Pietro de Chiara • Sérgio Alberto Feldman • Pablo Gatt
(ORG.)

CRENÇAS E CULTURAS EM CIRCULARIDADE

no contexto Tardo Antigo e Medieval

vol.1

BARLAVENTO

Pietro de Chiara
Sérgio Alberto Feldman
Pablo Gatt
(organizadores)

CRENÇAS E CULTURAS EM CIRCULARIDADE
no contexto Tardo Antigo e Medieval

vol. I

Ituiutaba-MG
2025

© Pietro de Chiara, Sérgio Alberto Feldman, Pablo Gatt 2025.
Editor da obra: Anderson Pereira Portuguez.
Capa: Luiza Santana Locatel Araújo
Imagem da capa: Bartolomeo Montagna, Arte: Santa Giustina di Padova, 1490
Diagramação: Bruno Pereira Mantovani.

Conselho Editorial – Ciências Humanas

Editora-chefe: Mical de Melo Marcelino

Pareceristas brasileiros	Pareceristas internacionais
Dr. Rosselvelt José Santos	Dr. José Carpio Martin - Espanha
Dr. Giovanni F. Seabra	Dr. - Ernesto Jorge Macaringue - Marrocos
Dr. Leonardo Pedroso	Msc. Mohamed Moudjabatou Moussa - Benin
Dr. Jean Carlos Vieira Santos	Msc. Diamiry Cabrera Nazco - Cuba
Profa. Claudia Neu	Dra. Sucel Noemi Alejandre Jimenez - Cuba
Dr. Antonio de Oliveira Jr.	

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

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

Editora Barlavento
CNPJ: 19614993000110
Prefixo editorial: 87563/ Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilè Àse Babá Olorigbin.
Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba, MG.
barlavento.editora@gmail.com
Telefone (34) 99689-3822

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

Crenças e culturas em circularidade [livro eletrônico] : no contexto Tardo Antigo e Medieval : volume 1 / Pietro de Chiara, Sergio Alberto Feldman, Pablo Gat (org.). -- Ituiutaba, MG : Editora Barlavento, 2025.
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-87563-67-1

1. Crenças 2. Cultura 3. História antiga 4. História medieval I. Chiara, Pietro de. II. Feldman, Sergio Alberto. III. Gat, Pablo.

25-304640.0 CDD-930

Índices para catálogo sistemático:

1. História antiga 930

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

DOI: 10.54400/978-65-87563-67-1

SUMÁRIO

Algumas primeiras palavras: Santa Justina entre crença e circularidades
Pablo Gatt, Pietro de Chiara, Sérgio Alberto Feldman 7

Perspectivas gregas sobre a morte no Egito Antigo: análise comparativa de relatos históricos e artefatos do Museu Nacional do Rio de Janeiro
Alanna Vanessa Mendes Moreira 13

Todos os caminhos levam a Ostia Antica circularidades na Colônia Romana
Amanda Cristina Amorim Silva Neves 38

Conexões culturais e a circulação do saber na Idade Média: o papel do Islã e as redes intelectuais do mundo medieval
Ana Vitória Vieira 59

A dança das bruxas: o discurso religioso sobre a mulher e a bruxa nos séculos XIV e XV
Anelise Dambroz Spinassé, Jamille Botaci 81

Como Santa Maria fez que nacesse o fillo do judeu o rostro atras, como llo Merlin rogara: as profecias de Merlim e Alfonso X
Beatriz Cristine Honrado 112

Ser homem, ser cavaleiro: analisando variantes do gênero masculino em três livros de cavalarias portugueses do século XVI
Caio Rodrigues Schechner 131

Entre a Cilícia e Roma: a política de Cícero através da correspondência
Davi Santos Barros 160

Da sinagoga para as casas improvisadas: a utilização do espaço na tática missionária de Paulo de Tarso (I d.C.)
Davi Taylor Pompermayer 182

Excalibur: a lenda do Rei Arthur na literatura e no cinema
Edileide Bodenhausen 199

O papel das elites citadinas na administração da cidade antiga: um estudo com base na atuação de Dion em Prusa (sécs. I e II)
Esdra Erlacher 220

Representações de jó acompanhado de músicos na arte flamenga do Tardo Medievo
Grasiela Duarte de Oliveira 242

Ética das virtudes no Medievo, uma herança aristotélica? Virtude em Aristóteles e Tomás de Aquino.
Gustavo Felipe da Silva 265

Miguel Pselo e a sua cronografia: reflexões sobre a escrita da história no mundo bizantino, séc. XI
Gustavo Hohmann 289

A busca pela legitimidade no Principado: grupos de chancela do poder, propaganda e circularidade a partir das moedas do ano dos quatro imperadores (69 d.C.)
Irlan de Sousa Cotrim 320

As regras monásticas no Reino Visigodo a partir da obra Regula Sancti Leandri de Leandro de Sevilha (século VI)
Isabela Faria Damasceno Sant'Anna Smit 362

Importa nomear o autor da *Brennu-Njáls Saga*? Notas a partir da *Vorstellungsgeschichte* e da Sociologia do Conhecimento
João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa 384

Índice remissivo 417

Sobre os organizadores 420
Sobre os autores e autoras 421

ALGUMAS PRIMEIRAS PALAVRAS: SANTA JUSTINA ENTRE CRENÇA E CIRCULARIDADES

Pablo Gatt

Pietro de Chiara

Sérgio Alberto Feldman

Anualmente, o Letamis (Laboratório de Estudos Tardo-Antigos e Medievais Ibéricos/Sefaradis) organiza o seu simpósio de estudos Tardo Antigos e Medievais. Este livro nasce da sétima edição desse encontro e sete anos não são apenas números: são rastros de um laboratório que insiste em cultivar pesquisa sem amarras, sem claustros. Por isso, a diversidade que logramos reunir é motivo de alegria: diferentes universidades, diferentes trajetórias, mas a mesma paixão pela investigação da Antiguidade Tardia e da Idade Média. O maior ensinamento de nosso orientador, Sérgio Alberto Feldman, foi este: divertir-se com a pesquisa. Assim, esses sete anos de simpósios não se confundiram com a monotonia de um rito burocrático, mas se tornaram ocasiões de troca, diálogo e, sobretudo, prazer intelectual.

Em 2024, mais de 80 comunicadores atravessaram o evento, vindos de todas as regiões brasileiras e de alguns países europeus. O resultado da densidade das participações foi inédito: um livro em dois volumes, fruto da alta demanda de textos submetidos. Nesse gesto de partilha, o Letamis agradece a cada pessoa que compôs essas redes: quem palestrou, mediou, comunicou, escreveu, escutou. Este livro reúne trabalhos completos apresentados no VII Simpósio de Estudos Tardo Antigos e Medievais: Crenças e culturas em circularidade. Os termos do título não são fortuitos. Circularidade, afinal, é

conceito-chave para pensar as tramas da história. Ginzburg (2008), em seu clássico Queijo e os Vermes, mostrou como os saberes atravessavam fronteiras sociais: inspirando-se em Bakhtin, utilizou o moleiro Menocchio para revelar a complexidade do trânsito cultural entre elites e camadas populares. Por mais rarefeitas que sejam as fontes ligadas aos estratos subalternos, é preciso reconhecer que os contatos entre mundos sociais produziram formas únicas de sociabilidade.

A categoria de crença, por sua vez, abre um horizonte interpretativo vasto. Da Europa à África, da Ásia ao Mediterrâneo, sociedades antigas e medievais foram atravessadas por disputas em torno de ortodoxias e heresias. Cada contexto buscou seus próprios modos de impor autoridade, mas nunca sem antes traduzir-se ao local, enraizar-se no terreno.

