenciada, pois o rei o escolhe em 1454 para suceder a Fernão Lopes como Guarda Mor da Torre do Tombo, o que faz dele o cronista oficial do reino – genial particularidade portuguesa, que associa o conhecimento governamental e a constituição de uma memória nacional. De fato, a *Crônica da Tomada de Ceuta* e a primeira versão da *Crônica da Guiné* fazem dele um sucessor quase oficial na função – ele é já qualificado como cronista de rei em 1451. Ele ficará 20 anos na função, o que lhe dá tempo de elaborar uma obra considerável, a qual o resto de sua vida está ligado: assim um dos raros eventos pessoais que se conhece é uma temporada em Alcácer Ceguer (Al-Qasr al-Saghir, «Pequeno Castelo») no Marrocos, em 1467-1468, espécie de « viagem de estudos » para redigir sua crônica sobre o governo das praças marroquinas pelo Conde Duarte de Menezes. Trata-se aliás de uma só viagem marítima do cronista da expansão africana: este « historiador de gabinete » narrou combates e viagens de seu gabinete, ser ter tido experiência pessoal... Uma ascensão tardia mas assaz brutal que o conduz a ocupar um cargo importante na corte: esse perfil psicológico pode conduzi-lo a se fazer aedo quase purista do meio social (aristocrático cortesão, na contexto) ao qual integrou-se.

Portugal, tendo visto declinar o seu poder a partir do século XVII, tornou a história da expansão ultramarina uma verdadeira obsessão historiográfica entre o início do século XIX e o fim do Estado Novo. A obra narrativa de Zurara, o mais antigo cantor desta epopeia, suscitou enorme interesse, notadamente em uma perspectiva positivista (estabelecimento de fatos e datas), mas também « cultural » (história dos conhecimentos cultivados) – depois, mais recentemente, a partir dos anos de 1960, seguindo a Escola (francesa) dos Annales, na perspectiva da História das Mentalidades (J. Barradas de Carvalho).

Ao lado de alguns testemunhos de atores (Diogo Gomes, o veneziano Alvise Cadamosto), sua obra mais conhecida, a *Crônica da Guiné*, redigida provavelmente desde 1452-1453 e completa depois de 1460, é capital para conhecer o início da expansão portuguesa, a dos anos de 1430-1460: Zurara nela compilou (seja pessoalmente, seja retomando a crônica anterior de um certo Afonso Cerqueira, do qual nada se sabe) numerosas narrativas, orais e possivelmente escritas, de marinheiros que empreenderam longas viagens ao longo das costas africanas. A importância desta fonte é atestada pela larga utilização que faz dela Valentim Fernandes, na enciclopédia das primeiras explorações europeias e que esse humanista alemão compila em Lisboa no começo do século XVI. Certamente, a crônica ela mesma foi esquecida até a descoberta de um dos seus principais manuscritos na Biblioteca Real de Paris, por Ferdinand Denis em 1837, mas é porque seu resumo pelo morávio foi largamente difundido e contentou os sábios humanistas da Renascença que se apaixonaram pela descoberta do mundo (Duarte Pacheco Pereira, João de Barros, Pierre Martyr d'Anghiera...).

Entretanto, porque a *Crônica da Guiné* termina por ocultar o resto da obra na historiografia moderna, esquece-se que o essencial dos escritos de Zurara concernem a uma outra época, mais marcial e mais em conformidade com a cultura do cavaleiro letrado, desenrolando-se em uma espaço mais pró-

ximo e se inscrevendo nas apostas mais tradicionais: a instalação de Portugal no Marrocos.

A *Crônica da Tomada de Ceuta* (acontecimento que se deu em 1415), redigida em 1449-1450 e rapidamente difundida em numerosos manuscritos, constitui uma espécie de « 3a parte » da *Crônica de D. João I*, redigida por Fernão Lopes, tanto mais que a narrativa desta conquista foi encomendada a este último pelo rei Afonso V. É possível supor que Zurara pôde utilizar uma espécie de dossiê documental constituído por Fernão Lopes já velho e doente, e a quem haveria de suceder anos depois como cronista oficial, para redigir a narrativa. É manifestamente sob a base da crônica redigida por Zurara que o rei Afonso V fez Mateus de Pisano redigir uma versão abreviada em latim, *De bello Septensi*, a fim de difundir internacionalmente esse alto feito de armas que não se beneficiou de uma repercussão importante como podia esperar a monarquia.

O culto dos valores cavaleirescos estimula Zurara a escrever igualmente crônicas « particulares » que não são verdadeiramente história oficial de Portugal (a « crônica geral do reino »), mas que se concentram sobre os altos feitos de dois governadores do Marrocos: os condes Pedro de Meneses (capitão de Ceuta entre 1415-1430, depois em 1434-1437) e seu filho ilegítimo Duarte (capitão de Alcácer Ceguer entre 1458-1464). Paradoxal, já que as duas narrativas são as únicas conservadas pelos 20 anos em que exerce o cargo de cronista do reino – a primeira dessas obras data de 1458-1464 e a segunda, de 1464-1468. De maneira manifesta, o rei Afonso V considera que a dinastia se encarna menos na pessoa dos príncipes que na sua obra expansionista – fosse ela realizada por outros. Mas é provável que Zurara tenha trabalhado ao mesmo tempo com as crônicas biográficas dos reis Duarte e Afonso V, que são consideradas como perdidas, mas que podem ter constituído antes materiais nas perspectiva das « versões finais » formalizadas por Rui de Pina.

Em lugar de examinar os escritos de Zurara pelo seu valor literário ou

por sua qualidade informativa, vale mais examiná-los com empatia, ou seja, na medida de seu autor: um cavaleiro letrado (modestamente letrado), que faz, por vocação e por função, a história pessoal e política dos príncipes e heróis de seu reino. Ele mistura aí ideologia cavaleiresca e cultura humanista, sendo nisso assaz representativo da transição entre uma cultura aristocrática ainda feudal e o humanismo experimental e pragmático que caracteriza a renascença portuguesa.

A obra de Zurara, qual seja a sua qualidade intelectual e o lugar que ela ocupou no seu tempo, escapou a seu autor e se inscreveu no romance nacional português. Seu célebre retrato do infante Henrique – o que faz classificar a *Crônica da Guiné* entre as crônicas « particulares » e que provocou interrogações sobre sua composição – é a base da mitificação desse príncipe da « Escola de Sagres » e o lamento dos primeiros escravos senegaleses vendidos no mercado de Lagos figura entre as grandes páginas escritas sobre a natureza humana.

Tradução de Marcella Lopes Guimarães

Referências

BOISSELLIER, Stéphane. Entre poder e cultura: a ideologia político-religiosa em um relato da ocupação portuguesa de Ceuta em 1415 (*Crônica do conde D. Pedro de Meneses*, por G. E. Zurara). In: NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (ed.). *Cultura, palavra e fé: narrativas e sacralidades no mundo ibérico*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019, p. 37-64

BRAGANÇA, José de. Introdução. In: ZURARA, Gomes Eanes. *Crônica de Guiné*. Porto: Livraria Civilização, 1972, p. VII-LXXXIV.

GOMES, Rita Costa. Zurara, Gomes Eanes de. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (orgs.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 687-690.

MARQUES, António Henrique de Oliveira (coord.). *A expansão quatrocentista*. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, António Henrique de Oliveira (dirs.). *Nova história da expansão portuguesa*, volume II, Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

PEREIRA, Francisco Maria Esteves. Vida de Gomes Eanes de Zurara. In: ZURARA, Gomes Eanes. *Crónica da tomada de Ceuta por El-Rei D. João I*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915, p. VII-LXXIV.

PINTASSILGO, Joaquim. Zurara, Gomes Eanes de. In: ALBUQUERQUE, Luís de (dir.). *Dicionário de história dos descobrimentos portugueses*. Lisboa: Caminho, 1994, p. 1096-1097.

JOANA D'ARC

Flávia Amaral

JOANA D'ARC nasceu no dia 06 de janeiro de 1412, na vila francesa de Domrémy, durante a Guerra dos Cem Anos. Travado em diversas batalhas, esse conflito envolvendo os reinos da França e da Inglaterra já se arrastava desde 1337. Inicialmente deflagrado pelas divergências que envolviam a sucessão do trono francês, disputado entre o neto de Felipe III, Felipe de Valois e o neto de Felipe IV por linha materna, Eduardo III, rei da Inglaterra, o confronto foi tomando outros contornos, envolvendo novas situações e personagens ao longo das décadas, o que levou historiadores, como Colette Beaune, a propor uma cronologia dividida em quatro fases.⁴¹ Joana participou da última delas.

Quando Joana d'Arc surgiu no cenário político francês a situação do reino era pouco promissora. A aproximação, ainda no reinado de Carlos VI, do ramo borguinhão da nobreza francesa com os ingleses, havia trazido novos desafios às disputas da Guerra dos Cem Anos e tornou extremamente complicada a sucessão do rei. Após a morte do pai, em 1422, o Delfim não pôde assumir o trono devido às determinações do Tratado de Troyes (1420), que definia como herdeiro o rei da Inglaterra, dando a ele o direito sobre vários territórios franceses. Paris governada pelos ingleses; a nobreza francesa dividida; um reino endividado e sem um governo que pudesse unificar os diver-

⁴¹ **Primeira fase** (1337-1364) - Vitórias inglesas em Crécy, Poitiers e Brétigny levando ao domínio do sudoeste francês; **Segunda fase** (1364-1380) - Retomada de alguns territórios pela França; **Terceira fase:** (1380-1422) - Aparecimento de grupos antagônicos na nobreza francesa sob o reinado de Carlos VI, o Louco. Fracasso francês na Batalha de Azincourt. Impossibilidade da coroação do Delfim, por determinação do Tratado de Troyes – 1420; **Quarta fase:** (1422-1453) Participação de Joana d'Arc (1429-1431). Libertação da cidade de Orléans e coroação do Delfim como Carlos VII, rei da França. Início da expulsão dos ingleses, levando ao final da guerra em 1453.

sos interesses; um ambiente religioso conturbado devido aos desdobramentos do Grande Cisma da Igreja Católica: essa foi a atmosfera encontrada por Joana d’Arc quando ela decide interferir nos rumos da história francesa.

Missão e destino de Joana d’Arc

Conforme declara no processo que a condenou, Joana, aos treze anos, começou a ouvir vozes lhe dizendo que ela tinha uma missão dada pelos céus: acabar com o cerco inglês da cidade de Orléans, levar o Delfim a Reims para ser coroado como rei da França e expulsar os ingleses do território francês. Essas vozes, muitas vezes acompanhadas de visões, atribuídas, por Joana, a Santa Margarida, Santa Catarina e São Miguel, vão se tornando mais frequentes em 1428. No ano seguinte ela inicia sua jornada indo até Vaucouleurs, próximo à Domrémy, com o objetivo de obter apoio político e material. A fortaleza, bem como a cidade, se mantinham fieis ao Delfim graças a seu capitão, Robert de Baudricourt, a quem Joana d’Arc se dirigiu para revelar sua missão e solicitar ajuda.

Após alguma hesitação, Baudricourt auxiliou Joana que recebeu a escolta de Jean de Metz, Bertrand de Poulengy e outros homens que estavam a serviço do capitão, até o castelo de Chinon para encontrar o Delfim da França. Com os cabelos já cortados e usando roupas masculinas, orientação recebida pelas “suas vozes”, a jovem é recebida pelo futuro rei; ela lhe fala sobre as visões, sua missão e pede o suporte necessário para sua concretização. Depois de ser devidamente interrogada por teólogos em Poitiers, já que era necessário afastar qualquer possibilidade de Joana ser impostora ou uma enviada das trevas, ela recebe não apenas o apoio do Delfim para lutar contra os ingleses em Orléans, mas também a liderança do exército. E assim, em maio de 1429, Joana, assumindo o epíteto de “a Donzela”, lidera a batalha de Orléans, dando fim ao cerco inglês naquela cidade. No mês de julho ela cumpre a ousada pro-

messa de levar o Delfim à Catedral de Reims para que fosse ungido e declarado Carlos VII, rei da França, afrontando as determinações do Tratado de Troyes. A essas vitórias sucederam-se outras. Mas as derrotas em algumas batalhas importantes, como a de Paris, e as estratégias de ingleses e borguinhões para capturar a Donzela, que causava espanto e pavor no exército inimigo, levaram Joana a cair nas mãos de seus opositores que a enviaram para Rouen onde, sob a condução do bispo Pierre Cauchon, ela foi interrogada pela Santa Inquisição e condenada à morte na fogueira por heresia, em 1431. O tribunal proclamou: “nós estimamos que tal como um membro podre, para que não infectes os outros membros de Cristo, que estejas fora da unidade da dita Igreja, que deva sair de seu corpo e que tu deves ser deixada ao braço secular; e que nós te rejeitamos, te subtraímos, te abandonamos” (*Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, 1960-1971. T. III, p. 139). Ela foi executada, aos 19 anos, no dia 30 de maio de 1431.

Próximo ao fim da guerra, Carlos VII resolve atender aos pedidos da família de Joana e se empenha, junto ao Papa Nicolau V, para que o processo de condenação fosse reaberto e a situação de Joana reconsiderada. Afinal, para o rei era bastante desfavorável ter tido uma herege como a principal responsável por sua coroação. Assim, o processo foi reaberto em 1450 e anulado em 1456, a partir dos relatos de mais de 120 testemunhas que conviveram com Joana, seja em Domrémy, durante sua infância, seja em outros locais por onde ela passou em sua jornada para enfrentar os ingleses.

Documentação abundante e diversificada

Joana d'Arc é o personagem feminino mais documentado da história da França e, provavelmente, do mundo (BEAUNE, 2006). Grande parte das informações disponíveis a seu respeito se encontram no processo que a condenou a fogueira, em 1431, e no processo que anulou essa condenação, em 1456.

No processo de condenação temos as palavras da própria Joana diante

das perguntas do tribunal. Desde a singela resposta: “Na minha vila me chamavam de Joaninha” (*Procès de condamnation de Jeanne d’Arc*, 1960-1971. T. III, p. 40), quando lhe perguntaram seu nome, àquelas que causaram surpresa e espanto em todos pela sagacidade e complexidade. Uma das respostas mais desconcertantes aconteceu quando lhe perguntaram, capciosamente: “Joana, você considera estar na Graça de Deus?”, ela respondeu: “Se eu não estiver que Ele me coloque, se eu estiver que Ele me mantenha” (*Procès de condamnation de Jeanne d’Arc*, 1960-1971. T. III, p. 52).

Já o processo que anulou a condenação traz os depoimentos de testemunhas reiterando a grande piedade, devoção e energia de Joana. Nessa fonte obtemos informações relacionadas à forma como ela foi vista por seus contemporâneos e companheiros de batalha, além dos argumentos da Igreja para anular uma decisão que ela própria havia tomado.

No entanto, a documentação disponível sobre Joana d’Arc não se restringe a esses processos. A própria Donzela escreveu/ditou cartas que enviava para advertir os oponentes antes das batalhas. Desde que ela decidiu publicizar sua missão, muitos se ocuparam de escrever sobre ela, a favor ou contra. Crônicas, poesias e tratados foram compostos ainda quando ela estava viva e atuante na vida política francesa.

Profetisa, heroína, mártir e santa

A história de Joana d’Arc sempre foi marcada pelo mítico. Profecias atribuídas ao mago Merlin eram relacionadas à sua aparição. Os primeiros textos a seu favor tinham como modelo não só as profetisas bíblicas, mas também os arquétipos das mulheres guerreiras, que podemos associar desde às amazonas gregas até à deusa Durga, do panteão hindu.