A capa do volume não foi escolhida por acaso, mas por carregar essa discussão: a mártir cristã Santa Justina de Pádua (f. 304), executada à espada pelo poder romano. A pintura de Bartolomeo Montagna a eterniza, mas também a enquadra de maneira a reforçar sua virgindade e martírio como os eixos centrais de sua identidade. Justina, narrada e pintada sobretudo por homens, tornou-se uma imagem de poder, gênero e memória. A reflexão sobre ela ecoa a comunicação de Wendell dos Reis Veloso em nosso simpósio (Hagiografia, Inteligibilidade de Gênero e Poder Episcopal no Século IV), em que o autor problematizou como a inteligibilidade de gênero se articula com a autoridade episcopal. Esse eixo de leitura se prolonga em seus outros estudos, como o dedicado a Santa Tecla (Veloso; Santos, 2024) e à virilidade em Agostinho (Veloso, 2020), mostrando como santos e santas são constantemente narrados a partir de matrizes normativas de gênero e poder.

É nessa chave de circularidades, traduções culturais, disputas de representação, que se deve ler o conjunto de capítulos aqui reunidos. Cada texto deste volume é mais do que um registro acadêmico: é parte do jogo de espelhos em que crenças, saberes e memórias se encontram, se traduzem e se reinventam.

Os primeiros capítulos nos conduzem ao Egito e ao Mediterrâneo: em *Perspectivas Gregas Sobre a Morte no Egito Antigo*, Alanna Vanessa Mendes Moreira mostra, a partir das narrativas gregas, como as representações helênicas, cotejadas com a coleção do Museu Nacional, preservam dimensões fundamentais do cotidiano egípcio. Na sequência, Amanda Cristina Amorim Silva Neves, em *Todos os Caminhos Levam a Ostia Antica: Circularidades na Colônia Romana*, revela a colônia como um espaço central de circulação de bens e ideias, porta de entrada de uma cultura em expansão. Já em *Conexões Culturais e a Circulação do Saber na Idade Média*, Ana Vitória Vieira expande o olhar para o Mediterrâneo medieval, sublinhando a importância do Islã, do judaísmo e de tradições persas na construção de um saber que circula, se adapta e desafia visões eurocêntricas. Do universo mediterrânico passamos às tensões religiosas e de gênero. Em *A Dança das Bruxas*, Anelise Dambroz Spinassé e Jamille Botaci exploram a formação do imaginário da bruxa nos séculos XIV e XV, ressaltando como discursos inquisitoriais criminalizaram práticas femininas de cura.

Beatriz Cristine Honrado, em *As Profecias de Merlim e Alfonso X*, analisa como Matthew Paris e Alfonso X interpretaram essas narrativas segundo contextos políticos específicos, transformando-as em ferramentas de legitimação. Esse diálogo entre poder, mito e gênero se prolonga em *Ser Homem, Ser Cavaleiro*, de Caio Rodrigues Schechner, que examina os livros

de cavalarias portugueses para revelar como a literatura consolidava modelos de masculinidade, ao mesmo tempo em que deixava entrever suas fissuras. As preocupações com discurso e escrita também se fazem presentes. Em *Entre a Cilícia e Roma*, Davi Santos Barros investiga a correspondência de Cícero, mostrando-a como estratégia política e não mero registro administrativo. Davi Taylor Pompermayer, em *Da Sinagoga para as Casas Improvisadas*, retorna às primeiras comunidades cristãs para analisar a passagem dos espaços sinagogais às casas cristãs, num processo de reconfiguração do sagrado.

Já em *Excalibur: A Lenda do Rei Arthur na Literatura e no Cinema*, Edileide Bodenhausen reflete sobre como a literatura e o cinema reatualizam Arthur e sua espada, transformando-os em simulacros de identidade e desejo. No plano da administração e das artes, Esdra Erlacher, em *O Papel das Elites Citadinas na Administração da Cidade Antiga*, destaca a atuação das elites urbanas na sustentação do Império Romano, com especial atenção a Dion de Prusa. Em *Representações de Jó acompanhado de músicos na arte flamenga do Tardo Medievo*, Grasiela Duarte de Oliveira mostra a dimensão crítica atribuída nas representações visuais do personagem bíblico. Em *Ética das Virtudes no Medievo, uma herança aristotélica?*, Gustavo Felipe da Silva examina a recepção aristotélica no pensamento tomista, enquanto Gustavo Hohmann discute *Miguel Pselo e a sua Cronografia*, onde se entrelaçam explicações divinas, filosofia neoplatônica e pretensões de imparcialidade histórica.

A coletânea prossegue com novos horizontes temáticos. Em *A Busca pela Legitimidade no Principado: grupos de chancela do poder, propaganda e circularidade a partir das moedas do Ano dos Quatro Imperadores (69 d.C.)*, Irlan de Sousa Cotrim analisa como Galba, Oto, Vitélio e Vespasiano recorreram

à propaganda monetária para dialogar com Senado, militares e plebe, num contexto de instabilidade em que as moedas se tornaram veículos visuais de legitimidade política. Em *As Regras Monásticas no Reino Visigodo a partir da obra Regula Sancti Leandri de Leandro de Sevilha (século VI)*, Isabela Faria Damasceno Sant'Anna Smit explora a importância da regra monástica atribuída a Leandro, ressaltando suas dimensões de gênero, poder e validação institucional, em consonância com disputas pela legitimidade religiosa no mundo visigótico. E finalmente, João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa, em *Importa nomear o autor da Brennu-Njáls saga? Notas a partir da Vorstellungsgeschichte e da Sociologia do Conhecimento*, interroga a autoria da Njála, propondo uma leitura que combina antropologia histórica e sociologia do conhecimento para compreender a saga como artefato político e literário do século XIII.

Dessa forma, entre o Egito e Bizâncio, entre Roma e a Islândia, entre moedas, regras e sagas, os capítulos aqui reunidos representam a diversidade em circularidade e crenças que atravessaram tempos, espaços e poderes.

Bibliografia:

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VELOSO, Wendell dos Reis; SANTOS, C. L. N. Apontamentos Iniciais sobre Gênero e Poder Episcopal a partir da Vida e Milagres de Santa Tecla (Séc. V). *Mythos – Revista de História Antiga e Medieval*, v. II, p. 48-64, 2024.

VELOSO, Wendell dos Reis. Apontamentos Iniciais sobre Virilidade e Inteligibilidade de Gêneros na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona na Primeira Idade Média (Séculos IV e V). *BRATHAIR (ONLINE)*, v. 19, p. 220-238, 2020.

PERSPECTIVAS GREGAS SOBRE A MORTE NO EGITO ANTIGO: ANÁLISE COMPARATIVA DE RELATOS HISTÓRICOS E ARTEFATOS DO MUSEU NACIONAL DO RIO DE JANEIRO

Alanna Vanessa Mendes Moreira

Introdução

Desde a antiguidade, diversas sociedades desenvolveram variados métodos para lidar com a morte e proporcionar o melhor descanso para seus falecidos. Assim, algumas civilizações queimavam seus mortos, como uma forma de destino considerado mais nobre, enquanto outras os enterravam com diversos objetos considerados importantes, e outras ainda mumificavam seus corpos na expectativa da imortalidade. Independente do procedimento aplicado, podemos entender o sepultamento como uma forma de desfecho da dor causada pelo fato, levando em conta toda a cultura e crença de um determinado povo, aos quais podem cercar sua maneira de enxergar o inevitável fim. Para Reimão: "A cultura permite, pois, compreender os modos colectivos de actuar como respostas aceites segundo os valores comuns a um grupo" (REIMÃO, 1996, p. 311).

Dentre todas, uma sociedade que possui demasiado destaque por seu empenho e valorização dos rituais fúnebres, é a egípcia. Antes mesmo que os etruscos adquirissem o hábito de enterrar seus mortos com suas posses, os egípcios já o faziam, e foram capazes de desenvolver métodos de mumificação muito refinadas (talvez a mais sofisticada entre todas as sociedades que adotavam esse costume), aos quais abrangiam técnicas avançadas e conhecimentos aprofundados da anatomia humana. "Em

nenhuma outra nação antiga ou moderna, a ideia de uma vida após a morte desempenhou papel tão importante e influenciou tanto a vida dos crentes como no antigo Egito" (BAKR, 2010, p. 43).

Toda a complexidade da cultura egípcia foi capaz de atrair os diversos olhares de outras civilizações. Os gregos, em especial, tiveram uma curiosidade singular por estudar e compreender o pensamento egípcio, bem como sua cultura e território. A conexão entre ambos os povos não surgiu do nada, mas se formou ao longo dos séculos, como fruto do contato constante entre as duas potências, muito como resultado das trocas comerciais.

> Desde o século VIII a.C. que os Gregos da Ásia Menor e das ilhas tinham interesses comerciais na região do Delta. Cerca de 650 a.C, Mileto fundou na margem esquerda do Nilo o porto de Náucratis, que se tornou rapidamente um entreposto pan-helénico, onde eram comercializadas mercadorias da Grécia, do Egipto e da Arábia (PINHEIRO, 1995, p. 442).

Desta forma, alguns historiadores, como, inicialmente, Heródoto e, depois, Plutarco, fizeram do Egito sua fonte de estudo e dedicaram algumas de suas obras ao seu relato, como Histórias-Euterpe e De Isis e Osíris, respectivamente.

A primeira obra mencionada "funciona como uma digressão consagrada àquele país, feita de observações directas e de informações" (PINHEIRO, 1995, p. 445). Nesta narrativa pode-se encontrar descrições acerca do território, costume e história do império. Heródoto, que presenciou muitos de seus relatos pessoalmente em sua viagem ao Egito, se mostra pouco indiferente as particularidades da vida egípcia, além de usar fontes nem sempre fidedignas, como, por exemplo, o uso excessivo de fontes orais, que podem variar de acordo com o

tempo e a localidade, além de citar fatos que foram evidenciados por ele, mas, por vezes, sem mencionar nenhuma outra fonte confiável.

> Até o momento, foram minha visão, meu pensamento e a minha investigação que contaram todos esses acontecimentos; e, a partir de então, vou contar o relato dos egípcios, conforme eu os ouvi deles; e haverá algum acréscimo a eles mesmos também pela minha visão. Os sacerdotes me disseram que Min foi o primeiro que reinou no Egito, e que protegeu Mênfis com diques [...] (HERÓDOTO, 2016, p. 78).

Além do mais, durante seu escrito, a realidade se mistura facilmente a ficção, e velhos mitos ganham o cenário como acontecimentos verídicos. Outra característica do Pai da História é a tendência de misturar a religião das duas civilizações, imprimindo atributos e nomenclaturas helênicas em deuses egípcios: "pois os egípcios chamam Zeus de Ámon" (HERÓDOTO, 2016, p. 47). Esta situação não se vê somente neste autor, mas, segundo PINHEIRO (1995) era algo comum entre os povos gregos, podendo-se notar também em Plutarco

> E existe outro relato entre os egípcios, o de que Apópis, que era irmão de Hélio, guerreou contra Zeus, e este, com Osíris, Zeus fez uma aliança e juntos realizaram uma expedição militar contra o inimigo, que ele adotou como filho e lhe deu o nome Dioniso (PLUTARCO, 2024, p. 107).

O outro autor grego possui uma particularidade interessante: Plutarco tinha um interesse especial pela religião, tendo atuado como sacerdote em Delfos, como alude Silva:

“Trata-se de uma inscrição encontrada em uma inscrição aos pés da estátua do Imperador Adriano em Delfos, na qual Plutarco é citado como o sacerdote oficial do santuário e com o nome de cidadão romano *Lucius Mestrius Plutarchus*” (SILVA, 2024, p. 35). Tal apresso pela religião e ligação que o mesmo possuía com Roma (que viveu um sincretismo religioso muito forte, onde os deuses Isis e Osíris eram divindades muito cultuados) pode ter influenciado o seu apresso pelas entidades.

Ao longo do enredo da obra, Plutarco narra o mito de Isis e Osíris, bem como algumas especificidades da fé egípcia, como festas e rituais, fazendo o uso de uma ótica filosófica, racional e grega, sempre enaltecendo as divindades, as quais possuem características superiores as da humanidade.

> Tudo que é bom, ó Clea, os inteligentes devem pedir para si junto aos deuses, sobretudo suplicamos em nossa busca obter da parte deles, o quanto for possível aos homens alcançar, o conhecimento deles em sua essência. Porque não há nada melhor para um homem receber nem mais venerável para conceder a um deus que a verdade. Pois, quanto ao resto, o deus concede aos homens o que eles necessitam e os torna partícipes da inteligência e da sabedoria que lhe são próprias e das quais faz uso (PLUTARCO, 2024, p. 55).

Mas devemos lembrar que tais narrativas possuem como plano de fundo a realidade egípcia, sua cultura e percepção acerca do mundo. Portanto muitos de seus relatos podem ser comprovados por artefatos encontrado no Egito, desde a narrativa de Heródoto sobre as práticas fúnebres, até a descrição de alguns pensamentos egípcios. Se levarmos em conta que a coleção egípcia brasileira pertencente ao Museu Nacional do Rio de

Janeiro, tem suas origens nessa mesma cultura, então é possível também utilizar-se delas (visto que também são fontes arqueológicas) para a colaboração de pequenos (ou até mesmo grandes) pontos colocados por Heródoto e Plutarco, uma vez que a validação de seus registros não se mostra preso a uma ou outra relíquia de grandes museus europeus ou do Cairo, por exemplo, mas tem com a coleção egípcia brasileira uma importante ferramenta para corroboração com o passado.

A maior parte da coleção do Museu Nacional surgiu graças objetos adquiridos, principalmente, por Dom Pedro I em 1826, pertencentes, até então, a Nicolau Fiengo (um comerciante italiano), que os colocou no Museu Real. O Astrea, antigo jornal da época, na data de 29 de julho de 1826, publicou algumas informações sobre os objetos mais notáveis pertencentes a coleção egípcia de Fiengo, aos quais estariam para serem arrematados. Nota-se que a maioria se relaciona com a cultura fúnebre.

> 1° Magniheo Sarcofago de madeira de Sicomorha; coberto de pinturas aliegoricas, ornatos e caracteres jeroglyficos [...] 2° Uma porção de conchas de diferentes tamanhos e dimensões [...] 3° Quatro vasos, de pedra preciosa, cuja tampa tem a forma de cabeças humanas e figuras de animais [...] 4° Sepulcro ou Sarcofago de um Gato [...] 5° Hum Cabaz contendo lenços embalsamados [...] 6° Differentes objetos formando esta Colleção, além de uma porção de Escaravelhos [...] 7° Dous cofres contendo *Ibis* embalsados e envoltos com tiras Sagradas [...] 8° Um grande quadro cuja pintura he uma Mumia vestida [...] 9° Uma Mumia de um gran Sacerdote [...] 10° Uma magnifica arca contendo uma Mumia [...] 11° Uma cabeça de um joven [...] (JORNAL ASTREA, 1826, p. 63-64).

Entretanto, a coleção não morreu com Dom Pedro I, uma vez que seu filho e sucessor ao trono brasileiro, Dom Pedro II, aumentou a quantidade de artefatos. Homem culto e muito interessado por assuntos como a filosofia oriental, o imperador fez duas viagens ao Egito. Em uma dessas "d. Pedro II trouxe como presente do quediva Ismail Pacha, neto de Muhammad Ali, um belo esquife em madeira pintada, que provavelmente fazia parte do Museu Bulaq, pertencente à "cantora de Amon" Sha-Amun-em-su (cerca de 750 a.C.) " (BRANCAGLION JUNIOR; CARVALHO, 2022, p. 252). O apresso por Sha-Amun-em-su era tamanho que, até a Proclamação da República, o imperador a mantinha em seu gabinete. Com o surgimento da República, passou a integrar a coleção do Museu Nacional, o qual, desde 1892, está instalado na antiga residência da família real.

Mesmo sendo peças genuinamente egípcias, a localidade específica da maioria dos artefatos é, no entanto, desconhecido. Porém, há indícios que apontam a origem de algumas para Tebas, em escavações realizadas pelo explorador Giovanni Battista Belzoni: "Esta procedência tebana coincide perfeitamente com a natureza de várias peças importantes da coleção original" (KITCHEN, 1990, p. 6). Já uma parte das estelas de pedras podem ter vindo da região de Abidos, "esta procedência é indiscutível com relação a algumas estelas" (KITCHEN, 1990, p. 6).