Existem, aproximadamente, 20.000 estátuas públicas, 800 biografias históricas, mais de 30 filmes, centenas de peças de teatro, romances e músicas

sobre Joana d'Arc, uma ópera composta por Verdi "Giovana d'Arco", além das obras inacabadas de Tchaikovski e Ravel. Trata-se de um personagem cuja trajetória interessou às mais diversas áreas, desde a própria História, passando pela Psicologia e Filosofia. Ela foi transformada em um ícone que não se conteve em fronteiras partidárias - no século XIX foi símbolo tanto do movimento republicano, quanto do monarquista. Nem mesmo ficou restrita aos limites religiosos, como prova a ideia de Joana como prefiguração de Lutero e Calvino, por parte dos protestantes. Sua história interessou ao cinema, do *cult* ao hollywoodiano, à literatura, e mereceu centenas de biografias escritas por autores variados, de Marc Twain a Érico Veríssimo. Sua imagem foi utilizada pelo regime pró-nazista de Vichy e, em fins do século XX e início do XXI, associada às causas da extrema direita francesa. Mas talvez a apropriação mais insólita foi a realizada pela própria Igreja Católica, que 489 anos depois de condená-la à fogueira, a canonizou, tornando-a Santa Joana d'Arc, mártir, em 1920.

Referências

- Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, publicado por P. Tisset. Paris: 1960-1971.
- AMARAL, Flávia A. *História e ressignificação: Joana d'Arc e a historiografia francesa da primeira metade do século XIX*. 2012, 221p. Tese. FFLCH/USP. São Paulo, 2012.
- BEAUNE, Colette. *Joana d'Arc*. Trad. Marcos Flamínio Peres. São Paulo: Globo, 2006.
- BOUZY, Olivier; CONTAMINE, Philippe; HÉLARY, Xavier. *Jeanne d'Arc: Histoire et dictionnaire*. Bouquins, 2012.
- KRUMEICH, Gerd. *Jeanne d'Arc à travers l'histoire*. Albin Michel, 1993.
- MICHAUD-FRÉJAVILLE, Françoise. 'Dans son pays on l'appelait Jeannette...'. In: *Cahiers de recherches médiévales* [on line], 12 spécial | 2005, p. 143-156. URL: <http://journals.openedition.org/crm/728> ; DOI : 10.4000/crm.728

D. AFONSO V

Douglas Mota Xavier de Lima

D. AFONSO nasceu em Sintra, em 15 de janeiro de 1432, sendo o terceiro filho dos reis D. Duarte (1391-1438) e D. Leonor de Aragão (1402-1445). Por via paterna foi neto de D. João I (1357-1433), fundador da dinastia de Avis, e D. Filipa de Lencastre (1360-1415), a rainha inglesa de Portugal; por via materna foi neto de Fernando de Antequera (1380-1416), primeiro rei Trastâmara de Aragão, e Leonor de Albuquerque (1374-1435), neta de Inês de Castro (1325-1355). Através do nome, D. Afonso V também se filiava ao fundador do reino de Portugal, D. Afonso Henriques (1109-1185), herói português que desde finais do século XIV era exaltado pelo Milagre de Ourique.

Com a morte precoce do irmão mais velho, D. João (1429-c.1433) e precedido no nascimento apenas por D. Filipa (1430-1441), em 1438, em efeito do falecimento do rei D. Duarte, D. Afonso sucedeu ao pai com a idade de seis anos tornando-se o terceiro rei da dinastia de Avis. Pela menoridade, o reino ficou sob regência da rainha D. Leonor e dos infantes D. Pedro (1392-1449), Duque de Coimbra, e D. Henrique (1394-1460), Duque de Viseu; e, a partir das Cortes de Lisboa de 1439, sob a regência única do Duque de Coimbra, o qual também ficou responsável pela educação do príncipe herdeiro. D. Afonso teve como preceptores mestres de caligrafia, de latinidade, de português e, possivelmente, da língua franca, tendo manifestado o gosto pelos livros, a estima pela arte militar e a curiosidade pelo conhecimento astrológico e astronômico (GOMES, 2009).

Terminada a menoridade, D. Afonso assumiu plenamente o trono em

1448, num contexto de cisões entre a nobreza portuguesa, processo que teve como consequência a Batalha de Alfarrobeira (1449), guerra civil que resultou na morte do Duque de Coimbra pelas tropas régias e na afirmação da casa de Bragança junto ao jovem rei (MORENO, 1979). D. Afonso V permaneceu como rei por três décadas, falecendo em 28 de agosto de 1481, na vila de Sintra. Deixou a coroa para seu filho, D. João II (1455-1495), infante experimentado nos assuntos da administração régia e que viria a ser conhecido como o Príncipe Perfeito. D. Afonso está sepultado no Mosteiro de Santa Maria da Vitória, também designado Mosteiro da Batalha, panteão régio da dinastia de Avis.

O reinado afonsino pode ser dividido em três grandes ciclos: o ciclo de Alfarrobeira (1448-1455), que abarca o início do reinado direto do monarca, o processo de afastamento e morte do antigo regente, o restabelecimento das alianças externas abaladas com Alfarrobeira e a pacificação interna do reino, manifesta no traslado dos ossos de D. Pedro para o mosteiro da Batalha (1455); o ciclo cruzadístico (1456-1471), no qual o monarca engaja-se no projeto de cruzada papal e promove a conquista de Alcácer-Céguer (1458), Arzila e Tânger (1471), conquistas que o legaram o epíteto de o Africano; e o ciclo castelhano (1472-1481), período que revigorou os interesses afonsinos em Castela, os quais resultaram na guerra de sucessão de Castela (1475-1479), e da morte do monarca (LIMA, 2016).

D. Afonso casou-se duas vezes. Em primeiro lugar, com a infanta D. Isabel (1432-1455), sua prima e filha do infante D. Pedro, a 6 de maio de 1447, com quem teve três filhos: D. João, que faleceu pouco depois de nascer; D. Joana (1452-1490), conhecida como Santa Joana; e D. João, futuro Príncipe Perfeito. Com a morte da rainha, em 1455, D. Afonso V manteve a viuvez por duas décadas e, em 1475, casou-se com D. Joana de Trastâmara (1462-1530) – conhecida por Joana a Beltraneja, em Castela, e Excelente Senhora, em Portugal –, sua sobrinha e única filha de Henrique IV (1425-1474) e D. Joana de Portugal (1439-1475), matrimônio que fundamentou os direitos de D. Afonso V ao trono caste-

lhano e, conseqüentemente, motivou a guerra luso-castelhana.

O reinado de D. Afonso V é considerado por parte da historiografia como neosenhorial. Essa caracterização se sustenta principalmente nos avanços senhoriais do período, exemplificada na afirmação de algumas casas, particularmente a casa de Bragança e de Viseu-Beja, e pela ampliação e criação de títulos nobiliárquicos durante o reinado. Os estudos consideram que tal política representou o recuo do movimento de centralização monárquica que distingue a dinastia de Avis desde D. João I e que estaria concluído com D. João II, expressão da cristalização do Estado moderno em Portugal (MENDONÇA, 1991; MATTOSO, 1993).

O período afonsino foi época de novas conquistas militares no norte da África e de avanço da presença portuguesa no Atlântico Sul, destacadamente na Guiné, em Serra Leoa e nas Ilhas de São Tomé e Príncipe, via expansionista que foi garantida pelo Tratado das Alcáçovas (1479). Durante o reinado o quadro das relações diplomáticas foi mantido, sendo acrescentadas novas alianças, especialmente com a França. Ademais, foram reforçados os vínculos com o Sacro Império, mormente através do casamento de D. Leonor (1434-1467), irmã de D. Afonso, com o imperador Frederico III (1415-1493), matrimônio celebrado por Eneas Silvio Piccolomini (1405-1464), futuro papa Pio II; e com a Santa Sé, tanto pelo apoio mútuo nos projetos cruzadísticos no contexto da conquista de Constantinopla (1453) e nas investidas de Portugal no norte da África, como pela projeção de clérigos lusitanos na cúria papal.

De todo modo, D. Afonso V não foi apenas o Africano e seu reinado também foi marcado pela política ibérica, a qual teve importância acentuada no período. Se durante ascensão de Avis a possibilidade da União Ibérica se colocava sob os Trastâmara de Castela, em menos de cem anos a situação política foi modificada a ponto de opor Portugal aos Reis Católicos, estando novamente em jogo a questão da hegemonia peninsular, desta vez em tons lusitanos. A pretensão portuguesa sustentava-se na retomada das alianças matrimoniais

entre Portugal e Castela, com D. Afonso V na posição de marido de D. Joana de Trastâmara, reivindicando o trono então ocupado por Isabel de Castela (1451-1504) e Fernando de Aragão (1452-1516) (MENDONÇA, 2006).

A guerra não teve vitoriosos, em especial pela indefinição militar na Batalha do Toro (1476). Após os insucessos em Castela, D. Afonso V retornou a Portugal com o projeto de encontrar-se com Luís XI (1423-1483) na França. A viagem durou entre finais de agosto de 1476 e novembro de 1477, custando 38.000 dobras ao tesouro português. Tal esforço foi insuficiente para garantir o apoio francês e o regresso do rei representou o desvanecer do sonho ibérico afonsino. Parece que o Africano deixou-se enredar pelas estratégias políticas no rei da França, tornando-se mais um instrumento das negociações diplomáticas daquele que ficou conhecido como o Prudente (SERRÃO, 1975).

A produção cronística relacionada ao reinado afonsino é variada, abarcando a *Crónica de El-Rei D. Affonso V*, escrita por Rui de Pina (1440-1522); a *Crónica e vida del Rey D. Affonso V*, de Duarte Nunes de Leão (1530-1608); a *Crónica do Príncipe D. João*, escrita por Damião de Góis (1502-1574); a *Crónica do Príncipe D. João*, de Garcia de Resende (1470-1536); a *Chronica dos feytos, vida, morte do Infante Santo D. Fernando*, escrita pelo frei João Álvares (c.1408-1484); e a *Crónica da D. Duarte de Meneses*, de Gomes Eanes de Zurara (1410-1474).

A crônica de Rui de Pina, publicada em três volumes, é a principal narrativa acerca do reinado afonsino, abarcando desde a abertura do testamento de D. Duarte ao início do reinado de D. João II. Inicialmente, o cronista descreve um monarca jovem, bem-educado por seu tutor, o infante D. Pedro, mas que foi mal aconselhado por homens da corte, em especial D. Afonso de Portugal, primeiro Duque de Bragança (1377-1461). Na sequência da narrativa, o leitor tem contato com um monarca empenhado na defesa da Cristandade, seja no apoio aos projetos papais, seja no avanço da expansão mediterrânea contra os muçulmanos do norte da África. Por fim, o cronista descreve um rei devotado a garantir o trono castelhano, desejo que justificou a viagem à França, mas que,

diante do fracasso, resultou num monarca desiludido, que abdicou do trono e retirou-se para a vida religiosa.

Os anos do longo reinado de D. Afonso V legaram outros documentos, diversos em temáticas e em tipologia, destacando-se: as *Ordenações Afonsinas*, primeira coletânea do Direito do reino, obra dividida em cinco livros que tratam desde o regimento dos cargos públicos, elementos do direito civil e penal, a matérias específicas sobre mouros e judeus; o *Livro de Apontamentos (1438-1489)*, de Álvaro Lopes Chaves, livro que reúne as memórias do secretário régio dos reis D. Afonso V e D. João II; *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso V (Cortes de 1439)*, obra que apresenta a transcrição dos capítulos da assembleia de Lisboa que definiu o regimento do reino e a regência do infante D. Pedro; e algumas narrativas de viagens, como *Le livre des faits du bon Chevalier messire Jacques de Lalaing*, *Diário de viagem do embaixador alemão Nicolau Lanckman de Valckenstein*, *Itinerarium, das ist: Historische Berchreibung weylund Herrn Georgen von Ehingen*, *Viaje del noble boemio León de Rosmital de Blatna, por España y Portugal*, e *Crónica de uma viagem à Costa da Mina no ano de 1480*. Os documentos da chancelaria de D. Afonso V não foram publicados, estando disponíveis apenas no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

O estudioso interessado no período poderá ainda encontrar importantes documentos nas coletâneas *Monumenta Henricina*, obra em quinze volumes com documentos portugueses e estrangeiros entre o século XII e XVII; *Chartularium Universitaris Portugalensis (1288-1537)*, obra que se concentra em apresentar os primórdios da instituição universitária em Portugal, abarcando, sobretudo, petições, súplicas, bulas, letras apostólicas, cartas régias e particulares, pareceres e documentos notariais; *Quadro Elementar*, organizada pelo Visconde de Santarém, e que traz um amplo inventário acerca das relações diplomáticas de Portugal; *Colecção de Livros Ineditos de História Portuguesa dos reinados de D. João I, D. Duarte, D. Affonso V, e D. João II (vol.3)*, onde está publicado o “Livro Vermelho de El-Rey D. Affonso V”, documento

que reúne cartas régias, capítulos de Cortes, regimentos, normatizações e outras fontes dispersas do período; e *Gavetas da Torre do Tombo*, coletânea que abarca documentos do arquivo real que recuam até o século XII.

Referências

GOMES, Saul António. *D. Afonso V*. Lisboa: Temas e Debates, 2009.

LIMA, Douglas Mota Xavier de. *A diplomacia portuguesa durante o reinado de D. Afonso V (1448-1481)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, Tese de doutorado em História, 2016.

MENDONÇA, Manuela. *D. João II. Um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal*. Estampa: Lisboa, 1991.

MENDONÇA, Manuela. *Guerra luso-castelhana. Século XV*. Lisboa: Quidnovi, 2006.

MORENO, Humberto Carlos Baquero. *A Batalha de Alfarrobeira. Antecedentes e significado histórico*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1979, 2v.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Relações históricas entre Portugal e a França. (1431-1481)*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian. Centro Cultural Português, 1975.

ISABEL, A CATÓLICA

Adriana Vidotte

ISABEL I DE CASTELA, a Rainha Católica, reinou de 1474 a 1504. Nascida em Madrigal de Altas Torres, em 22 de abril de 1451, era filha do segundo casamento de Juan II de Castela, com Isabel de Portugal, irmã de Enrique IV – nascido do primeiro casamento do rei castelhano – e de Afonso. Não tinha quatro anos completos quando morreu o rei, seu pai, e Enrique IV ascendeu ao trono castelhano. A morte do pai afastou a Infanta da vida na corte. Isabel passou a viver no castelo de Arévalo, na companhia de sua mãe e de seu irmão mais novo, e só voltaria a viver na corte castelhana em 1462, após o nascimento de sua sobrinha Juana, filha de Enrique IV. O nascimento da herdeira do trono agitou a corte castelhana e aumentara a tensão na trama política castelhana. Nesse quadro, Isabel e Afonso passaram a representar peças importantes no jogo político castelhano, e o retorno dos Infantes à corte representou uma estratégia da nobreza para controlar os possíveis herdeiros do trono.

Na corte, completou-se a formação política de Isabel, que logo passaria de infanta a princesa. De um ponto de vista palaciano, Isabel pôde observar as redes de poder e acompanhar de perto as movimentações dos homens e das mulheres mais representativos da política castelhana daquele momento. Em 1463, cedendo a pressões, Enrique IV entregaria Afonso a seus opositores, mas manteria Isabel na corte, sob sua proteção. Dois anos depois, ocorreu o episódio conhecido como a Farsa de Ávila, uma cerimônia na qual um grupo de nobres depôs Enrique IV – representado por um boneco – e alçou seu irmão ao trono castelhano. A disputa pelo trono foi encerrada com a morte prematura de Afonso, em 1468. A morte do irmão colocou Isabel no centro da disputa política. Os nobres que haviam proclamado Afonso rei de Castela passaram a arti-

cular a ascensão da princesa ao trono castelhano. Isabel recusou proclamar-se rainha enquanto vivesse Enrique IV, mas aceitou a condição de herdeira do trono, passando a disputar a herança com sua sobrinha e afilhada, Juana, acusada de ilegítima – considerada filha de Beltrán de la Cueva, favorito do rei, Juana passou a ser chamada de “*la Beltraneja*”.

Aos dezessete anos, Isabel entrava para a cena política castelhana como personagem principal, solteira e sem compromisso de casamento. Em uma sociedade em que as estratégias matrimoniais incidiam diretamente na reprodução da ordem social e política, a escolha de um marido para Isabel tornava-se fundamental para a Coroa castelhana. Nesse contexto, tanto Enrique IV como seus opositores buscaram influenciar na decisão da Princesa a quem três opções foram apresentadas: Carlos, duque de Guiana, irmão de Luís XI da França; Afonso, rei de Portugal; e Fernando, príncipe herdeiro de Aragão. Em 1469, depois de meses de negociações, Isabel casou-se com Fernando de Aragão. A escolha por Fernando afastou as pretensões de Enrique IV de recuperar o trono para a sua filha, mas trazia outro risco para a herança de Isabel: os interesses do rei de Aragão, que já havia reivindicado um protagonismo no governo de Castela. Fernando era o último jovem do sexo masculino da dinastia Trastâmara e caso em Castela não vigorasse a lei sálica, assim como vigorava em Aragão, pertenceria a ele o trono castelhano. Para o rei de Aragão, o casamento de seu filho com a princesa significava um importante passo para a sua ascensão ao trono castelhano.

Enrique IV morreu na noite de 11 de dezembro de 1474. Fernando estava em Aragão e Isabel atuou rapidamente, sem esperar o retorno do marido a Castela. No dia seguinte, em Segóvia, a princesa fez celebrar um ofício religioso pela memória do rei morto e em seguida foi proclamada rainha de Castela. A rápida proclamação de Isabel frustrou as expectativas de que fosse realizado um amplo debate dos príncipes com a nobreza acerca das condições da transmissão do poder, assim como as promessas e as garantias de ambos os lados.

Desagradou também o Príncipe de Aragão e seus aliados. A tensão entre Isabel e Fernando durou cerca de um mês e foi resolvida com um acordo dos juristas das duas partes em torno de um documento firmado em 15 de janeiro de 1475. A carta do reinado, conhecida como *Concórdia de Segóvia*, definia Isabel como rainha de Castela e precisava a configuração jurídica de Fernando no reino, permitindo-lhe uma participação efetiva no governo de Castela. A tensão com a nobreza, entretanto, durou os primeiros cinco anos do reinado.

Entre os anos de 1475 e 1479, Isabel e Fernando enfrentaram uma guerra com a nobreza castelhana da qual participaram Luis XI da França – que invadiu Rosellón e Cerdaña em 1475 – e Afonso V de Portugal – que enviou tropas a Castela em apoio aos partidários da princesa Juana. Em 1479, Castela estava sob o controle de Isabel, e Juana a Beltraneja foi confinada em um convento, onde até sua morte, em 1530, seguiu considerando-se rainha e buscando apoio de Portugal para suas reivindicações ao trono castelhano.

A partir de 1480, com as revoltas controladas, Isabel e Fernando puderam empreender um conjunto de ações que dariam grande fama ao reinado. Com o objetivo de organizar o governo e afirmar a autoridade régia, nas Cortes de Toledo, convocadas para aquele ano, foram tomadas importantes medidas para o Conselho Real, para a Chancelaria, para o governo das cidades e para a *Hacienda*. No mesmo ano de 1480, Isabel e Fernando estabeleceram a Inquisição em Castela, que foi marcada pela atuação violenta dos dominicanos contra os conversos em Sevilha. Três anos depois, o tribunal se estenderia por todos os reinos governados por Isabel e Fernando. Em 1482, os Reis retomaram as guerras na Andaluzia, visando a conquista do último reduto muçulmano na Península Ibérica. Desde o início do reinado, Isabel e Fernando haviam mantido o acordo de trégua com Granada, pelo qual o rei muçulmano pagava aos reis castelhanos tributos, as párias. Os acordos foram reafirmados em 1475, 1476 e 1478, mas, em 1482, os Reis anunciavam o rompimento do acordo e o início de uma ofensiva geral contra os mouros. A guerra durou uma década e, em 1492,

os Reis entraram na Alhambra.

Em 1492, Isabel e Fernando recebiam as chaves de Granada. Em março desse mesmo ano, ocorreu a expulsão dos judeus do reino castelhano. A situação dos judeus em Castela já estava complicada, como refletem as Cortes de Madrigal, 1476, e de Toledo, 1480, onde foram adotadas normativas pelas quais os judeus ficavam obrigados a usar um sinal externo que os identificasse, viver em bairros separados – as *aljamas* – e pagar impostos especiais. Em março de 1492, contudo, Isabel e Fernando anunciaram a expulsão dos judeus dos seus reinos, estabelecendo um prazo de quatro meses para a venda de seus bens.

No mesmo ano em que conquistaram o reino de Granada e anunciaram a expulsão dos judeus dos seus reinos, os Reis apoiaram o navegador genovês Cristóvão Colombo na empresa que resultaria no encontro da América. O apoio a Colombo foi formalizado na primavera de 1492, com as Capitulações de Santa Fé, pouco depois da entrada de Isabel e Fernando em Granada. Em 3 de agosto do mesmo ano, Colombo e suas três caravelas partiam de Palos de la Frontera. Em 12 de outubro, chegavam às terras americanas. Iniciava-se sob o reinado de Isabel e Fernando a empresa americana.

1492 foi um ano emblemático para o reinado de Isabel e Fernando. Os feitos concretizados nesse ano sustentam a grandeza de um reinado exaltada desde os escritos de seus contemporâneos até as obras mais recentes da historiografia. Os próprios Reis contribuíram para construir imagens de um reinado glorioso, valendo-se de letrados, cronistas e artistas ibéricos e italianos. Nessas imagens destaca-se a perfeita união de Isabel e Fernando. Desde o estabelecimento da Concórdia de Segóvia programou-se a construção de uma imagem de equilíbrio perfeito entre os monarcas. Assim, os documentos oficiais sempre se iniciavam com a fórmula “*el rey y la reyna*” – “*el rey y la reyna hicieron*”, “*el rey y la reyna acordaron*” – e as moedas levavam gravadas as imagens e as divisas de ambos sob os dizeres: “*quos deus coniunxit hominis non separet*” – o que Deus uniu o homem não separe.

Embora a imagem conjunta dos Reis Católicos – título concedido a Isabel e Fernando pela Santa Sé em 1494 – seja predominante até o romantismo, podemos perceber a construção de uma imagem individualizada de Isabel desde os escritos de seus cronistas, como Fernando del Pulgar e Andrés Bernaldez, que destacam a figura de uma rainha cristianíssima e virtuosíssima. Da mesma forma, o italiano Castiglione (1478-1529), em sua obra *Il Libro del cortegiano* (1528), discutindo a condição da mulher na sociedade, qualificaria Isabel como modelo de todas as virtudes. O mesmo destaque foi dado na *História de Segóvia*, escrita por Diego de Colmenares (1586-1651) no século XVII, que manifesta o orgulho do lugar onde Isabel foi proclamada rainha de Castela e assim viu nascer a “maior monarquia que o mundo conheceu, desde a criação do homem”. O marco do protagonismo da imagem de Isabel se encontra, contudo, no século XIX, com a publicação da obra *Elogio de Isabel* de Diego Clemencín (1765-1834), na qual o autor faz uma grandiosa exaltação da rainha, atribuindo-lhe todos os méritos do reinado. A partir de então, sobretudo dentro dos antigos limites do reinos castelhanos, a figura de Isabel passou ao primeiro plano.

A partir do século XX, a Rainha Católica tornou-se objeto de vários estudos e tem sido tema presente em obras historiográficas, literárias e fílmicas. Predomina na imagem da Rainha Católica, tanto nas obras historiográficas como nas literárias e nas fílmicas, os elementos que se encontram desde as primeiras obras do reinado. Trata-se de uma imagem construída a partir da atuação decisiva de Isabel em momentos cruciais para o reinado, como a escolha de seu marido, as guerras dos primeiros anos do governo, o enfrentamento das questões religiosas, a guerra de Granada, a conquista da América. Sua imagem projeta uma postura de mulher forte e autoritária, em intensa atividade em espaços que uma abordagem tradicional poderia considerar reservados aos atores masculinos. Tanto nas crônicas escritas por seus contemporâneos como nas obras mais recentes, historiográficas, literárias ou fílmicas, chama-nos a atenção o ímpeto de Isabel, como um gesto emocional vinculado à afirmação

da autoridade régia. Mas a imagem de Isabel também recolhe outros elementos como a prudência, a sabedoria e a religiosidade, e projeta as frustrações sofridas nos projetos políticos para a sucessão dos tronos de Castela e Aragão. A Rainha teve quatro filhas, Isabel, Juana, Maria e Catarina, e um filho, Juan. O príncipe herdeiro das duas Coroas foi o primeiro dos seus filhos a morrer, em 1497. A sucessão passou a corresponder à Isabel, a primogênita, mas essa morreu no ano seguinte ao dar à luz o filho, Miguel. Após a morte da Princesa, Isabel assumiu a tutela de Miguel, que tornou-se herdeiro das três Coroas: Castela, Aragão e Portugal; mas este morreu prematuramente, em 1500. A herança passou então para Juana, casada com Felipe de Habsburgo, e que receberia o cognome “a Louca”. Os cronistas não hesitaram em afirmar que o destino dos filhos foi a causa dos problemas de saúde da Rainha e posteriormente da sua morte. Isabel a Católica morreu em Medina del Campo, em novembro de 1504.

Referências

AZCONA, Tarsicio de. *Isabel la Católica* – estudio crítico de su vida y su reinado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 1964.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel. *Isabel La Católica*. Barcelona: Ediciones Austral, 2019.

ISABEL. TVE, 2012. Disponível em: <http://www.rtve.es/television/isabel-lacatolica>

RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique. *Isabel la Católica o el yugo del poder*. Barcelona: Ediciones Península, 2014.

SALVADOR MIGUEL, Nicasio. *Isabel la Católica*. Educación, mecenazgo y entorno literario. Madrid: Centro de Estudios Cervantinos, 2008.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. *Isabel I, Reina*. Barcelona: Editorial Ariel, 2012.

VAL VALDIVIESO, María Isabel del; VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Isabel la Católica, reina de Castilla*. Valladolid: Ámbito Ediciones, 2004.

D. João II

Denise da Silva Menezes do Nascimento

D. JOÃO, o segundo de seu nome, quarto rei da dinastia de Avis, nasceu em Lisboa, em 03 de maio de 1455. Morreu no Algarve, em outubro de 1495, com 40 anos de idade. Seu reinado pode ser considerado curto frente ao seu predecessor, todavia, os 14 anos [1481-1495] que esteve à frente do reino lusitano foram suficientes para que fosse celebrado como um dos reis mais importantes da história de Portugal. Consoante com a imagem que queria consolidar de rei justo, misericordioso e defensor do bem comum adotou como empresa o Pelicano e como divisa o lema “pola ley e pola grey”; sendo por seus súditos reconhecido como “muy justo, e amigo de justiça, e nas execuções della temperado (...) nunca na justiça usou de poder absoluto, nem de crueza, e muytas vezes usava de piedade, porem não que tirasse justiça as partes, nem em grandes crimes” (RESENDE, 1973, p. XV-XVI). A imagem eternizada pelo cronista evidencia assim um monarca que buscou coibir o abuso dos Grandes e Poderosos do reino, voltando-se para o cuidado dos seus súditos e a garantia do bem comum frente a interesses pessoais.

Por sua política de fortalecimento do poder régio, D. João foi tido por muitos como a aurora anunciadora dos Tempos Modernos. Tomando várias medidas que foram tidas como uma ameaça aos privilégios senhoriais, neste reinado acentuaram-se os conflitos entre a nobreza e o monarca, num jogo de forças que muitos acreditam ter pendido em favor do segundo. Sem romper a necessária relação de reciprocidade entre o rei e os três estados do reino, D. João II prometeu reger e governar com justiça, respeitando privilégios e coibindo abusos. Todavia, para reforçar o poder e a autoridade régias buscou se

impor enquanto poder supremo da justiça, da guerra e da concessão de mercês, culminado nos conflitos que entraram para a história como “as conspirações contra D. João II”, capitaneadas pelos duques de Bragança e Viseu.

A nobreza portuguesa de finais de quatrocentos estava longe de ser um grupo homogêneo e a condenação de membros da nobreza evidenciava a complexidade existente no interior deste segmento social e as tensões inter-nobiliárquicas que levavam algumas casas senhoriais a se colocarem a favor das casas de Viseu e Bragança e outras a apoiar as atitudes de D. João II. O governo joanino, marcado pela confrontação e ajustamento de interesses, recorreu a diferentes mecanismos para redefinir a relações de reciprocidade entre o monarca e a nobreza. Nesta política de conformação, ganharam destaque tanto o uso de estratégias de coerção quanto medidas persuasão, através da violência legalmente instituída e da concessão de graça e mercê, mecanismos que conjugavam os ideais de justiça e misericórdia. Nesse sentido, D. João II reordena as relações com este grupo social de modo que os laços de reciprocidade fossem estabelecidos em novos termos, nos quais o rei pudesse desfrutar de prestígio compatível com seu lugar social de soberano senhor, ou seja, a cabeça do reino.

Filho de D. Afonso V, D. João iniciou sua prática governativa antes mesmo de ser aclamado rei de Portugal. O jovem príncipe participou ativamente do governo de seu pai como regente, convocando Cortes (em 1477, em Montemor o Novo, para custear as despesas contraídas nas guerras contra Castela; e no mesmo ano, em Santarém-Lisboa, para uma “reformação geral da administração judicial, militar e financeira” (NASCIMENTO, 2010, p. 116). Outra importante atuação de D. João, ainda em vida de seu pai, foi sua participação nos conflitos e diplomacia com o reino castelhano, mormente no que diz respeito a questão sucessória que culminaria num conflito armado entre os dois reinos ibéricos. O monarca castelhano, Henrique IV, determinou por testamento que ao trono lhe sucederia sua única filha, que por sua vez deveria se casar com seu tio e rei de Portugal, D. Afonso V. Este recorre às armas

para garantir o direito sucessório de sua sobrinha, que por sua vez poderia culminar numa união ibérica com a prevalência do reino lusitano. Diante das dificuldades enfrentadas por D. Afonso V, o príncipe D. João acorre com seu exército a cidade de Toro a fim de ajudar militarmente seu pai. Ambos os reinos reivindicavam a vitória na Batalha do Toro e o príncipe português soube tirar proveito de tal situação, pois na condição de vitorioso negociou um acordo de paz com vantagens para Portugal.