Até o incêndio ocorrido em 2018, a coleção era uma das maiores e mais importantes da América Latina, contendo cerca de 700 peças especiais que abrangiam largamente a história do Egito.

> A coleção egípcia que se encontra no Rio de Janeiro tem indiscutível importância científica. As inscrições nos oferecem nomes de pessoas e títulos de funcionários que são raros, novos ou extraordinários. Alguns desses nomes

> somente são encontrados na coleção no Rio, o mesmo acontecendo com algumas palavras exóticas importadas do mundo antigo semítico. Os sarcófagos são exemplos excelentes no gênero; a famosa múmia feminina pertence a um tipo raríssimo; e as estatuetas votivas de Menkheperre e "Takushit" têm importância tanto histórica como artística (KITCHEN, 1990, p. 10).

Assim, a história da coleção funde-se também com a história do Brasil como um todo, e também se interliga com o cenário mundial, onde diversas figuras importantes, principalmente na Europa, adquiriram o gosto pelo colecionismo egípcio, o que ocasiona em diversas expedições, mas também em diversos roubos.

O Além-Vida no Egito Antigo

Assim, o pensamento egípcio acerca da morte foi, antes de mais nada, influenciado pelo ambiente e pela realidade que os cercava. Em vista disso, a mumificação se deu em um processo, inicialmente, natural, uma vez que o solo da região é árido e o clima é quente, o que acaba por propiciar condições ideais para um certo grau de conservação do corpo humano. Segundo Bakr (2010) tais condições influenciaram a crença de que haveria uma segunda vida após a morte.

Segundo tais convicções, o indivíduo precisaria de um corpo que lhe fosse eterno para usar na eternidade. Segundo Brancaglion Junior (1995) os egípcios usavam metáforas para se referirem a morte, como, por exemplo, “era comparada ao sono, à noite, as ideias ligadas ao silencio, ao sofrimento, as doenças e

a guerra" (BRANCAGLION JUNIOR, 1995, p. 26). Assim, a morte não seria um fim definitivo, mas apenas um estágio de transição para a eternidade. Desta forma, para solucionar o problema da decomposição começaram a aprimorar o processo de mumificação. Tradicionalmente, o corpo era preparado, em um procedimento que podia levar dias, era colocado em um sarcófago (figura 1) e encerrado em sua tumba. Evidentemente, era algo caro e trabalhoso, ao qual nem todos poderiam ter acesso, portanto, inicialmente apenas o faraó tinha acesso e posteriormente foi sendo permitido a outros grupos sociais.

Figura 1: Tampa, metade superior do sarcófago de Hori, cerca de 1100-1050 a.C. Coleção do Museu Nacional do Rio de Janeiro

Fonte: Kitchen, 1990, p. 109.

Cada época histórica embalsamou seus mortos de uma determinada maneira, até que se chegasse (durante o Novo Reino, auge do Egito) na forma mais comumente conhecida, descrita por Heródoto, ao qual, tendo em vista as múmias que chegaram até

nós, foi o melhor método, capaz de preservar de modo mais eficaz a totalidade do corpo.

> Durante el Reino Antiguo (ca. 2705-2180 a. de C.) a partir de la Dinastía IV, si bien el cuerpo era eviscerado y los órganos conservados separadamente, el cerebro en la mayoría de los casos no era removido y el cuerpo se disecaba con natrón. El embalsamador moldeaba piernas, brazos, orejas, nariz y labios con lino empapado en resina. En el transcurso del Reino Medio (ca. 1987-1640 a. de C.) se extiende la práctica de evisceración y de extracción del cerebro, los órganos son preservados separadamente en los llamados vasos cánopos. Se continúan modelando en lino enresinado orejas, nariz y lábios (MÉNDEZ, 2008, p. 10) [1].

A crença egípcia, seus rituais e procedimentos variavam de acordo com a época e com a região. Mas no desenrolar da história, passou-se a acreditar que o corpo carregava diversos elementos míticos, aos quais eram todos valiosos no pós-vida. Esses elementos eram o *Ba* , o *Ka* , o *Ib* , o *Akh*

[1] Durante o Reino Antigo (ca. 2705-2180 a.C.), a partir da IV Dinastia, embora o corpo fosse eviscerado e os órgãos conservados separadamente, o cérebro, na maioria dos casos, não era removido, e o corpo era dissecado com natrão. O embalsamador moldava pernas, braços, orelhas, nariz e lábios com linho embebido em resina. No decorrer do Reino Médio (ca. 1987-1640 a.C.), a prática de evisceração e extração do cérebro se expandiu, e os órgãos passaram a ser preservados separadamente nos chamados vasos canopos. Continuava-se a modelar com linho embebido em resina as orelhas, o nariz e os lábios (MÉNDEZ, 2008, p. 10, tradução própria).

e o *Khat* . Cada um possuía funções e necessidades especificas.

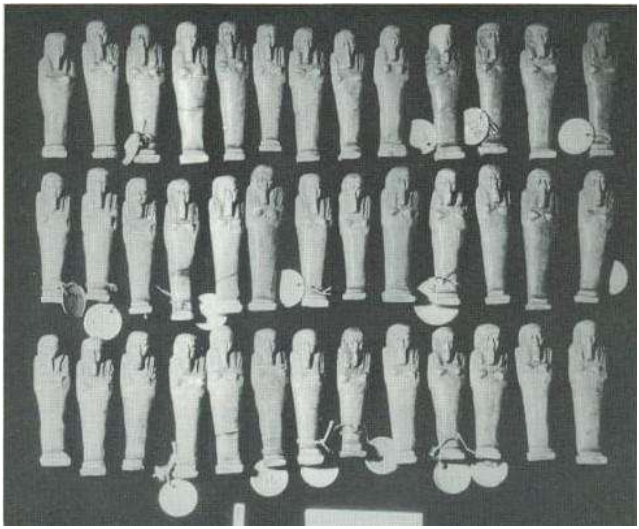
> O Ba adquiria vida com a morte do indivíduo; as preces recitadas pelo sacerdote que presidia as cerimônias fúnebres, juntamente com o alimento oferecido, ajudavam a assegurar a transformação do morto em Ba [...] O Ka era a imagem exata do homem e permanecia com ele por toda a vida, mas passava para o além antes dele [...] o Ib, o coração, considerado o centro das emoções e a consciência do indivíduo. Era o guia das ações durante sua vida terrena [...] o Akh, que os egípcios acreditavam ser um poder divino ou sobrenatural, adquirido apenas após a morte [...] havia o corpo propriamente dito, o Khat ou invólucro externo, que perecia mas podia ser embalsamado a fim de conservar -se adequadamente para compartilhar com o Ka e o Ba a vida eterna do além-túmulo (Bakr, 2010, p. 45).

Além de um corpo, o indivíduo também precisaria de todos os seus bens materiais, aos quais seriam úteis para o *Ka*. "Era para servir ao Ka que os egípcios proviam fartamente seus túmulos do que chamamos "mobiliário funerário" – um sortimento completo de tudo o que o proprietário possuía em sua morada terrena" (Bakr, 2010, p. 45). Portanto, os egípcios colocavam em seus túmulos diversos objetos, dos mais variados tipos, e quanto mais rico o indivíduo falecido, mais bens lhes acompanhavam em suas tumbas. Entre os objetos, podemos destacar a presença dos *shabtis*, pequenas estatuetas, ao qual tinham por finalidade servir e substituir o morto nos seus trabalhos no além vida (figura 2).

> Como povo agricultor, os antigos egípcios imaginavam a vida após a morte como um campo verdejante [...] Estes

> campos, protegidos por uma muralha de ferro eram chamados de "Campos dos Juncos" e "Campos das Oferendas". Neles, todos teriam que semear e colher o seu próprio alimento e o das divindades. Surgiu, então, a idéia de juntar ao equipamento funerário um substituto [...] que executaria as corveias no outro mundo (Museu Nacional De Belas Artes, 1996, p. 18).