A guerra com Castela terminou com a assinatura do Tratado de Alcáçovas em 1479, do qual o príncipe D. João participou ativamente nas negociações. Uma das cláusulas do tratado de paz estabelecia as Terçarias de Moura, que minimizava o problema dos gastos e despesas decorrentes da guerra e selava a paz e amizade entre os dois reinos através do matrimônio entre a herdeira de Castela e o filho de D. João II, cabendo a Portugal receber a título de dote e indenização de guerra a quantia de “cento e seis mil, seiscentas e setenta e seis dobras de bom ouro e justo peso” (MENDONÇA, 2006, p. 118). O Tratado de Alcáçovas também buscava garantir a paz nos mares entre os reinos ibéricos, reconhecendo o domínio lusitano sobre a costa africana e as ilhas atlânticas. Em contrapartida, Portugal aceitava a posse das Canárias por Castela. Assim, pelo acordo de paz firmado com Castela, o príncipe D. João contribuía para pôr termo a um importante conflito iniciado por seu pai, D. Afonso V, além de garantir o domínio da costa africana.

A importância da África na vida política de D. João cedo se manifestou. Ainda com 16 anos acompanhou o pai numa expedição naquele continente, sendo consagrado cavaleiro após a vitoriosa batalha que colocou sob domínio português a região de Arzila. Nesta mesma década de 70, mais precisamente a partir de 1474, o príncipe assumiu os negócios portugueses em África, voltando seu foco para a manutenção das praças conquistadas e para o seguimento da rota atlântica que, através da circunavegação, levaria Portugal às Índias. De acordo com Manuela Mendonça (1997, p. 106), o caminho preferencial indica-

do por D. João II aos seus degredados foi Arzila, seguida por Ceuta e Tanger, o que demonstra o interesse do rei pela presença de portugueses na região de Marrocos, que neste momento estava sob ameaça dos turcos.

Logo no início de seu reinado (1481), patrocinou uma expedição que levaria homens, armas e materiais para a construção da fortaleza de S. Jorge da Mina, na chamada Costa do Ouro (atual Gana). Os objetivos de tal empreendimento era fixação de portugueses e o aumento do trânsito de mercadorias na região, que passou a funcionar como um dos entrepostos do comércio português. Logo a seguir, em 1482, foi enviada uma expedição que alcançou a atual região de Angola e Zaire onde foram erguidos padrões que assinalavam a presença portuguesa na África. Em 1489, mandou construir a fortaleza da Graciosa a fim de assegurar seu domínio sobre a cidade de Alcácer Quibir, praça forte africana e uma das mais importantes cidades do reino de Fez.

Convém ainda ressaltar que a fim de assegurar os privilégios portugueses, D. João II negociou com a Cúria Romana a manutenção das benesses conseguidas. Assim, em 1485 obteve a bula *Carissimus in Christo* que estimulava os súditos portugueses à participação nas expedições africanas na medida em que concedia a todos os que se alistassem no exército real indulgências à semelhança do movimento cruzado na Terra Santa. No ano seguinte foi obtida a bula *Orthodoxae fidei* que destinava ao erário régio um percentual das rendas eclesiástica para custear a expansão portuguesa em terras africanas. As ações do D. João em relação ao continente africano permitiram ao monarca se intular “*Dom Joham per graça de deus Rey de portugall E dos algarues daaquem e daallem mar em affrica e Senhor de gujnee*”. (Chancelaria de D. João II, Livro 19, fólio 9). Foi dando seguimento a sua política ultramarina que D. João II celebrou o tão conhecido acordo que dividia o Globo Terrestre em dois hemisférios sob a influência/tutela dos reinos ibéricos: o Tratado de Tordesilhas. A parte ocidental coube aos reis castelhanos, patrocinadores da empreitada de Colombo que teria supostamente chegado às terras de Cipango; a Portugal ficou reservada as terras a Oriente, que lhe garan-

tia os territórios africanos “e o caminho marítimo da Índia. (...) O Tratado de Tordesilhas, de 7 de julho de 1494, negociado com sutil astúcia e ótima visão de futuro, foi o último ato com que D. João II rematou a sua obra de governo” (DOMINGUES, s/d, p. 340-341).

Devemos também destacar que no reinado de D. João II, o Estado desempenhou um importante papel na saúde espiritual e corporal do reino. O monarca buscou estabelecer medidas que minimizassem os problemas de saúde da coletividade, tais como, isolamento dos contaminados pela Peste, impedimento de entrada de pessoas suspeitas dessa doença, procissões para angariar o favor divino em prol dos necessitados e reformulação da política de ajuda aos pobres e enfermos. D. João promoveu uma série de ações que visavam consolidar a imagem de rei piedoso. Nesse sentido, podemos destacar o cuidado com a assistência e saúde, voltando-se, com a valiosíssima participação da rainha, para os enfermos, pobres e demais desamparados. Ainda príncipe regente, solicitou e recebeu do papa, em 1479, uma bula de autorização para realizar uma reestruturação da assistência, reunindo as várias pequenas casas de cuidado de enfermos e peregrinos num único hospital sob a tutela do poder régio.

Em 1488 reiterou seu pedido ao Sumo Pontífice e em “1492, assistiu pessoalmente ao início das obras do Hospital de Todos os Santos no qual reuniu quase todos os hospitais de Lisboa. Em 1488, concedeu, a pedido da rainha D. Leonor, privilégios múltiplos e importantes às pessoas que quisessem habitar o sítio, até então desamparado, onde se fundou, 1485, a vila de Caldas” (SILVA, 2007, p. 117). Assim, visando suprir as carências das cidades com crescimento populacional e intervir na administração patrimonial das casas de modo a melhor gerir suas rendas observamos uma política de secularização e centralização da assistência, que daria origem aos chamados Hospitais Gerais e a Misericórdia de Lisboa, instituída pela rainha Leonor. A figura do Pelicano, animal que fere o próprio peito para alimentar seus filhotes, será difundida

nas casas assistências contribuindo para reforçar a imagem de um rei piedoso e preocupado com o cuidado espiritual e físico de seus súditos.

As ações que ajudaram D. João II a alcançar o ideal de monarca sempre foram executadas tomando como justificativa “o requerimento dos povos” que o instava a atuar contra os abusos jurisdicionais da fidalguia e dos concelhos, bem como zelar pelos bons costumes e interferir nos assuntos da Igreja. Na governança de Portugal buscou agir consoante sua divisa “pola ley e pola grey”, atuando como soberano senhor a quem todos deveriam se sujeitar tendo em vista o bem comum e o engrandecimento de Portugal frente aos demais reinos. Nesse sentido, fez das Cortes um importante instrumento de diálogo com os três estados do reino, realinou as relações com a nobreza, negociou acordos diplomáticos com Roma e Castela, não descurou da expansão ultramarina, enfim, governou de modo a estabelecer um paradigma de monarquia para os homens do presente e de tempos vindouros. Em outras palavras, fez jus ao título que lhe foi atribuído, “Pois fe fabe que o Título de Principe Perfeyto (que podemos dizer que até o feu tempo efteue fem dono) elle o tem já adquirido, e feito feu, não foo entre os Portuguefes, que por tantas razões eftão obrigados a fe honrar com o honrarem, mas também entre as efrangeiras nações” (RESENDE, 1973, p. X).

Referências

DOMINGUES, Mário. *D. João II: o homem e o monarca*. Lisboa: Prefácio, [s/d].

FONSECA, Luis Adão da. *D. João II*. Lisboa: Printer Portuguesa, 2005.

IANTT. *Chancelaria de D. João II*. Livro 19, fólio 9.

MENDONÇA, Manuela. *D. João II. Um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal*. Lisboa: Estampa, 1991.

MENDONÇA, Manuela. *Guerra Luso-Castelhana, Século XV*. Coleção Batalhas

da História de Portugal. Matosinho: Quidnovi, 2006, vol. 6.

MORENO, Humberto Baquero. *A conspiração contra D. João II: o julgamento do Duque de Bragança*. Paris: Calouste Gulbekian, 1970.

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. *O poder negociado: os crimes contra a pessoa e sua honra no reinado de D. João II*. 2009. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

PINA, Rui de. *Crônica de D. João II*. Coimbra: Atlântica, 1950.

RESENDE, Garcia de. *Crônica de Dom João II e miscelânea*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1973.

SERRÃO, Joel (dir.); MARQUES, António H. Oliveira (coord.). *A nova história da expansão portuguesa*. Lisboa: Estampa, 1998, v. 2: A expansão quatrocentista.

SILVA, Priscila Aquino. *Entre o príncipe perfeito e o rei pelicano: os caminhos da memória e da propaganda política através do estudo da imagem de D. João II*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2007.



Emblema e Divisa pessoais do D.

João II (PINA, 1950)

*Vijmos el Rey dom Ioam,
muy christão, muy esforçado,
virtuoso em perfeiçam,
no mundo muy estimado,
de muy gram veneração,
de seus pouos muy querido,
e dos grandes muy temindo,
que erão contrelle adjuntados,
os quaes vimos justiçados,
e elle por santo auído.*

(RESENDE, 1973, p. 340)

GIL VICENTE

Márcio Ricardo Coelho Muniz

GIL VICENTE (1465?-1536?) foi um dos mais importantes artistas a servir e a conviver com as cortes de D. Manuel I (1495-1521) e D. João III (1521-1557), monarcas de Portugal no período de maior esplendor artístico do reino, fruto do expansionismo marítimo. Todavia, muito pouco sabemos sobre o homem e também sobre o artista. É como dramaturgo, autor de quase cinco dezenas de autos ou peças teatrais, e fundamentalmente por meio de seus textos que o conhecemos. Gil Vicente é, em essência, sua obra.

Desde a crítica de teor biografista do final do séc. XIX – que se dedicou a buscar nas obras indícios da vida do artista que a ajudassem a suprir a escassez documental – até este início do séc. XXI, pouco se avançou no conhecimento da biografia do dramaturgo. Numa recente revisão, sistematização e interpretação da documentação administrativa (alvarás, cartas régias, atas das reuniões da vereação, folhas e registros de pagamentos e desembargos) e literária que se refere a Gil Vicente, José Camões e João Nuno Sales Machado confirmam alguns dados biográficos de fundo familiar que há muito se conhece, e ressaltam que parte significativa dos documentos o associam à “representação ou representações, vocábulo inequívoco do léxico teatral” (CAMÕES; MACHADO, 2018, p. 30). Ou seja, é como homem de teatro e como dramaturgo que Gil Vicente chega até nós.

De sua biografia pessoal, por referências internas a sua obra, aceita-se que Vicente terá nascido cerca de 1465, tendo assim presenciado em sua juventude o reinado do “príncipe perfeito”, D. João II (1481-1495), o entusiasmo do

reino de Portugal com as grandes navegações oceânicas e os grandes espetáculos públicos que as conquistas animaram. Conhecem-se pelo menos duas descrições de festas públicas promovidas pela monarquia (no reinado de D. João II, as festas para o casamento do príncipe D. Afonso com a princesa D. Isabel de Castela, em 1490; e já no reinado de D. Manuel, as festas para o Natal de 1500) às quais Vicente poderá ter presenciado e que se caracterizam por grande espetacularidade e teatralidade, na tradição dos momos medievais de que a crítica reconhece vestígios em muitos dos autos do dramaturgo (REBELLO, 1984).

Três cidades portuguesas disputam-lhe o berço – Guimarães e Barcelos, na região nortenha do Minho; e Lisboa, na Extremadura, centro-litoral do país –, mas há os que associam a importância, a recorrência e a caracterização das personagens pastoris nos autos vicentinos às “paragens beirãs”, propondo para o poeta uma identidade beirã, ou seja, ele teria nascido em alguma vila das regiões da Beira Litoral e Interior, no centro-norte de Portugal (BERNARDES, 2008, p. 20). Sabe-se que teve dois casamentos: o primeiro com Branca Bezerra, de cuja união nasceram dois filhos, Gaspar Vicente e Belchior Vicente; após a viuvez, o segundo casamento, com Melícia Roiz, que gerou mais dois filhos, Paula Vicente e Luís Vicente, responsáveis pela publicação da *Copilação de todas as obras de Gil Vicente*, em 1562.

Nada se conhece sobre sua formação. As referências a personagens históricas e literárias do mundo greco-romano, o conhecimento da *Bíblia* e de muitas questões dogmáticas da doutrina cristã, a proximidade com o imaginário e a adaptação de narrativas cavaleirescas, a presença de formas líricas provenientes dos cancioneiros medievais, a recorrência a ditos, refrãos e danças populares, enfim, esses e muitos outros elementos presentes nos autos de Gil Vicente apontam para um artista que teve acesso a uma gama variada de saberes e que soube adequá-los e combiná-los criativamente, sem necessariamente ter frequentado a universidade.

Em 1502, “na segunda noite do nascimento” do príncipe D. João, herdei-

ro desejado de D. Manuel I e da rainha D. Maria, Gil Vicente fez sua estreia na cena dramática portuguesa, associando-se aos festejos pelo nascimento do príncipe herdeiro e encenando o *Auto da Visitação*, “a primeira cousa que o autor fez e que em Portugal se representou” (rubrica inicial do *Auto da Visitação*). A partir deste ponto, Vicente servirá aos monarcas portugueses por mais de três décadas, tornando-se o que a crítica nomeou de um “artista de corte”. Inicialmente sob o mecenato de D. Leonor – por vezes denominada a “rainha velha”, viúva de D. João II – e D. Manuel I, seu irmão. Com a morte deste último, em 1521, Gil Vicente manteve suas atividades dramáticas junto à corte sob o mecenato do novo monarca, o jovem D. João III – a quem o dramaturgo havia “visitado” e saudado ao nascer –, até pelo menos o ano de 1536, quando temos notícias de sua última representação para a corte, a *Comédia Floresta d’Enganos*. Próximo desta data terá falecido, com pouco mais de 70 anos.

Tendo como fonte os textos dos autos de Vicente – e também seus paratextos, as didascálias ou rubricas iniciais, quase sempre com dados contextuais das representações – e aquela documentação administrativa estudada por José Camões e João Nuno Sales Machado (2018), pode-se acompanhar melhor o percurso trilhado pelo dramaturgo. Por meio deles, alcançamos depreender os distintos papéis desempenhado pelo “mestre da retórica das representações” de D. João III – cargo a que é alçado oficialmente em 1524 –, ou seja, Gil Vicente foi, nas palavras de um de seus estudiosos, uma espécie de “topa-a-tudo no teatro quinhentista, particularmente em relação à Corte [...] autor, ensaiador, encenador, compositor de música” (MIGUEL, 1985-6, p. 269). Como “artista de corte”, Gil Vicente alcançou prestígio e confiança dos monarcas, tendo sido, por vezes, incumbido por eles em missões de intermediação e interlocução, por exemplo, junto à Câmara de Lisboa (1516 e 1520) ou aos frades de Santarém (1531), falando em nome do rei; ou, por meio do mecenato direto a sua obra, solicitado a exaltar e a propagandear políticas defendidas pela coroa, conforme deixa entrever a rubrica inicial, o texto e a

encenação da *Tragicomédia da Exortação da Guerra* (1513?).

Este prestígio também estimulou invejas e disputas pelo lugar de poder que Vicente ocupou ao longo de três décadas e meia, como a tentativa de detração de seu fazer artístico que se pode inferir da rubrica inicial da *Farsa de Inês Pereira* (1523), onde se lê que “dovidavam certos homens de bom saber se o autor fazia de si mesmo estas obras, ou se as furtava de outros autores”. À dúvida do furto, Vicente responde, estimulado por desafio lançado por aqueles “certos homens de bom saber”, com a criação e encenação de sua mais conhecida, mais representada e mais inspirada farsa, a de *Inês Pereira*, que presentifica no palco, linguística e plasticamente, o mote que a motivou: “mais quero asno que me leve que cavalo que me derrube” (MUNIZ, 2019).

A proximidade e o longo serviço de Gil Vicente a D. Leonor, a rainha velha, a D. Manuel I e a D. João III tiveram sempre grande peso em parte significativa do que se disse sobre ele e, principalmente, sobre seus autos. Tentativas de sistematização do percurso criativo de suas obras identificam, por exemplo, dois momentos distintos de criação, norteados por aquelas figuras reais: um em que predominaria uma orientação mais moral e religiosa, sob o augúrio do mecenato de D. Leonor – fundadora da primeira das Santas Casas da Misericórdia e do Convento de Madre de Deus, ambos em Lisboa, onde está sepultada – e D. Manuel I; outro, mais profano e repleto de certa festividade cortesã, refletindo os gostos de uma jovem corte habitando o em torno de um jovem monarca – D. João III ascende ao trono em 1521, com 19 anos.

Embora se possa ter em conta algumas daquelas informações na leitura da obra, elas devem ser relativizadas, pois a *farsa*, por exemplo, é gênero dramático profano e surge no teatro de Vicente ainda no período “manuelino” de sua produção; por outro lado, conhecemos autos religiosos representados durante o serviço a D. João III – como, por exemplo, *Auto Pastoril Português* (1523), *Auto da Feira* (1527), *Auto da Cananea* (1534) e *Auto de Mofina Mendes* (1534). Deve-se atentar que a dramaturgia de Gil Vicente busca por vezes com grande

empenho o realismo na encenação, particularmente em suas *farsas*, em que rubricas e falas de personagens com frequência estimulam uma encenação com auto grau de mimetismo do real, referindo-se a práticas, a pessoas, a lugares, a tipos sociais, a eventos do presente histórico da encenação, ofertando-se como testemunhos literários daqueles elementos ou acontecimentos. Não ao acaso a historiografia portuguesa, com os cuidados que um texto literário solicita, recorre com frequência às obras de Gil Vicente como testemunho ou narrativa possível de determinadas práticas sociais.

Há de se considerar que o biografado é um artista, um criador, suas escolhas se regem por elementos complexos, desvendáveis algumas vezes por outros tipos de chaves. Gil Vicente sempre revelou estar atento aos elementos motivadores da criação dos autos – casamentos, nascimentos, entradas, partidas, festas religiosas, festas cortesãs, tudo quase sempre revelado pelas rubricas iniciais ou por referências presentes no texto (MENDES, 1900) –, buscando adequar o tema, o estilo, a linguagem e a personagem ao contexto da encenação. Tradições literárias e culturais são atualizadas e, muitas vezes, ressignificadas pela encenação e pelos gêneros dramáticos, de bases medievais, que orientam a representação. Cada um desses elementos pode constituir-se em chave interpretativa de suas obras.

Deve-se ter em conta o hibridismo, mistura ou convivência de gênero que caracteriza a dramaturgia medieval e os diversos cruzamentos narrativos que o recurso a uma composição híbrida possibilita ao dramaturgo. Considere-se, por exemplo, que o *Auto da Barca do Inferno*, descrito por sua rubrica inicial como um “auto de devoção”, obra de cariz religioso, levada à cena para consolação de uma rainha enferma, é uma *moralidade* – “segundo lá escolhetes/ assi cá vos contentai” –, todavia sua narrativa constrói-se a partir de personagens farsescos, configurados como “tipos sociais”, espelhando por meio do reflexo disforme da *farsa* as mazelas, os pecados que afastariam o homem do bem. Tudo isso realisticamente encenado com práticas sociais, linguagens

e elementos alegóricos facilmente reconhecíveis pelos assistentes. Diversão do público cortesão assegurada pelo riso fácil da *farsa*; assegurada também a *moralidade* exigida pelo gênero, pelo contexto e pelo propósito de criação e encenação.

O gosto renovado de membros da nobreza portuguesa pelos autos de Gil Vicente ao longo do séc. XVI assegurou, sob os cuidados e com a intervenção dos filhos, Paula e Luiz Vicente, a publicação, quase três décadas após a morte do dramaturgo, da *Copilação de todas as obras de Gil Vicente*, em 1562. Duas décadas depois, já sob o olhar e a pena censória da Inquisição, uma nova edição da *Copilação* foi impressa, em 1586. Seus autos, todavia, não se limitaram aos salões, câmaras, bibliotecas e espaços nobres, circularam também em meios populares, feiras, praças e palcos plebeus, conforme sugerem as edições avulsas de seus textos que chegaram até nós, em folheto de cordéis, e o permanente êxito editorial e cênico de algumas de suas obras, como as aqui referidas *Farsa de Inês Pereira* e *Auto da Barca do Inferno*. Aceitando que Gil Vicente é, em essência, sua obra, podemos afirmar que o dramaturgo vive, seus autos mantêm-no vivo, e sua biografia segue um fragmento aberto.

Referências

AS OBRAS DE GIL VICENTE. Direção editorial de José Camões. Lisboa: Centro de Estudos de Teatro/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, 5 vol. [Contém os fac-símiles das edições da *Copilaçam* de 1562 e de 1586, bem como as *folhas volantes* quinhentistas]

BERNARDES, José Augusto Cardoso. *Gil Vicente*. Lisboa: Ed. 70, 2008.

CAMÕES, José; MACHADO, João Nuno Sales. Gil Vicente: um nome para identidades plurais. In: BERNARDES, José Augusto Cardoso; CAMÕES, José. *Gil Vicente*. Compêndio. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 17-48.

CENTRO de Estudos de Teatro, Teatro de Autores Portugueses do Séc. XVI -

Base de dados textual [on-line]. <http://www.cet-e-quinheiros.com/>

MENDES, Margarida Vieira. Gil Vicente: o gênio e os gêneros. In: *Estudos portugueses: homenagem a António José Saraiva*. Lisboa: ICALP/FLUL, 1990, p. 327-334.

MIGUEL, António Dias. Gil Vicente, mestre de retórica... das representações. *Revista Humanitas*, v. 37-38, 1985-1986, p. 267-273.

MUNIZ, Márcio. Entre *praguentos* e *discretos*: polémicas dramáticas no quinhentismo português. [Texto inédito, parcialmente apresentado no XVIII Congresso da Associação Ibérica de Literatura Medieval, na Universidade de Barcelona, 2019, e que sairá publicado nos *Anais* deste congresso, proximamente]

REBELLO, Luiz Francisco. *O primitivo teatro português*. Lisboa: ICALP, 1984.

SARAIVA, António José. *Gil Vicente e o fim do teatro medieval*. 3ª ed. Lisboa: Gradiva, 1981 [1ª ed., 1942].

GARCIA DE RESENDE

Geraldo Augusto Fernandes

GARCIA DE RESENDE. Évora, c.1470-1536, filho de Francisco de Resende, fidalgo da corte de D. Afonso V, e de Beatriz Boto. Serviu nos reinados de D. João II, inclusive o príncipe D. Afonso (1490) e Dom Manuel. Poeta, escrivão, músico (entoava, tangia e cantava suas composições), desenhista, pintor, compilador do *Cancioneiro Geral* e da *Miscelânea*. Outras obras de sua lavra são: *Lyuro das obras de Garcia de Resẽde que trata da vida e grãndissimas virtudes e bõdades [...] do christianissimo, muito alto e muito poderoso principe el Rey dõ João o segundo deste nome; A trasladação do corpo do muy catolico magnanimo e muy esforçado Rey dõ João o segũdo deste nome da see da cidade de Silues pera o moesteiro da Batalha [...] A entrada del rey dom Manoel em Castella; a Ida da iffante dona Breatiz Pera Saboya; A paixão de nosso senhor Jesu xpo [...] segundo os quatro euãgelistas: tirada d'todos elles em lingoajẽ portugues [...] O sermão sobre a vinda dos sãctos tres Reis magos; o Breve memorial dos pecados e cousas que pertencẽ ha cõfissã.*

Quanto às relações entre Resende e seus contemporâneos, sugestões há de existir um clima de mesura, mesmo nos poemas satíricos maldizentes:

*Gram lavoira se vos perde,
porque vai em tal ensejo
vosso cu de verde a verde
como o Tejo.
Is cobrindo toda a ponte,*

*as leziras nom desfaço,
os lombos de monte a monte
sem parecer espinhaço
(CGGR, 879, IV)*

Com essas palavras, o poeta palaciano Afonso Valente ataca Garcia de Resende, chufando de sua obesidade. Em 49 estrofes irregulares, em redondilhas maiores, tanto o maldizente poeta quanto o chufado Resende se valem da *disputatio*, isto é, da tenção, gênero em voga durante os Quatrocentos e Quinhentos, em Portugal e em Espanha. Como se não bastasse denegrir a gordura indisfarçável de Garcia de Resende, Valente ataca o companheiro, debochando de suas habilidades de músico, o que se registra sua biografia:

*Dizem que tangeis laud
e tocais bem os bemoles
e pousais em retrapoles
abaixo de gamaud.
Se tangeis por bequadrado,
enflamado como chama,
pareceis odre apoiado
como mama.*

Mas Garcia de Resende não se deixa levar pelos ataques de Valente – ele responde ao colega no mesmo tom satírico:

*Aljubeiro quartaludo
mais redondo que ã alho,
falais, trovais, fazeis tudo
e em fim sois ã bugalho;
juiz de caldeiraria,
qu'ensina a bailar texugos,
maçam que foi d'agomia
e mestre de geometria
ou batifolha de Burgos.*

O poema é uma mostra do convívio alegre e bonachão dos cortesãos palacianos nos finais da Idade Média, quando se antecipa a Modernidade.

Quando, em 1516, Garcia de Resende publicou seu *Cancioneiro Geral*, preocupava-se, exclusivamente, em divulgar uma coleção de poemas portugueses que tinham sido produzidos em mais de meio século, a exemplo da moda então apreciada em Espanha, a da compilação de poemas em cancioneiros.

É no ambiente de pompa palaciano que Garcia de Resende compila os 880 poemas de sua coletânea, o *Cancioneiro Geral*, dedicada ao príncipe D. João, futuro D. João III. Publicada em 1516, reúne poemas desde 1449. Provavelmente se baseou no *Cancionero General*, de Hernando del Castillo, na Espanha. Apresenta grande parte dos poemas compostos por homens e mulheres e que eram criados no ambiente ocioso das cortes do século XV. Os temas desenvolvidos eram os da vida simples e do dia a dia da corte, mas também os de cunho religioso, amoroso, elegíaco, alguns com apelo à epopeia. Já nele desenvolve-se

uma poesia didático-moralizante que marca o desconcerto do mundo próprio do momento de transição. Nele, igualmente se encontram ricas peças satíricas – de extenso número – burlescas e experimentais. Para além de registro histórico e ampliação de recursos linguísticos, a poesia é, para Garcia de Resende, primordialmente social: é ela que faz reunir os poetas que, juntos, criam a sociabilidade necessária ao ambiente palaciano; é ela que ameniza e traz harmonia e distração ao ambiente competitivo dos palácios. Para o compilador do *Cancioneiro*, a poesia é um ato lúdico – daí nomear de “cousas de folgar” aqueles poemas de cunho satírico, irônico e brincalhão.

Alguns dos poemas de Garcia de Resende, engenhosos e criativos, são as trovas do próprio compilador dedicadas a Inês de Castro. A peça de Resende é uma das mais belas composições do *Cancioneiro Geral*, não só pela temática, que coloca em destaque a figura de Dona Inês como vítima das injustiças, mas também pela forma: um monólogo da própria Inês de Castro contando suas desventuras à hora de seu assassinato. Esse seu monólogo é um dos casos presentes no repertório que apresenta já arremedos de teatralidade. Composto de 28 estrofes de dez versos em redondilha maior, além de trazer o inusitado da fala da própria Inês de Castro depois de morta, o poema inicia-se com uma preleção de Garcia de Resende. O que faz o escrivão-poeta é editar uma crônica do amor de D. Pedro por Inês e os frutos que dele resultaram. Segundo Correa de Oliveira e Saavedra Machado, essas trovas de Resende serviram de fonte a Camões, na parte dedicada à personagem de Dona Inês, em seu *Os Lusíadas*. O poeta eborense teria, ainda segundo estudiosos, reproduzido um romance da tradição oral, além de valer-se de uma matéria dantesca, a dos “infernos dos namorados”, ao gosto do que faziam outros seus pares, como Anrique da Mota, Fernão da Silveira, Duarte de Brito e Diogo Brandão.

No interessante livro de poemas da *Miscelânea*, escrito provavelmente entre 1530 e 1533, Garcia de Resende faz um registro histórico dos grandes acontecimentos ocorridos entre meados do século XV e os dez primeiros

anos do XVI. Comenta as viagens de descoberta, a constituição de impérios, a emergência do capitalismo, o desmoronar do sistema feudal, o desenvolvimento da cultura palaciana, a ascensão de novas classes dominantes e novos valores, o aparecimento da imprensa, entre outros fatos. A *Miscelânea* nasce do desejo humanista, já enunciado no prólogo do *Cancioneiro Geral*, de registrar todos os feitos que não devem ser esquecidos.

No Prólogo da *Miscelânea*, Garcia de Resende assim se expressa poeticamente (trecho): *SENHOR As perdas, nojos, doenças / E fortunas têm remédio; / Mas quem deixa perder tempo / Nunca o mais pode cobrar: / Eu, neste em que me vi / Descontente e ocioso / E fora de ocupações, / Não de paixões e cuidados, / Me ocupei em cuidar / E recolher à memória / As muitas e grandes coisas, / Que em nossos dias passaram...*

Uma das preocupações que o escrivão eborense registra em sua *Miscelânea* é o resultado das Conquistas, que trouxeram a Portugal o sentimento de desconcerto do mundo uma vez que os valores do passado são esquecidos pelo medrar, pela ganância: “Vimos muito espalhar / portugueses no viver, / Brasil, ilhas povoar / e às Índias ia morar, / natureza lhes esquece. // Vemos no reino meter / tantos cativos, crescer, / e irem-se os naturais, / que se assim for, serão mais / eles que nós, a meu ver.”

Garcia de Resende escreveu seu testamento, expressando sua vontade de que uma capela fosse construída em honra de Nossa Senhora do Egito, perto do mosteiro do Espinheiro. Sobre a porta da ermida, estão as suas armas, que constam de duas cabras em pala, e por timbre outra cabra. Por baixo, lê-se a seguinte inscrição:

ESTA ERMIDA E FONTE

MANDOU FAZER GARCIA

DE RESENDE EM LOUVOR

DE NOSSA SENHORA ANNO DE 1520

Referências

BRÁS, Berta. *Viagem no tempo*. Disponível em: <https://abemdanacao.blogs.sapo.pt/1069440.html>. Acesso em 16 jun., 2019.

CANCIONEIRO *Geral de Garcia de Resende*. Fixação do texto e estudo por Aida Fernanda Dias. Maia: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998. Vols. I a IV.

DIAS, Aida Fernanda. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende – Dicionário (Comum, Onomástico e Toponímico)*. Maia: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003, vol. VI.