Figura 2: *Shabtis* da Coleção do Museu Nacional do Rio de Janeiro, Último Período



Fonte: Kitchen, 1990, p. 202

Ao longo da história, os egípcios conceberam algumas convicções sobre a eternidade, como esta funcionária e quais seriam as dificuldades enfrentadas. A primeira, mais difundida durante o Antigo Império, se tratava do mito de Rá, o deus sol, que fazia diariamente sua travessia pelos céus em sua embarcação. Ao morrer, o faraó começaria, então, sua jornada

nesta barca juntamente ao deus. "¡Salve, oh gran divinidad en el Oriente del Cielo! ¡Permitidme ocupar un lugar en tu Barca! ¡Permitidme bajar hasta ella planeando bajo las plumas de un Halcón divino [...] Permíteme, pues, subir a tu barca en paz, ¡oh Ra! [2]" (Livro dos Mortos, encantamento CXXXI).

O outro universo póstumo imaginado pelos egípcios, pertenceria ao deus Osíris, primeiro governante do Egito, primeiro ser mumificado, e rei dos mortos.

> E é isso mesmo que os atuais sacerdotes, ao cumprir seu dever religioso e mantê-lo oculto, com precaução o anunciam, como esse deus comanda e reina sobre os mortos não é outro que o chamado com o nome de Hades e de Plutão junto aos helenos, por ignorar de que modo é verdadeiro, perturba a maioria que suspeita que o sagrado e piedoso Osíris está na terra e habita verdadeiramente embaixo da terra, onde se ocultam os corpos dos que parecem ter alcançado o seu fim. Mas ele está muito longe da terra, inalterado, incorruptível, puro de toda substância que aceita a destruição e a morte, e às almas humanas aqui embaixo, cercadas de corpos e paixões, não lhes é permitido participar do deus, exceto o quanto é possível a inteligência tocar em um sonho obscuro por meio da filosofia; e quando elas se libertam das amarras, mudam para onde não há forma, é invisível, impassível e puro, e esse deus é seu guia e rei, ficam nesse lugar como se estivessem suspensas, porque contemplam-no insaciavelmente e desejam a sua beleza, que é indizível e inexprimível aos homens; [...] (Plutarco, 2024, p. 171).

[2] Salve, ó grande divindade no Oriente do Céu! Permita-me ocupar um lugar em sua Barca! Permita-me descer até ela planando sob as penas de um Falcão divino [...] Permita-me, então, subir em sua barca em paz, ó Ra! (Livro dos Mortos, encantamento CXXXI, tradução própria).

Seguindo este mito, depois de sepultado, o falecido seria levado ao *Duat* (mundo dos mortos), onde passaria por diversas aprovações, pois o outro mundo era um lugar perigoso, depois ele iria para o tribunal de Osíris. Após declarar não ter cometido nenhum pecado grave, deveria pesar seu coração com a pena de Maat. Aos que passavam no teste, lhes aguardava uma segunda vida imortal. "No mesmo espaço e ao mesmo tempo, os inimigos dos deuses, aqueles que foram contra Maat em vida, seriam punidos" (BRANCAGLION JUNIOR, 1995, p. 31). Apesar de todo o seu grau de importância, sendo uma das divindades mais reverenciadas no Antigo Egito, o principal relato de que temos acesso atualmente, se encontra nos escritos de Plutarco denominados de De Isis e Osíris.

Análise dos Artefatos do Museu Nacional

Como dito anteriormente, os egípcios possuíam a tradição de embalsamar o corpo de seus mortos. Porém, tal ritual não se restringia a corpos humanos, uma vez que eles também viam alguns animais como representação dos deuses e, portanto, também eram dignos da mumificação. Um dos animais mais importantes do Egito Antigo era, sem dúvidas, o gato. Assim, eram bem tratados e seu donos sofriam com sua perda.

> Pois os egípcios se organizam para fazer a proteção dos gatos, esquecendo de apagar o fogo do que está queimando, enquanto os gatos se esquivam, saltam por cima dos homens e pulam no fogo. Depois do ocorrido, os egípcios são tomados por enormes sentimentos de luto. Em qualquer casa onde morasse um gato que morreu por causas naturais, todos os que habitavam raspavam somente suas sobrancelhas [...] (Heródoto, 2016, p. 62).

Ele era a representação da deusa Bastet e trazia boa sorte a sua casa: “e com essas faces expressam, por meio de alegorias, o nascimento e a morte (pois esses são alterações e movimentos dos elementos), e com o gato[3], a Lua, pela variedade das cores de sua pelagem, por ser noturno e pela fecundidade do animal” (Plutarco, 2024, p.147). Por terem uma relevância tão grande, depois de mortos, garante Heródoto (2016), eram mumificados e enterrados na cidade de Busíris, ao qual era um lugar já comumente conhecida por enterros: “Eudoxo, dentre os muitos túmulos existentes no Egito, diz que o seu corpo jaz em Busíris; porque essa havia se tornado a pátria de Osíris” (Plutarco, 2024, p. 83).

A prática de impedir a deterioração dos corpos dos gatos começou no Reino Novo, onde eram oferecidos a deusa Bastet. Conforme Facuri (2014) estatuetas de bronze foram encontradas perto de múmias de gatos, o que, segundo ela, pode haver certa ligação entre as estatuetas divinas e os animais mumificados. Devemos lembrar que as estatuetas dos deuses não eram meros objetos decorativos, mas possuíam grande importância, dado o fato de que podiam carregar em si uma parte da divindade: “as estátuas dos deuses não eram imagens sem inteligência, mas corpos reais onde os deuses podiam habitar, a sede do espírito divino que manifestava sua vontade e protegia aquele que a possuísse em casa, tumba ou carregasse consigo em forma de amuleto” (Museu Nacional de Belas Artes, 1996, p. 17).

Na coleção de Fiengo, pertencente ao Museu Nacional, é possível encontrar alguns gatos mumificados (figura 3). Segundo o catálogo de Kitchen (1990), a datação desses animais é do

[3] Segundo as notas da tradutora Maria Aparecida de Oliveira Silva, Plutarco estaria fazendo menção a deusa Bastet, representada pelos gatos e responsável pela fertilidade.

Período Romano, isto levando em conta a disposição das ataduras. Nesta época, garante Facuri (2014), as múmias de animais existiram em maior quantidade quando comparados a outros elementos votivos. Sua mumificação sugere a proximidade com os seres humanos, sendo animais de estimação, desta forma seu dono tinha a intenção de levá-lo para o pós-vida.

Figura 3: Gato mumificado de 40 cm, pertencente a coleção egípcia do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

Fonte: https://www.museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/arqueologia/egito-antigo/arqegit011.html

Além deste, outro animal era fonte de admiração no Egito Antigo: o crocodilo. Entretanto, diferentemente do gato, o crocodilo não era sagrado em todo o território, sendo venerado, segundo Heródoto (2016), em Tebas e Lago Méris. Nestas localidades, ele era a representação do deus Sobek e eram tratados como seres importantes: eram domesticados, alimentados e enfeitados.

> E cada uma dessas localidades de todas essas regiões alimenta um crocodilo, porque é ensinado a ser manso, e colocam em suas orelhas ornamentos pendentes de pedras lapidadas e de ouro, braceletes em torno de suas quatros patas, dão-lhe alimentos reservados, oferendas sagradas, tratando-o da melhor forma possível enquanto estão vivos [...] (Heródoto, 2016, p. 63-64).

Algumas regiões, disse Heródoto (2016), como Elefantina, que não os consideravam sagrados tinham o costume, até mesmo, de comê-los. Sobre isto, Plutarco relata: "e na cidade de Apolo está estabelecido por lei que absolutamente cada cidadão coma um crocodilo; e em um único dia, caçavam quantos podiam e os matavam, depois os jogavam diante do templo e diziam que Tífon escapou de Hórus porque se transformou em um crocodilo" (Plutarco, 2024, p. 129).