DICIONÁRIO HISTÓRICO. *Garcia de Resende*. Disponível em: <http://www.arq-net.pt/dicionario/garciaderesende.html>. Acesso em 16 jun., 2019.

FERNANDES, Geraldo Augusto. *Fernão da Silveira, poeta e coudel-mor: paradigma da inovação no Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Dissertação. (Literatura Portuguesa). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006, 238p.

FERNANDES, Geraldo Augusto. *O amor pela forma no Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. São Paulo. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, 2012, 402p.

GRANDE *Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*. Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia Lda., disponível na Enciclopédia Universal Multimédia on-line. História da Literatura Portuguesa - Resende, Garcia de. [Online] URL: <http://www.universal.pt/scripts/hlp/hlp.exe/geral?tipo=2&p=-1&texto=resende%-2C+garcia>. Acesso em 16 jun., 2019.

LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho S. A., 1993.

MOISÉS, Massaud. *As estéticas literárias em Portugal*. Séculos XIV a XVIII. Lisboa: Ed. Caminho, 1997.

TEXTOS Portugueses Medievais (org.). Luis Saavedra Machado & António de Corrêa Oliveira. Coimbra: Atlântida Ed., 1959.

MARTINHO LUTERO

Valtair Afonso Miranda

DIVERSAS CIRCUNSTÂNCIAS poderiam ser apontadas como quadro de possibilidades para viabilizar a voz de Lutero. Algumas foram materiais, como a invenção da imprensa e a circulação acelerada de livros. Outras, políticas, como o apoio de um príncipe germânico no interior de um estado descentralizado. Outras foram sociais, como o papel das universidades na disseminação da leitura e do humanismo. Por fim, religiosas, como o medo acentuado da morte e do purgatório que varria o Ocidente posterior à Peste Negra de 1348. Estes fatores podem ser vistos, porém, mais como condições de viabilidade do que como causas da reforma de Lutero. Martinho parece ter sido parte de um complexo entrelaçamento de circunstâncias e ações, instituições e pessoas, aliados e adversários, com diferentes graus de interdependências e forças.

Aquilo que chamamos de Império Germânico era uma série de principados e pequenos espaços de poder quase autônomos. Um dos principais era a Saxônia, dividida em Eleitoral e Ducal. A vida de Martinho transcorreu toda, salvo algumas poucas viagens, debaixo dos limites do eleitorado da Saxônia. Ele só deixará este pequeno espaço para tratar de negócios relacionados com sua Ordem religiosa, em Roma (1510-1511), Cologne (1512) e Heidelberg (1518), e para debater questões da Reforma em Augsburg (1518), Worms (1521) e Marburg (1529).

Filho de Hans Luder e Margarida, ele nasceu na cidade de Eisleben no dia 10 de novembro de 1483. Logo na manhã seguinte, foi levado à paróquia local para ser batizado, recebendo o nome em homenagem ao santo do dia,

S. Martinho. Em 1484, ano seguinte ao seu nascimento, seus pais se mudaram para Mansfeld, onde passará a infância. Quando tinha entre 6 e 7 anos, foi enviado à escola elementar da cidade para aprender a ler e escrever, bem como um pouco de matemática, latim e religião. Em 1498, Martinho deixou a cidade dos pais para estudar em Eisenach, onde cursou três anos completos de estudos pré-universitários. Após estes três anos, seu pai o enviou para uma das maiores universidades da Alemanha de então, a Universidade da cidade de Erfurt. O pai queria que o filho estudasse Direito. Ali ele alcançou o título de Bacharel em Artes, e, finalmente, em 1505, o de Mestre em Filosofia.

O próximo passo seria a caminhada no direito, que durou, entretanto, apenas dois meses. Ele a interrompeu para ingressar no mosteiro agostiniano de Erfurt, onde se apresentou no dia 17 de julho de 1505. Em sua narrativa sobre esta decisão, ele construiu um vínculo entre a vocação e uma experiência de medo no interior de uma tempestade. Martinho teria ido passar alguns dias com sua família. No retorno, quando estava já próximo de Erfurt, um raio caiu a alguma distância. Assustado, invocou a ajuda de Santa Ana, e comprometeu-se a ingressar no mosteiro.

É razoável supor, entretanto, que aquela resolução não foi súbita, mas vinha amadurecendo, em seu interior, lentamente. O raio pode ter sido o catalisador que apressou a solução de um longo processo decisório. Martinho padecia de algumas melancolias e medos, que lhe acompanharão pela vida afora. No ano de 1505, uma grande peste causou muitas vítimas no Império. Talvez as notícias da morte de parentes e pessoas conhecidas tenham influído em seu pensamento de retirar-se do mundo. Melanchton dizia que a morte de um amigo seu, de nome Jerônimo Bunt, o impressionou vivamente, e exacerbou seu medo da morte e da perdição. Provavelmente, cada um destes elementos teve o seu papel na decisão do jovem de abandonar a Faculdade de Direito, a carreira que seu pai sonhou para ele, e abraçar a vocação monástica.

O convento agostiniano de Erfurt foi fundado no século XIII, passando

para a Congregação da Observância Agostiniana em 1474, cujo vigário geral na época de Lutero era João Staupitz (1460-1524). Nesta caminhada, dois anos após o ingresso, no dia 3 de abril de 1507, Frei Martinho foi ordenado sacerdote da Igreja romana. Diante da percepção de seus superiores que tinha perfil docente, a principal ocupação de Lutero, nos anos de 1507 e 1508, passou a ser o ensino de Filosofia. Para cumprir tarefa semelhante, em outubro de 1508, Frei Staupitz, vigário da Congregação, convocou Martinho para lecionar na universidade de outra cidade, Wittenberg. Agregadas à Universidade, não muito diferente de Erfurt, existiam duas cátedras sob a tutela dos irmãos agostinianos: uma de Sagrada Escritura, a cargo de Staupitz, e outra de Filosofia Moral. Foi para dirigir esta segunda que chegou Martinho. O caso de Martinho, entretanto, requeria que ele desenvolvesse uma dupla atividade. Ele não terminara seus estudos teológicos e por isso foi impulsionado pelo próprio vigário a se matricular na universidade como aluno de Teologia.

No início de março de 1509, Lutero passou a lecionar na Universidade aulas sobre Bíblia como requerimento de seus estudos teológicos, ao mesmo tempo em que lecionava Filosofia no mosteiro. Enquanto professor iniciante de Bíblia, aplicava-se a comentar em sala de aula um livro bíblico à sua escolha, normalmente um capítulo por aula. Ali ele ficou até ser chamado de volta pela casa de Erfurt, em função do falecimento de um professor. Lutero deveria substituí-lo.

Martinho só saiu do Império Germânico uma única vez em toda a sua vida, e justamente para ir até a cidade de Roma. Entre os agostinianos, como igualmente entre outras ordens, surgiu um movimento de reforma. Na Alemanha, a Congregação de Estrita Observância Agostiniana foi organizada por Frei Enrique Zolter em 1432, sucedido em 1503 por João Staupitz. Este iniciou então um processo de aproximação entre os observantes e os demais agostinianos da sua região, processo que encontrou resistência de um grupo de mosteiros, entre eles a casa de Lutero, em Erfurt.

Foi para representar o grupo de resistência aos projetos de Staupitz que Lutero e outro companheiro receberam a missão de encaminhar um protesto formal até Roma. Os frades iniciaram a marcha em novembro de 1510. Assim que chegaram a Roma, devem ter procurado se entrevistar com o procurador da cúria romana. O prior geral da Ordem Agostiniana, Frei Egidio de Viterbo, entretanto, compartilhava dos projetos unionistas de Staupitz para a Alemanha. Assim que os dois agostinianos perceberam que nada conseguiriam diante de seus superiores romanos, decidiram voltar para casa.

No verão do ano seguinte, Frei Martinho desvinculou-se do mosteiro agostiniano de Erfurt para ingressar de vez na casa da Congregação em Wittenberg, outra vez a pedido de Staupitz. A pequena cidade será a partir de então a casa de Lutero até o fim de seus dias. Ele retorna para continuar as mesmas funções que antes exercera, mas receberá um terceiro ofício desta vez, tornando-se o pregador da igreja do convento e, eventualmente, da paróquia central da cidade.

Em 1512, sucederam-se os atos de conclusão do doutorado em Teologia. Lutero recebeu a dignidade de Doutor em Sagrada Teologia. No fim de outubro, antes mesmo de completar 29 anos, era formalmente membro do corpo de professores da Faculdade de Teologia da Universidade de Wittenberg, em substituição a Frei João Staupitz. O título de sua cátedra era Estudos de Escritura.

Ele escolheu para seu primeiro curso o livro dos Salmos, livro que ocupava um lugar privilegiado na vivência monástica. Este primeiro curso durou um ano e meio, começando em agosto de 1513 e terminando em abril de 1515. Logo em seguida ele começou suas aulas sobre Romanos. As lições duraram até 9 de setembro do ano seguinte. Em outubro de 1516, ele começou o curso sobre Gálatas. Os caminhos teológicos de Martinho estão se tornando mais definidos. Sua principal tônica inicialmente é uma reação à teologia escolástica, que o empurrou na direção de Agostinho de Hipona e das cartas do apóstolo Paulo. O ponto de partida desta reflexão, que funcionou como um

princípio fundamental, era a convicção de que o pecado permanece sempre no ser humano. Não há nada que se possa fazer. Isso significa que estão todos destinados à perdição? A resposta de Martinho a essa questão é também seu segundo dogma fundamental: a solução está na confiança em Cristo. Pela fé o ser humano é tornado justo.

Isso significa que, durante os anos de 1513 e 1514, em função de crises emocionais, morais e teológicas, pressionado por conflitos contra uma ala mais radical de sua Congregação, as ideias de Martinho se aclaram paulatinamente por meio de reflexões, estudos, dúvidas, polêmicas, conflitos, até que, durante a preparação das aulas de Romanos, ele chega ao dogma da justificação pela fé. Durante este período, suas palavras não apresentam nenhuma rebeldia contra a Igreja romana. Sua controvérsia faz parte da crise monástica da Ordem agostiniana na Alemanha, especificamente na Saxônia.

O ano de 1517 começou com Lutero envolvido em orações, ministrações, aulas e atividades pastorais em Wittenberg e seus arredores. Mas também viu a explosão de uma violenta controvérsia que abalaria o Cristianismo ocidental. O curso que Lutero daria sobre a carta aos Hebreus ainda nem tinha começado quando, em abril, chegou à cidade de Wittenberg a notícia de que nas comarcas vizinhas um frade dominicano pregava nova indulgência. Seu nome era João Tetzel (1465-1519).

Em 1514, um pacto foi feito entre o papa Leão X e Alberto, príncipe eleitor de Magúncia, de apenas 23 anos. Este já era arcebispo de Magúncia e Magdburgo, e desejava a sede primacial de Alemanha. Leão X deu sua autorização desde que ele pagasse 10.000 ducados em ouro e 14.000 florins pelas dispensas e cargos. O caminho de Alberto foi facilitado pelos recursos emprestados junto ao banqueiro Jacob Függer, de Augsburg. A venda das indulgências era uma forma de honrar estes compromissos financeiros.

É comum encontrar em antigas biografias que no dia 31 de outubro de

1517 Martinho Lutero fixou nas portas da igreja do castelo de Wittenberg 95 teses sobre as indulgências, convidando doutores para uma disputa teológica. É provável, entretanto, que tal evento não tenha acontecido. Nem mesmo Lutero, nos seus diversos livros, mencionou tal acontecimento. Foi Melanchton o primeiro a falar dele no ano da morte do amigo, em 1546. Mas em 1517 este amigo de Martinho lecionava em Tubinga, não estava por perto, e não presenciou os eventos. Possivelmente, foi a forma como as teses estão prefaciadas que induziu a este tipo de interpretação, como se fossem um convite para uma disputa acadêmica, coisa que não chegou a acontecer. Possivelmente, então, em vez de publicar algo na porta da igreja, Lutero enviou o documento intitulado “95 teses” como anexo de uma carta para o príncipe e arcebispo Alberto, o responsável pela atividade de Tetzl. Um prazo razoável para receber alguma resposta seria duas semanas. Vendo Lutero que Alberto não respondia, encaminhou as teses para alguns amigos próximos, que, por sua vez, as divulgaram amplamente.

De qualquer forma, o arcebispo ficou irritado com Martinho, e encaminhou as teses a Roma para que fossem examinadas. O papa Leão X (1475-1521) tomou conhecimento da crise das indulgências em dezembro de 1517, quando recebeu as notícias do arcebispo Alberto. Inicialmente, não deu grande importância ao assunto. Mas em janeiro de 1518, chegaram acusações mais fortes por parte dos dominicanos de Frankfurt. Lutero era suspeito de heresia por suas opiniões sobre a autoridade do papa, o que levou o papa, em junho de 1518, a abrir formalmente um processo canônico. Ainda em junho se imprimiu a convocação do réu.

Lutero não compareceu e nem foi obrigado por Frederico a ir. Este imaginava que somente os amigos de Tetzl acusavam Martinho de heresia, e bastava que o professor de sua Universidade se apresentasse diante de algum legado pontifício para que tudo se acertasse. O legado escolhido foi Tomás de Vio (1469-1534), conhecido como Cajetano, que estava na Alemanha para con-

vocar os príncipes para a cruzada contra os turcos. O encontro inicial aconteceu no dia 12 de outubro em Augsburg. O professor de Wittenberg achava que fora convidado para demonstrar suas doutrinas; o cardeal entendia que o encontro era apenas para ouvir a retratação de Lutero. Depois de algumas tentativas frustradas de entendimento, Cajetano escreveu uma carta para o eleitor Frederico, relatando o fracasso do encontro e solicitando que Martinho fosse encaminhado a Roma. Novamente Frederico se recusa a entregar Martinho, em função dos seus conselheiros, amigos do seu professor de Teologia.

O Imperador Maximiliano I morreu no dia 12 de janeiro de 1519. Em 28 de junho de 1519, o jovem Carlos V foi aclamado Imperador. Durante o processo eleitoral, o processo canônico contra Lutero perdeu importância. Terminada essa questão, entretanto, Leão X retoma a questão com pressões e negociações que resultam na bula “*Exsurge, Domine*”, de 15 de julho de 1520. Nela, o papa ordenou que Martinho cessasse de pregar, que ele e seus cúmplices abandonassem seus erros, e que seus livros fossem queimados. O papa deu sessenta dias a partir da promulgação da bula para que Lutero se arrependesse. Em caso de rebeldia, ele e seus seguidores receberiam as penas destinadas aos hereges.

Uma cópia da bula chegou a Wittenberg no início de outubro de 1520. Encorajado pelo apoio que recebera do eleitor Frederico, Lutero rompe de vez com a Igreja romana. Este ato poderia inclusive ser tomado como o ponto de partida do protestantismo, mais até do que a publicação das teses sobre as indulgências. A data escolhida foi 10 de dezembro de 1520, dia em que venceu o prazo dado pelo papa para sua retratação. Neste dia, Martinho, junto de amigos e alunos, queimou um exemplar da bula papal. Roma tentará até o fim da vida de Lutero aplicar sobre ele a pena canônica, mas não conseguirá por causa do apoio que Martinho recebeu de alguns príncipes da Alemanha, especialmente do eleitor da Saxônia.

Algumas semanas depois, o novo imperador Carlos V determinou que sua primeira Dieta fosse celebrada em Worms, com início em 6 de janeiro de

1521. No dia 13 de fevereiro, a assembleia se reuniu para ouvir o núncio papal que solicitou que os príncipes tratassem a Martinho como a um herege. O Imperador se manifestou no sentido de que a condenação eclesiástica contra Martinho Lutero deveria ser executada em qualquer lugar dos seus domínios. Apesar de Carlos ter o apoio da maioria dos príncipes neste sentido, levantaram-se algumas reações, não apenas de Frederico, mas também de outros desafetos de Roma. Tudo isso acabou contribuindo para que o imperador convocasse Lutero à Worms para ser ouvido pelos príncipes antes da publicação do decreto imperial.

Martinho recebeu salvo conduto do Imperador para que comparecesse diante da Dieta. No dia 16 de março, Lutero entrou em Worms. A primeira audiência se deu no dia seguinte, 17 de abril de 1521. Carlos V fez questão de alertar a Martinho que se ele se retratasse teria o favor imperial, caso contrário, as forças do Império se voltariam contra ele para defender a Igreja de Roma. Lutero, entretanto, afirmou que não poderia negar qualquer parte de seus escritos.

Assim, no dia 19 de abril, finalmente, foi votada a proposta do Imperador para o caso de Lutero, ficando o monge agostiniano proscrito do Império Germânico. Curiosamente, a efetividade do Edito de Worms foi muito pequena, em função das circunstâncias políticas que cercavam o imperador, os príncipes, o papado e outras forças do ocidente europeu.

Lutero foi informado que deveria partir da cidade imediatamente, para aproveitar o tempo que ainda tinha do salvo conduto. Na manhã seguinte, saiu de Worms com alguns amigos. Mas Frederico tinha arquitetado um plano para salvá-lo. No dia 4 de maio de 1521, foi raptado por quatro cavaleiros disfarçados, sendo levado para o castelo de Wartburg para fugir das autoridades eclesiásticas e imperiais. Ali ele ficou até primeiro de março de 1522, quando retornou para Wittenberg.

Após o retorno de Wartburg, o movimento instaurado por Martinho ganha formas cada vez mais definidas. Não há por enquanto um nome para ele. O termo “protestantismo” ainda não apareceu. A ideia de “denominação eclesiástica”, tão comum ao religioso contemporâneo, era estranha para aquela conjuntura histórica. Mas as comunidades e líderes que acompanham Lutero já se distinguem de Roma em vários aspectos, com destaque para a liturgia, a doutrina e a estrutura eclesiástica. Faltava pouco para que a identidade do movimento estivesse completa e então fosse possível falar de uma “nova igreja”.

Após sua volta para Wittenberg, Martinho Lutero continuará a lecionar, pregar e escrever intensamente por mais duas décadas. No dia 17 de novembro de 1545, ele lecionou sua última aula na Universidade. Sua morte se deu no contexto de uma tentativa de mediação de paz em Eisleben. Chegou ali no dia 29 de janeiro. No dia 18 de fevereiro de 1546, na madrugada, veio a falecer. Seu corpo foi transportado para Wittenberg e sepultado próximo ao púlpito da igreja, de onde ajudou a instaurar um movimento decisivo na história do Ocidente.

Referências

BAINTON, Roland H. *Here I Stand: a life of Martin Luther*. New York: Abingdon Press, 1950.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

DREHER, Martin N. *De Luder a Lutero: uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. *Martín Lutero: El fraile hambriento de Dios*. Madrid: La Editorial Católica, 1973.

HSIA, Po-chia. *A companion to the reformation world*. Oxford: Blackwell Publishing

Ltd., 2004.

MCKIM, Donald K. (org.) *The Cambridge companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MULLETT, Michael A. *Martin Luther*. New York: Routledge, 2004.

GIORDANO BRUNO

Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

GIORDANO BRUNO é um daqueles nomes que atravessaram os tempos, tornando-se uma das referências quase que universais do assim chamado Renascimento europeu dos séculos XV a XVI. À sua imagem foram atribuídos os mais variados discursos: seja o de mártir da ciência ou mesmo de misterioso mestre de jovens nos confins amazônicos. O fato é que, por detrás de tantas projeções existiu um homem tão complexo e multifacetado quanto o tempo no qual viveu. E é justamente a personagem histórica que nos ocupará nas linhas a seguir. Tarefa desafiadora, dado que nem mesmo a historiografia possui opinião unânime quanto a ela.

Nascido no ano de 1548, na cidade italiana de Nola, próxima ao Monte Vesúvio, o filho de Giovanni Bruno e Fraulissa Savolino recebeu o nome de Filippo Bruno. Começou os estudos na vizinha Nápoles, ingressando no monastério napolitano de San Domenico Maggiore em 1565, quando adotou o nome pelo qual seria conhecido pela posteridade: Giordano. Em 1572 foi ordenado padre e em 1575 concluiu seus estudos teológicos (CILIBERTO, 2006, p. 206). Abandonou o monastério napolitano, bem como às vestes monacais em 1576, sob acusações de heresia. A partir desse episódio, Bruno adotou um estilo de vida errante, conduzindo-o a vários pontos distintos do solo europeu (YATES, 1995, p. 216).

Logo após ser acusado de lidar com livros proibidos, partiu de Nápoles para Roma, donde seguiu para Savona, Turin e Veneza. Após Pádua e Brescia, em 1578, Bruno foi para França, onde ficou no monastério de Chambéry, em

Lyon, do qual partiu para Genebra. Em 1578 teve de sair de lá após ser acusado de difamar Antoine de la Faye (1540-1615). Ele então retornou à Lyon e seguiu para Toulouse, onde obteve o título de *master artium* (Mestre de Artes) e leitor ordinário em filosofia. Foi nesse momento que Henrique III (1551-1589) tomou conhecimento de seus conhecimentos acerca da mnemotécnica ou arte da memória (CILIBERTO, 2006, p. 206).

Em sua primeira passagem pela Inglaterra, mais precisamente na Universidade de Oxford, Giordano Bruno buscou ampliar sua fama. Como parte das celebrações realizadas em homenagem a visita do príncipe polonês Alberto Alasco ou Laski, em 1583, Bruno tomou parte dos debates que ocorreram para entreter a autoridade estrangeira. Nessa ocasião, o nolano defendeu que eram os astros que giravam ao redor do Sol e não o contrário, remetendo implicitamente a Nicolau Copérnico, Marsílio Ficino e a um culto solar, de natureza claramente mágica (YATES, 1995, p. 233-237). Esse incidente foi imortalizado, de forma livre, por Bruno em seu *La cena de le ceneri* (A ceia de Cinzas), possivelmente buscando exaltar a si mesmo e atacando seus adversários, os doutores de Oxford, um descrito como um asno doméstico e o outro como sendo tão presunçoso quanto ignorante (COULIANO, 1987, p. 60-61). Se, por um lado, houve um esforço posterior para tornar esse um primeiro momento do mártir da ciência, na verdade, Bruno esteve muito mais próximo da magia ficiniana do que da astronomia copernicana.

O retorno de Giordano Bruno à Paris começou em 1581 e terminou em 1583. Depois disso, sob a proteção de Michel de Castelnau (c.1520-1592), permaneceu em Londres até outubro de 1583 (COULIANO, 1987, p. 59). Castelnau esteve envolvido em outra polêmica bruniana: a crítica puritana contra a mnemotécnica. Bruno dedicou-lhe uma série de escritos mnemotécnicos, contudo Castelnau era o tradutor da obra de Petrus Rasmus, huguenote vítima do massacre de São Bartolomeu e ferrenho crítico das artes de memória. Para Rasmus todas essas técnicas incorreriam em idolatria, dado que necessitavam de

imagens para funcionar. Logo, Bruno colocou a si mesmo, bem como a todos à sua volta, em conflito direto contra os puritanos ingleses. Se a mnemotécnica bruniana conheceu algum sucesso em terras inglesas, foi mais em função do envolvimento do famoso esoterista inglês John Dee (1527-1608) com tais técnicas do que por força própria. Curiosamente, Dee e Bruno não se encontraram na Inglaterra: quando o nolano chegou, o inglês havia partido para a Polônia (COULIANO, 1987, p. 61-64).

Com a ampliação das tensões religiosas, Bruno partiu para solo germânico, passando por Mainz, Wiesbaden, Marburg e Wittenberg. Nessa última cidade, entre 1586 e 1588, ele ministrou cursos sobre Aristóteles, nos quais comentava os escritos do grego acerca de retórica e física. Sua próxima parada foi Praga, de lá foi para Helmstedt, onde em 1589 leu na *Academia Iulia* uma *Oratio consolatoria* (Oração consolatória) pela ocasião da morte do fundador dessa academia, Herzog Julius II von Braunschweig. Depois permaneceu em Frankfurt até 1591, ano no qual foi expulso dessa cidade, rumando então para Zurique, onde proferiu uma série de palestras. Na primavera do mesmo ano, Bruno retornou a Zurique e publicou *De imaginum signorum et idearum compositione* (Sobre a composição de imagens, signos e ideias) (CILIBERTO, 2006, p. 207).

Em 1591, Giovanni Mocenigo convidou Bruno para ir a Veneza, dado que queria aprender acerca da arte da memória. Após essa estadia, o nolano ainda passou por Pádua e Veneza. Em 23 de maio de 1592, Mocenigo denunciou Bruno à Inquisição veneziana por heresia, causando a prisão de Bruno no cárcere de San Domenico de Castello. Em 9 de janeiro de 1592, começou em Roma o julgamento do nolano, que terminaria apenas em 1599, após um processo longo e atribulado. Então, o cardeal Roberto Bellarmino convidou Bruno a abjurar de oito proposições heréticas. Após negar-se a tal ato, a firmeza de Bruno em suas convicções fez com que a Inquisição o entregasse ao braço secular, o que culminou com ele sendo queimado na fogueira, no Campo dei Fiori, em 17 de

fevereiro de 1600 (CILIBERTO, 2006, p. 207-208).

Bruno via em sua reforma hermética a solução para pôr fim aos conflitos de toda ordem, principalmente os religiosos. A chave seria a adoção de uma nova ética moral, pautada pelos princípios herméticos (YATES, 1995, p. 256). Assim, Giordano Bruno pode ser entendido como um hermetista religioso, um crítico dos hereges da religião cristão, mas defensor de uma reforma da Igreja, pois esta deveria converter pelo exemplo e pelo amor, não pela força e por castigos, como disse aos inquisidores venezianos (YATES, 1995, p. 259-260).

Dessa forma, ele elegeu como grandes inimigos aqueles que rotulou como pedantes, e tal rótulo coube a muitos. Aos estudiosos de Oxford que contestaram suas ideias, a Aristóteles e sua incapacidade de perceber os liames mágicos do mundo, a matemática que mascarava as verdades e aos gramáticos, que abandonavam os estudos filosóficos pelos estilísticos, ou seja, trocavam o conteúdo pela forma. Isso fez de Bruno um ferrenho inimigo dos humanistas e dos estudos humanísticos, os quais entendia que teriam usurpado a primazia que caberia a filosofia. Por isso a preocupação em escrever em um latim fradesco, recheado por neologismos nascidos de sua pena (YATES, 1995, p. 281).

A obra bruniana é fruto de uma mistura muito particular e complexa de hermetismo, magia natural, cabala, lulismo e arte da memória (YATES, 1995, p. 233). Existe um diálogo entre Bruno e outros esoteristas importantes do período, como o germânico Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) e, do mestre deste, o também alemão Johannes Trithemius (1462-1516). Uma das maneiras de mapear tais contribuições é apontada por Yates (1995: 222) quando ela afirma que os trinta e seis decanos utilizados por Bruno em seu *De umbris idearum* (Sobre as sombras das ideias) já apareciam no *De occulta philosophia* (Sobre a filosofia oculta) de Agrippa. Bruno também se dedicava ao talismanismo de Marsilio Ficino (1433-1499), contudo sem os pudores cristãos deste último (YATES, 1995, p. 223).

O heliocentrismo bruniano não é simples percepção astronômica ou hipótese matemática. Ele nem mesmo se percebia, sentimento partilhado também por Copérnico, como um grande inovador ao defender que o Sol era o centro do movimento do universo. O que Bruno propôs e defendeu foi uma nova percepção do próprio universo tendo como lente o hermetismo. O Sol seria o centro da Criação, pois consistiria em uma faceta do próprio Criador, ou seja, Bruno defendeu o Sol como centro, pois o via como a divindade central do universo, como sua manifestação visível (YATES, 1995, p. 266).

Já o movimento planetário tinha explicação na teoria mágica da animação universal. Bruno entendia que não era a Terra que se movia, mas sim, todas as partes e elementos que a compunham, sendo tal movimento gerado pelas relações de simpatia e antipatia que conectariam todas as coisas da Criação. Esse movimento das partes, cujo motor repousaria nas relações simpáticas universais, teria dois resultados: o primeiro o ciclo de renovação na qual estaria envolvido tudo o que existe no mundo sublunar, o segundo o movimento experienciado pela Terra (YATES, 1995, p. 270-272). O Sol é fundamental nessa lógica, isso porque sendo ele a deidade visível, a força que causaria as relações de simpatia mágica universais emanaria dele. O Sol é o centro do universo e causa do movimento celestial não por uma questão astronômica ou matemática, mas por uma potência mágica.

Giordano Bruno se viu não como um cientista, como muito se defendeu, mas como um reformador religioso. Evocando Ioan Couliano (1987, p. 60), Bruno não foi um homem do futuro incompreendido em seu próprio tempo, mas foi incompreendido por estar atrelado ao passado. Ela entendia que a sua grande contribuição estava enraizada em sábios da Antiguidade, sendo ela formada pelo conjunto de sua mnemotécnica e de seus tratados mágicos. Em seu esforço de reformar a fé e a moral cristã, a sua principal ferramenta era a magia, marcadamente de natureza hermética. Assim como Hermes Trismegistus foi visto como o arauto do hermetismo, por ter sido o primeiro iniciado, Bruno

se percebia como o único reformador possível para os problemas de seu tempo, isso porque ele seria igualmente o único que teria se elevado do solo e desvendado as estrelas. Uma vez que *a palavra mago designa um homem que alia saber ao poder de agir* (GIORDANO BRUNO, 2008 [c.1590], p. 35), caberia a ele tamanha honraria por que ele seria um mago, ou melhor, o único mago a desvendar a verdade única.

Referências

CILIBERTO, Michele. Bruno, Giordano (Filippo). In: HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.). *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

COULIANO, Ioan P. *Eros and magic in the renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

GIORDANO BRUNO. *Tratado da magia*. São Paulo: Martins Fontes: 2008 [Escrita cerca de 1590].

YATES, Frances Amelia. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1995.

ZAMBELLI, Paola. *White Magic, Black: magic in the European Renaissance*. Leiden, Boston: Brill, 2007.