Apesar dessa visão dualista no território, quando morriam, nas localidades considerados sagrados, eram embalsamados e enterrados. Além disso, quando alguém falecia, vítima de um ataque do animal, a cidade onde o corpo foi encontrado devia embalsamá-lo e o enterrar em um local considerado sagrado.

> Não é permitido que ele seja tocado por qualquer um, nem por aqueles que são seus parentes, nem por aqueles que são seus amigos, mas somente os próprios sacerdotes do Rio Nilo podem tocá-lo, porque é algo mais do que o cadáver de um humano, e eles o pegam com suas mãos e o enterram (Heródoto, 2016, p. 72).

Se levarmos em conta os escritos do Papiro de Westcar, veremos o crocodilo sendo utilizado como elemento de castigo, contribuindo com a punição divina. Vejamos que no seguinte

exemplo, a morte da vítima é inevitável e repentina: “- Minha senhora, ela, de fato, veio me dizer ["Eu vou denunciá-la!”J, quando se aproximou de mim. Então eu lhe dei uma grande surra. Ela andou para beber um pouco d'água e de repente um crocodilo a levou [.....]” (Papiro de Westcar, 2010, p. 127). Segundo as notas de Brancaglion Junior (2010), os mortos por afogamento estão condenados ao não sepultamento e consequentemente excluídos do pós-vida.

A coleção do Museu Nacional do Rio de Janeiro abriga alguns crocodilos, tanto mumificados, quanto restos de esqueletos. Levando em conta o relato de Heródoto (2016), podemos considerar que tais crocodilos possuíam um maior contato com a civilização egípcia. Segundo KITCHEN (1990) havia – antes do incêndio – três exemplares em exposição (figura 4):

1) CROCODILO MUMIFICADO COM ATADURAS BEM ELABORADOS, 29,5 CM;
2) CROCODILO MUMIFICADO COM ATADURAS COMUNS, 24,5 CM;
3) CROCODILO COM RESTOS DE ATADURAS, 28 CM.

Figura 4: Três crocodilos mumificados (além de um gato mumificado e uma cabeça humana), pertencentes a coleção egípcia do Museu Nacional do Rio de Janeiro

Fonte: Kitchen, 1990, p. 211.

Ao ler a narrativa de Heródoto (2016), percebe-se que o pós-vida era um destino desejado por todos os egípcios, desde os que possuíam melhores condições, até os mais desprovidos. Assim, Heródoto irá apresentar três alternativas para o embalsamamento nas respectivas condições do morto e sua família.

Em suma, o principal método de mumificação (a que era utilizada em faraós, por exemplo) consistia, primeiramente, na retirada do cérebro pelas narinas, depois, fazendo um corte no

flanco, retiravam seus órgãos. Em seguida enchiam o interior com perfumes e costuram novamente. Logo depois, o embalsamava com nitrato de potássio e o guardava assim por setenta. Passado esse tempo, lavavam o corpo e o enfaixavam completamente com faixas de linho, untando-a com goma.

Depois, seus parentes recebiam o corpo e "fazem sua representação de madeira com a forma humana; feito isso, eles colocam o cadáver dentro dele" (HERÓDOTO, 2016, p. 71), ou seja, os egípcios colocavam seus mortos dentro de um sarcófago, feito a imagem do morto.

Uma das principais funções de um sarcófago era a de resguardar o corpo de possíveis perigos, mantendo-o protegido para que nada o danificasse. Além disso, muitos levavam em si textos mágicos que ajudavam e protegiam o morto. No geral, tais aspectos poderiam variar de acordo com a época e região.

Na coleção egípcia do Museu Nacional, podemos encontrar um sarcófago pertencente ao sacerdote Hori (rever figura 1), datado de cerca de 1100-1050 a.C., com seu comprimento de 2,15 m. "Feita de madeira sicômoro, pintada e envernizada" (Kitchen, 1990, p. 116), o sarcófago se diferencia de muitos outros aos quais são feitos de pedra e tem suas inscrições talhadas, ao invés de apenas pintadas. Através do catálogo escrito por Kitchen (1990), temos uma melhor descrição do artefato.

> A cor do fundo da tampa e do caixão é amarela; na tampa, o amarelo foi escurecido pelo verniz. Hori usa uma peruca preta, enfeitada por uma fita amarela, vermelha e azul escuro - e, no queixo, há uma 'barba postiça' preta. A extremidade inferior da peruca foi pintada de amarelo, como que emoldurada em ouro. Há um colar enorme cobrindo o peito e os ombros. Todos os detalhes da tampa

> foram executados em baixo-relêvo (em gesso), e nas cores vermelho, verde e azul - mas o verniz escuro reduziu o verde e o azul a uma só cor: o verde escuro. Braços e mãos estão cruzados sobre o peito. Sobre cada braço figuram os nomes de duas deusas aladas [...] Assim como na tampa, a cor do fundo do caixão é amarela; as figuras são em preto, verde escuro e vermelho (e às vezes, em azul); como também os hieróglifos [...] Na cabeça do caixão (exterior), a deusa alada Neftis senta-se sobre o hieróglifo nub, 'ouro', entre dois chacais pretos deitados sobre capachos verde escuros. Neftis usa um vestido vermelho; sua pele, disco solar e penas interiores são verde escuro; outras pormenores em preto [...] Uma grande figura da deusa Nut domina o fundo do sarcófago. A figura (como toda a decoração do interior) foi executada em amarelo escuro sobre fundo roxo-enegrecido. Suas asas estão meio-estendidas, como que a proteger a múmia de Hori. Ela segura o símbolo ankh, 'vida', em cada mão. Junto à cabeça de Nut, há uma inscrição (Kitchen, 1990, p. 117, 124, 128, 136).

Ao longo de todo o esquife podemos encontrar elementos religiosos ligados a crença e adoração aos deuses (figura 5), além de outros elementos míticos, como o escaravelho, por exemplo. Também diversos hinos de honras e louvores foram gravados das laterais do sarcófago.

> Salve Osiris, Sacerdote diante de Amenre, Rei dos Deuses, o grande e eficaz confidente do Senhor das Duas Terras, Superintendente do Hareín Real da Esposa Divina de Amun, Hori, justo. Diz: "Exalto meu Senhor eternamente:- Saúdo a vós, oh Re-Harakhti, vós Khepri que criastes a vós mesmos. Como é linda vossa ascensão sobre [o horizonte], [quando iluminais as Duas Terras com vossos raios]. A

> senhora da serpente-ureus está situada sobre vossa cabeça, e as Coroas de Alto e Baixo Egito sobre vossa fronte. Ela tomou seu lugar diante de vós, Thoth permanece à proa do vossa barco, destruindo todos os vossa inimigos. Os habitantes do mundo dos mortos vieram vos encontrar, e ver esta vossa linda imagem. Vim à vossa presença, estou convosco [para ver] vosso Disco diariamente - (assim) Osiris, Superintendente do Harém Real da Esposa Divina de Amun, Hori, justo, filho do Escriba Real e Mordomo Real, Superintendente do Harém Real da Esposa Divina de Amun, Panehsi" (Kitchen, 1990, p 126) [4].

Figura 5: Sarcófago de Hori, lado direito. Representação da deusa Nut e do deus Geb, separando-os está o deus Shu

Fonte: Kitchen, 1990, p. 121.

Em De Isis e Osíris também podemos ver a importância do sarcófago. Na narrativa, Plutarco (2024) relata que o deus Set[5],

[4] Hino da manhã; exterior, lado esquerdo, linha inferior.

[5] Plutarco se refere a ele como Tífon.

preparou um sarcófago nas exatas medidas de Osíris e, durante um banquete, ofereceu a arca a quem se deitasse nela e coubesse perfeitamente: “então Osíris veio e se deitou nela; e logo uns conjurados correram para bater a tampa com força” (PLUTARCO, 2024, p. 71). Assim, se levarmos em conta que os mitos nascem de inspirações que ocorrem no cotidiano de uma dada população, então podemos notar que a importância dos sarcófagos se exprimem inclusive nos mitos, mesmo que no conto de Osíris, este tenha sido usado no intuito de ferir o deus.