ÍNDICE DE AUTORES

Adailson José Rui

Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis)

Professor da Universidade Federal de Alfenas

[Verbete: Diego Gelmírez](#)

Ademir Luiz da Silva

Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás

Professor da Universidade Estadual de Goiás (UEG/Anápolis)

[Verbete: Gualdim Pais](#)

Adriana Mocelim

Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná

Professora da Pontifícia Universidade Católica do Paraná

[Verbete: Pedro Afonso de Barcelos](#)

Adriana Vidotte

Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis)

Professora da Universidade Federal de Goiás

[Verbete: Isabel, a Católica](#)

Adriana Zierer

Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense

Professora da Universidade Estadual do Maranhão

Verbete: [D. João I](#)

Aline Dias da Silveira

Doutora em História pela Humboldt-Universität Zu Berlin

Professora da Universidade Federal de Santa Catarina

[Verbete: Afonso X de Leão e Castela](#)

Álvaro Alfredo Bragança Júnior

Doutor em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro

[Verbete: Carlos Magno](#)

Ana Paula Tavares Magalhães

Doutora em História pela Universidade de São Paulo

Professora da Universidade de São Paulo

[Verbete: Joaquim de Fiore](#)

André Luis Pereira Miatello

Doutor em História pela Universidade de São Paulo

Professor da Universidade Federal de Minas Gerais

[Verbete: Francisco de Assis](#)

Andréa Doré

Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense

Professora da Universidade Federal do Paraná

[Verbete: Marco Polo](#)

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Doutora em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro

[Verbetes: Gonzalo de Berceo e João Gil de Samora](#)

Ariel Guiance

Doutor em História pela Universidad de Buenos Aires

Professor da Universidad Nacional de Córdoba

[Verbete: Eulógio de Córdoba](#)

Armênia Maria de Souza

Doutora em História pela Universidade de Brasília

Professora da Universidade Federal de Goiás

[Verbete: Álvaro Pais](#)

Artur Costrino

Doutor em Estudos Medievais pela University of York

Professor da Universidade Federal de Ouro Preto

[Verbete: Alcuíno](#)

Bruno Gonçalves Alvaro

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professor da Universidade Federal de Sergipe

[Verbete: El Cid \(Rodrigo Díaz de Vivar\)](#)

Bruno Tadeu Salles

Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais

Professor da Universidade Federal de Ouro Preto

[Verbete: Jacques de Molay](#)

Bruno Uchoa Borgongino

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professor da Universidade Federal de Pernambuco

[Verbete: Leandro de Sevilha](#)

Carlile Lanzieri Júnior

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense

Professor da Universidade Federal de Mato Grosso

[Verbete: Guiberto de Nogent](#)

Carlos Eduardo Zlatic

Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná

Pós-doutorando na Universidade Federal do Paraná

[Verbete: D. Dinis](#)

Carmen Lícia Palazzo

Doutora em História pela Universidade de Brasília

Professora do Centro Universitário de Brasília

[Verbete: Hildegarda de Bingen](#)

Carolina Coelho Fortes

Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense

Professora da Universidade Federal Fluminense

[Verbete: Domingos de Gusmão](#)

Carolina Gual da Silva

Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas

Pós-doutoranda na Universidade Estadual de Campinas

[Verbete: Henrique de Susa, ou Hostiensis](#)

Cláudia Costa Brochado

Doutora em História pela Universitat de Barcelona

Professora da Universidade de Brasília

[Verbete: Marguerite Porete](#)

Cláudia Regina Bovo

Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas

Professora da Universidade Federal do Triângulo Mineiro

[Verbete: Pedro Damião](#)

Clínio de Oliveira Amaral

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense

Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

[Verbete: D. Fernando, o Infante Santo](#)

Daniele Gallindo Gonçalves Silva

Doutora em Germanística/Literatura Alemã Antiga pela Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Professora da Universidade Federal de Pelotas

[Verbete: Wolfram von Eschenbach](#)

Denise da Silva Menezes do Nascimento

Doutora em História pela Universidade de São Paulo

Professora da Universidade Federal de Juiz de Fora

[Verbete: D. João II](#)

Dirceu Marchini Neto

Doutor em História pela Universidade de Brasília

Professor da Universidade Federal do Tocantins

[Verbete: Ricardo I, rei da Inglaterra: o Coração de Leão](#)

Dominique Vieira Coelho dos Santos

Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás

Professor da Fundação Universidade Regional de Blumenau

[Verbete: Patrício](#)

Douglas Mota Xavier de Lima

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense

Professor da Universidade Federal do Oeste do Pará

[Verbete: D. Afonso V](#)

Edmar Checon de Freitas

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense

Professor da Universidade Federal Fluminense

[Verbete: Clóvis](#)

Elaine Cristina Senko Leme

Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná

[Verbete: Ibn Khaldun](#)

Eliane Veríssimo de Santana

Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná

Pós-doutoranda na Universidade Federal do Rio Grande do Sul

[Verbete: Egídio Romano](#)

Fabiano Fernandes

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP/Guarulhos)

[Verbete: Eduardo, o Confessor](#)

Flávia Amaral

Doutora em História pela Universidade de São Paulo

Professora da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

[Verbete: Joana d'Arc](#)

Flavia Galli Tatsch

Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas

Professora da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP/Guarulhos)

[Verbete: Giotto di Bondone](#)

Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais

Professor da Universidade Federal de Santa Maria

[Verbete: Giordano Bruno](#)

Gabriel Castanho

Doutor em História pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris

Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro

[Verbete: Bento de Núrsia](#)

Geraldo Augusto Fernandes

Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo

Professor da Universidade Federal do Ceará

[Verbete: Garcia de Resende](#)

Germano Miguel Favaro Esteves

Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis)

Professor substituto da Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis)

[Verbete: Recaredo](#)

Guilherme Queiroz de Souza

Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis)

Professor da Universidade Federal da Paraíba

[Verbete: Heráclio](#)

Guilherme Wyllie

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Professor da Universidade Federal Fluminense

[Verbete: Raimundo Lúlio](#)

Hilário Franco Júnior

Doutor em História pela Universidade de São Paulo

Professor aposentado da Universidade de São Paulo

[Verbete: Dante Alighieri](#)

Hugo Rincon Azevedo

Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás

[Verbete: D. Henrique](#)

Igor S. Teixeira

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

[Verbete: Tomás de Aquino](#)

Ivan Vieira Neto

Doutorando em Performances Culturais pela Universidade Federal de Goiás

Professor da Pontifícia Universidade Católica de Goiás

[Verbete: Jerônimo de Estridão](#)

Janira Feliciano Pohlmann

Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná

Pós-doutoranda na Universidade Estadual Paulista (UNESP/ Franca)

[Verbete: Ambrósio, bispo de Milão](#)

João Vicente de Medeiros Publio Dias

Doutor em Estudos Bizantinos pela Johannes Gutenberg-Universität Mainz

[Verbete: Ana Comnena](#)

Johnny Taliateli do Couto

Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás

[Verbete: João de Salisbury](#)

Jordano Viçose

Doutorando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo

[Verbete: Diego Gelmírez](#)

José Carlos Gimenez

Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná

Professor da Universidade Estadual de Maringá

[Verbete: Rainha e Santa Isabel de Portugal](#)

José Jivaldo Lima

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Professor da Universidade Federal de Goiás

[Verbete: João Quidort de Paris](#)

José Manuel Cerda

Doutor em História pela University of New South Wales

Professor da Universidad de los Andes (Chile)

[Verbete: Henrique II Plantageneta](#)

Leandro Alves Teodoro

Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca)

Professor Colaborador da Universidade Estadual de Campinas

[Verbete: Vicente Ferrer](#)

Leandro da Motta Oliveira

Mestre em História pela Universidade de Brasília

[Verbete: Marguerite Porete](#)

Leandro Duarte Rust

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense

Professor da Universidade de Brasília

[Verbete: Gregório VII](#)

Leila Rodrigues da Silva

Doutora em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro

[Verbete: Martinho de Braga](#)

Letícia Dias Schirm

Doutora em História pela Universidade Federal de Minas Gerais

[Verbete: Bartolus da Sassoferrato](#)

Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne

Doutora em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco

Professora da Universidade Federal da Paraíba

[Verbete: Christine de Pizan](#)

Luciano José Vianna

Doutor em “Culturas en contacto en el Mediterráneo” pela Universitat Autònoma de Barcelona

Professor da Universidade de Pernambuco (UPE/Petrolina)

[Verbete: Jaime I de Aragão](#)

Luis Alberto De Boni

Doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Professor-Pesquisador da Universidade do Porto

[Verbete: Boaventura](#)

Lukas Gabriel Grzybowski

Doutor em História pela Universität Hamburg

Professor da Universidade Estadual de Londrina

[Verbete: Otto de Freising](#)

Marcella Lopes Guimarães

Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná

Professora da Universidade Federal do Paraná

[Verbete: Jean Froissart](#)

Marcelo Cândido da Silva

Doutor em História pela Université Lumière Lyon 2

Professor da Universidade de São Paulo

[Verbete: Gregório de Tours](#)

Marcelo Pereira Lima

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense

Professor da Universidade Federal da Bahia

[Verbete: Inocêncio III](#)

Marcelo Santiago Berriel

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense

Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

[Verbete: Fernão Lopes](#)

Márcio Ricardo Coelho Muniz

Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo

Professor da Universidade Federal da Bahia

[Verbete: Gil Vicente](#)

Marcus Baccega

Doutor em História pela Universidade de São Paulo

Professor da Universidade Federal do Maranhão

[Verbete: Chrétien de Troyes](#)

Maria Cristina Correia Leandro Pereira

Doutora em História pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris

Professora da Universidade de São Paulo

[Verbete: Gregório Magno](#)

Maria Dailza da Conceição Fagundes

Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás

Professora da Universidade Estadual de Goiás (UEG/Cora Coralina)

[Verbete: Arnaldo de Vilanova](#)

Maria Filomena Coelho

Doutora em História pela Universidad Complutense de Madrid

Professora da Universidade de Brasília

[Verbete: Sancha de Portugal](#)

María Raquel Alonso Álvarez

Doutora em História da Arte pela Universidad de Oviedo

Professora da Universidad de Oviedo

[Verbete: Pelágio](#)

Mário Jorge da Motta Bastos

Doutor em História pela Universidade de São Paulo

Professor da Universidade Federal Fluminense

[Verbete: Afonso Henriques](#)

Martín F. Ríos Saloma

Doutor em História pela Universidad Complutense de Madrid

Professor da Universidad Nacional Autónoma de México

[Verbete: Fernando III, o Santo, rei de Castela e Leão](#)

Néri de Barros Almeida

Doutora em História pela Universidade de São Paulo

Professora da Universidade Estadual de Campinas

[Verbete: Raul Glaber](#)

Otávio Luiz Vieira Pinto

Doutor em História pela University of Leeds

Professor da Universidade Federal do Paraná

[Verbete: Ferdusi](#)

Pablo Gomes de Miranda

Doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba

[Verbete: Snorri Sturluson](#)

Patrícia Antunes Serieiro Silva

Doutora em História pela Universidade de São Paulo

[Verbete: Valdo](#)

Paula Pinto Costa

Doutora em História pela Universidade do Porto

Professora da Universidade do Porto

[Verbete: Álvaro Gonçalves Pereira](#)

Paulo Duarte Silva

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro

[Verbete: Cesário de Arles](#)

Rafael Bosch

Doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas

[Verbete: Pedro Abelardo](#)

Raquel de Fátima Parmegiani

Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis)

Professora da Universidade Federal de Alagoas

[Verbete: Beato de Liébana](#)

Renan Frighetto

Doutor em História pela Universidad de Salamanca

Professor da Universidade Federal do Paraná

[Verbete: Isidoro de Sevilha](#)

Renan Marques Birro

Doutor em História pela Universidade de São Paulo

Professor da Universidade de Pernambuco (UPE/Mata Norte)

[Verbete: Santo Olavo \(ou Óláfr Haraldsson\)](#)

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná

Professora da Universidade Federal de Goiás (UFG/Jataí)

Professora da Universidade Estadual de Goiás

Professora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás

[Verbete: D. Nuno Álvares Pereira](#)

Renata Rodrigues Vereza

Doutora em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professora da Universidade Federal Fluminense

[Verbete: Maomé](#)

Renato Viana Boy

Doutor em História pela Universidade de São Paulo

Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul

[Verbete: Aleixo Comneno](#)

Rodrigo Rainha

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professor da Universidade Estadual do Rio de Janeiro

[Verbete: Bráulio de Saragoça](#)

Rossana Pinheiro-Jones

Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas

Professora da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP/Guarulhos)

[Verbete: João Cassiano](#)

Ruy de Oliveira Andrade Filho

Doutor em História pela Universidade de São Paulo

Professor da Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis)

[Verbete: Agostinho de Hipona](#)

Sérgio Alberto Feldman

Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná

Professor da Universidade Federal do Espírito Santo

[Verbetes: Judá Ha Levi e Moshé ben Maimon \(Maimônides\)](#)

Stéphane Boissellier

Doutor em História pela Université de Nantes

Professor da Université de Poitiers

[Verbete: Gomes Eanes de Zurara](#)

Susani Silveira Lemos França

Doutora em Cultura Portuguesa pela Universidade de Lisboa

Professora da Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca)

[Verbete: Jean de Mandeville](#)

Terezinha Oliveira

Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis)

Professora da Universidade Estadual de Maringá

[Verbete: Boécio](#)

Thiago Borges de Aguiar

Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo

Professor da Universidade Metodista de Piracicaba

[Verbete: Jan Hus](#)

Thiago Damasceno Pinto Milhomem

Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás

[Verbete: Ibn Battūta](#)

Valtair Afonso Miranda

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

[Verbete: Martinho Lutero](#)

Veronica Aparecida Silveira Aguiar

Doutora em História pela Universidade de São Paulo

Professora da Universidade Federal de Rondônia

[Verbete: Clara de Assis](#)

Victor Mariano Camacho

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

[Verbete: Antônio de Pádua e de Lisboa](#)

Vinicius Cesar Dreger de Araujo

Doutor em História pela Universidade de São Paulo

Professor da Universidade Estadual de Montes Claros

[Verbete: Frederico I de Staufen, o Barbarossa](#)

D'i nostri sensi ch'è del rimanente
non vogliate negar l'esperienza,
di retro al sol, del mondo senza gente.

Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza'.

Dante Alighieri. *A Divina Comédia*. Inferno. Canto XXVI. 115-120.

Editora Tempestiva, 2020
© 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 ou nuvem, sem permissão por escrito, exceto no caso de trechos curtos citados em resenhas críticas ou artigos científicos.

É importante destacar as virtudes desta iniciativa que agora vem a lume, nesta espécie de preâmbulo da obra, esperando trazer alguma contribuição ao seu todo.

A sua composição concertada na forma de mosaico através da análise de vidas e obras individuais tem como produto final a elaboração de um painel central onde se nos apresenta boa parte do pensamento do mundo tardo antigo e medieval.

As sínteses biográficas de personagens realizadas pelos pesquisadores dialogam com a multiplicidade de dimensões que envolvem estes personagens em um cenário mais amplo, por vezes mesmo atemporal. Daí a superação, nesta obra, de barreiras culturais, religiosas ou estatutárias, pois se fala de mulheres e homens integrados em seu contexto, mas também agentes da transformação do mesmo, inclusive no seu devir histórico em vários cenários, cristãos, muçulmanos e hebraicos. A relação constante entre o individual, o singular e o universal, modelo da dinâmica humana atemporal que nos atinge até hoje na roda da fortuna das nossas vidas, se desvenda em meio ao conjunto das trajetórias desta obra. [...] Parece-nos, ser esta a maior virtude desta empreitada, a percepção por parte de cada autor em seu verbete, da equilibrada relação do indivíduo biografado em seu contexto particular com a sua transcendência e perenidade, justificando a sua condição de clássico com direito a espaço nesta obra.

Trata-se então, de uma obra atual, atenta às demandas do nosso presente, cujas generosas contribuições aqui oferecidas são o resultado de investimentos bem sucedidos, aplicados em qualificação científica que redundaram nesta ínclita geração de historiadores.

Profa. Dra. Fátima Regina Fernandes
Universidade Federal do Paraná - UFPR