Considerações finais

Depreende-se, em vista de todos os pontos abordados, que os relatos de importantes historiadores gregos acerca da morte no Egito, se mostra pautada na realidade, podendo ser comprovada com fonte arqueológicas. Leva-se em conta que a comprovação de relatos históricos se dá, não somente com grandes achados, mas também em pequenos feitos do cotidiano de uma civilização.

Ao adentrarmos os relatos devemos considerar que, ao narrar sobre outros povos, alguns narradores gregos, em especial Heródoto, voltava os olhares para dentro de si, numa comparativa com o que já lhes era conhecido: a cultura helena.

Mas apesar disso, suas obras configuram importantes fontes históricas para o entendimento e compreensão deste império, ao passo que muitas características de seu cotidiano somente chegaram até os dias atuais graças a estes relatos.

Para além de tudo o que foi escrito, a coleção egípcia do Museu Nacional contribui significativamente com o entendimento da história do Antigo Egito. Algumas de suas peças

originais, são raras e pouco estudadas, como o caso da múmia Kherima, datada do período romano, e diferenciada das demais por sua mumificação rara. Assim, a tragédia ocorrida no Museu Nacional, foi sim uma grande perda para o entendimento desta sociedade, uma vez que podemos sim retirar descobertas e análises importantes de coleções não locais.

Referências

BAKR, A. Abu. O Egito faraônico. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História Geral da África, II: África Antiga.* São Paulo: Ática, 2010, p. 37-67.

El libro egípcio de los muertos. Tradução, prólogo e notas A. Laurent. Editor Digital: Moro, 2014.

FACURI, Cintia Prates. Oferenda aos deuses: os bronzes votivos e a devoção pessoal no Egito Antigo, volume I. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro Museu Nacional, 2014.

HERÓDOTO. ***Histórias: Euterpe***. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

JORNAL ASTREA. Rio de Janeiro, n°. 16, 29 jul. 1826.

BRANCAGLION JUNIOR, Antonio. O eufemismo da morte no Antigo Egito. Revista Classica, São Paulo, 7/8: 25-32, 1994/1995.

BRANCAGLION JUNIOR, Antonio; CARVALHO, Claudia Rodrigues. Do Egito ao Brasil notas sobre o acervo e as iniciativas do Museu Nacional no estudo de populações antigas.

In: DUARTE, Luiz Fernando Dias (org). Museu Nacional 200 anos. Editora UFRJ, 2022.

KITCHEN, Kenneth A. Catalogue of the Egyptian Collection in the National Museum, Rio de Janeiro. Volume I: Text. Liverpool University Press, 1990.

KITCHEN, Kenneth A. Catalogue of the Egyptian Collection in the National Museum, Rio de Janeiro. Volume II: Plates. Liverpool University Press, 1990.

MÉNDEZ, Marina. Concepciones de la muerte en el Egipto Antiguo: aspectos múltiples del ser en la existencia de ultratumba. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2008.

MUSEU NACIONAL DE BELAS ARTES. Exposição cerâmicas antigas da Quinta da Boa Vista. Rio de Janeiro, 16 de nov de 1995 a 16 de mar de 1996.

Os Contos do Papiro Westcar Papiro Berlim 3033. Tradução, notas e edição hieroglífica de Antonio Brancaglion Junior e Cintia Prates Facuri. Tiraz, Revista de estudos árabes e das culturas do Oriente-Médio, 2010.

PINHEIRO, Marília Pulquério Futre. A atracção pelo Egipto na literatura grega. Universidade de Lisboa, Revista HVMANITAS — Vol. XLVII (1995).

PLUTARCO. De Isis e Osíris. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. 1. ed. São Paulo: Madamu, 2024.

REIMÃO, Cassiano. A cultura enquanto suporte de identidade, de tradição e de memória. Revista da Faculdade de Ciências

Sociais e Humanas, n" 9, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 309-321.

TODOS OS CAMINHOS LEVAM A OSTIA ANTICA CIRCULARIDADES NA COLÔNIA ROMANA

Amanda Cristina Amorim Silva Neves

Introdução

Cícero, em sua obra: Da República descreve o quanto Roma tem uma posição privilegiada e estratégica por não ter uma saída direta para o mar, portanto é protegida no sentido de invasões por via marinhas. Sabemos da importância crucial da capital para a antiguidade desde que foi fundada através da ligação dos povos do lácio. Mas algumas cidades se destacam junto com a famosa capital.

Ostia Antica ou Óstia Antiga tem um passado fincado em um período muito importante da história do Império Romano. Sua localização privilegiada fez dessa colônia romana um importante centro comercial e um porto de fundamental destaque nas trocas comerciais e culturais estabelecidas ao longo do seu apogeu. Levantada por Anco Marzio[6]em meados 620 a.C. para a defesa da entrada do rio Tibre, pois era ali naquela foz que o curso d'água se encontrava com o oceano.

[6] Anco Márcio (em latim: Ancus Marcius) (ca. 675 a.C. — 616 a.C.), pertenceu à série de reis lendários que governaram Roma até 509 a.C. Neto de Numa Pompílio, sucessor de Rômulo, governou Roma após Túlio Hostílio. Foi o quarto rei da cidade e o último de origem sabina. Fez um bom governo.

É uma cidade que surge em um cenário onde Roma necessita de um suporte marítimo e uma via tanto para receber mercadorias quanto para exportar o fluxo desses produtos para provinciais mais distantes. A cidade portuária que se liga ao Mediterrâneo através da foz do Rio Tibre se insere num contexto de necessidade de escoamento para dar continuidade da expansão do Império. Ostia que era uma vila pequena com trabalhadores que dedicavam a extração de sal.

Essa expansão inaugura um novo momento quando o controle político romano entra em conexão e continuidade marítima. A fundação de Ostia traz um importante momento para a organização fluvial e costeira, traçando linhas de comunicação e sobretudo o desenvolvimento econômico daquela região que fora escolhida principalmente por sua localização próxima a foz, mas também a proximidade com as salinas e um tempo depois estradas que comunicavam interior e litoral.

Descobertas arqueológicas trouxeram à tona a presença de grandes armazéns e centro comerciais, teatros e pátios que eram importantes pontos de encontros de negócios. Tibério, por exemplo, ergue um Fórum e um Capitólio. A expansão do Império acompanha o crescimento da demanda de cidadãos romanos por bens e mercadorias de países e províncias distantes

Podemos afirmar que *Ostia* cresce em estrutura sob uma rede de intervenções de diferentes imperadores: Calígula[7] manda construir canalizações para o abastecimento de água, Cláudio[8]

[7] Caio Júlio César Augusto Germânico (em latim Gaius Julius Caesar Augustus Germanicus; 31 de agosto de 12 d.C. — 24 de janeiro de 41), também conhecido como Caio César ou Calígula (Caligula), foi imperador romano de 16 de março de 37 d.C., até ao seu assassinato, em 24 de janeiro de 41.

[8] Tibério Cláudio César Augusto Germânico (em latim Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus; Lugduno, 1 de agosto de 10 a.C. — Roma, 13

forma a brigada de incêndio, Antonino Pio[9] ordena a construção de toda rede de casas de banho, Maxêncio[10] funda a casa da moeda e as intervenções seguem com os próximos líderes do Império.

Adriano[11] transformou a cidade em um posto de defesa militar e um entreposto comercial onde os mais diversos produtos foram comercializados. A 30km de Roma, hoje *Ostia* Antica guarda um valioso sítio arqueológico na Itália. A cidade portuária fundada no século IV a.C. teve seu crescimento em paralelo a cidade sede, Roma. Nas ruínas preservadas encontramos teatro, termais, fórum, aqueduto e banheiros públicos o que demonstra um desenvolvimento estrutural bem destacado.

O porto de *Ostia* recebeu as mais variadas mercadorias e matérias primas conhecidas naquele período, sua localização na foz do rio Tibre demonstra o quanto essa cidade estabelece não só o contato pra si, mas também para o Império em si. Através das ruinas dos armazéns e fabricas percebemos produtos que foram enviados inclusive à Roma.

---

de outubro de 54 d.C.) foi o quarto imperador romano da dinastia júlio-claudiana, e governou de 24 de janeiro de 41 d.C. até a sua morte em 54. Nascido na atual Lyon, na Gália, foi o primeiro imperador romano nascido fora da península Itálica.

[9] Antonino Pio (em latim: Antoninus Pius; 19 de setembro de 86 — 7 de março de 161), foi imperador romano de 138 a 161. Foi o quarto dos "cinco bons imperadores", sucedendo a Adriano, que o adoptara como filho.

[10] Magêncio, Maxêncio, Maximiano II ou Maximino (dependendo da tradução) em latim: Marcus Aurelius Valerius Maxentius Augustus;ca. 278 - Roma, 28 de outubro de 312 foi um usurpador e imperador romano entre 306 e 312. Era filho do imperador Maximiano e genro de Galério.

[11] Públio Élio Adriano (em latim: Publius Aelius Hadrianus; 24 de janeiro de 76 — 10 de julho de 138) foi imperador romano de 117 a 138. Pertence à dinastia dos Antoninos, sendo considerado um dos "cinco bons imperadores".

A cidade tem como características importantes sua função de integração tanto política quanto econômica do Alto Império tanto pela sua posição estratégica quanto pelo seu espaço bem utilizado para servir a esse propósito, sobretudo pela construção de portos, armazéns, fabricas, praças comerciais, entre outros que movimentam uma cidade que respira essas trocas.

O impacto do ponto de vista comercial é intenso quando se nota através do sítio arqueológico de *Ostia* o quanto aquela cidade respirava a atividade portuária. Os mosaicos e ornamentações carregam consigo imagens de animais marinhos e divindades ligadas ao mar, como nas imagens abaixo:

Figura 1: Mosaico com criaturas marinhas.

Fonte: https://www.romapravoce.com/ostia-antiga-roma/

Figura 2: Ruínas de Prédios Públicos.

Fonte: https://www.romapravoce.com/ostia-antiga-roma/

Ostia, cidade comercial e fluvial

O estabelecimento da cidade de *Ostia* como uma colônia essencialmente mercantil é facilmente percebida em seu corpo arquitetônico. São diversos prédios públicos destinados ao comércio e destaca-se ainda a Praça das Corporações por ser um espaço voltado para uso dos comerciantes tanto locais como de outras províncias romanas.

Figura 3 – Mosaico de representação de venda

Fonte:https://westernclassicalstudies.wordpress.com/author/bethgreene/

A Piazzale di Corporazione ou Praça das Corporações, centro comercial de *Ostia* é formado por muitos boxes onde todos os produtos produzidos ou importados para a cidade eram ali vendidos. Um importante detalhe é que o chão de cada box tinha mosaicos como o que era comercializado e o comércio era extremamente diversificado, indo de peixes até elefantes. Ostia possui uma história quase tão longa quanto Roma.

Figura 4 - Mosaico em Ostia

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ostia,_piazzale_delle_corporazioni,_trasporti_navali_(naviculari)_03.JPG

Nota-se então que a cidade além de um ponto de conexão importante com o Mediterrâneo também nos faz compreender o quanto cidades com esse tipo de atividade tem diluído em sua cultura e cotidiano características fruto das trocas com outros povos, haja visto a movimentação ao longo de todo o dia no centro e porto ali localizados.

Figura 5 – Antigo Porto de Ostia (Desenho de Braun e Hogenberg[12]).

Fonte: https://viagemitalia.com/ostia-antiga-em-roma/

O Mar Mediterrâneo não só facilitou a movimentação de mercadoria, mas também tornou possível o diálogo e a circularidade cultural intensa na antiguidade. Por ser a principal forma de deslocamento dos povos temos uma forte interação sendo feita entre as mais diversas culturas, ou seja, o que erroneamente foi colocado na modernidade como culturas que são singulares na verdade são frutos dessas intersecções feitas no que Michel Gras chamou de "cimento líquido".

[12] Georg Braun (1541, Colónia - 10 de Março de 1622, Colónia), também conhecido por Brunus ou Bruin, foi um cartógrafo e geógrafo.[1] Entre 1572 e 1617 foi responsável pela edição da obra Civitates orbis terrarum, contendo 546 ilustrações, perspectivas e mapas de cidades de todo o mundo.

Para entendermos tais questões nos deparamos com dois conceitos importantes: fronteiras e identidades e esses conceitos devem ser trabalhados no plural porque estamos falando de múltiplas situações que não nos permitem enrijecer e sim entender quais foram as adaptações e como foram as inclusões e para a tal construção social feita a partir desses laços comerciais.

Trabalharemos aqui a noção de identidade trabalhada por Guarinello (2010) que a traz como uma construção social, sendo o contexto romano um território de intensa negociata de identidades e afrouxamentos em decorrência do seu projeto de expansão, a identidade romana nesse sentido se molda ao momento e principalmente a necessidade.

Essa identidade está imersa em multiplicidade e mudança, a prova disso se dá na dificuldade em descrever uma persona definitiva de um romano por mais que as obras oficiais tentassem fazer isso muitas vezes. Havia uma identidade que era requerida, mas existem outras expressões estabelecidas na convivência com os mais diversos povos que circulavam no espaço público cosmopolita como o romano.

Uma cidade portuária e fluvial como Ostia é um cenário extremamente rico para entendermos esse tipo de simbiose cultural estabelecida em grandes centros comerciais onde os povos coexistem e convivem. Ser romano variava entre as províncias e não temos uma romanidade singular e nenhum povo do lácio pode ser identificado como o romano "original" por existir essa intensa movimentação de culturas. (REVELL, 2009, p.38)

O romano tem uma característica muito peculiar de expansão e até mesmo de superstição que é a aderência as tradições e dos povos que eles dominavam, essas incorporações

traçavam novos costumes, novas divindades e até mesmo novos valores no cotidiano destes. Esse era um ponto de extrema eficácia no que dizia respeito ao seu poder expansionista.

No que se refere a fronteiras, aqui também nos utilizaremos de Guarinello (2010) para compreender que esse conceito em nada deve nos remeter a muros rígidos ou como na modernidade uma divisão estadual, o que temos aqui é muito mais subjetivo e sobretudo fluido mantendo a dinâmica de separação, mas que deve nos instigar a pensar sobre contato entre povos, convívio e alteridades.

E vemos um movimento de transformação muito grande no que diz respeito ao processo imperialista que vai expandir e fortalecer a conexão de *Ostia* com o Mediterrâneo que foi o grande palco para a observação de conceitos como os que trabalhamos para entender as circularidades serem analisados. No porto se recebe produtos do oriente e de praticamente todo o Império o que torna a cidade umas mais importantes colônias, esse título era concedido através de uma *lex coloniae* e permitia o aumento da autonomia e eleições magistrais próprias.

O comércio como percebemos é o principal mecanismo de crescimento e de trocas culturais, este tem um papel muito importante no que se refere ao mundo romano. A economia imperial tem como aporte a cobrança de taxas alfandegárias e uma gama de portos protegidos por essa tarifa. Além de estradas que facilitavam junto ao comercio marítimo as trocas comerciais.

Esse desenvolvimento traz à tona a necessidade de estímulo a construção naval e a confecção de navios mercantes que tivessem capacidade para transportar um número grande de cargas. O comércio cria então uma ponte cultural entre Império e

outros povos. A gama de manufaturados produzidos e comprados pelo povo romano se estabelece com bastante força.

Figura 6: Ânfora enterrada no chão para conservar o conteúdo que poderia ser vinho ou azeite.

Fonte: https://post-italy.com/passeio-em-ostia-antica-roma/

A intensão comercialização e o fator crescimento dos números e tamanho dos navios que atracavam no porto construindo por Cláudio fez com que fosse necessário um porto maior, então o então imperador Trajano[13] ordena a construção ao

[13] Marco Úlpio Nerva Trajano (em latim: Marcus Ulpius Traianus; 18 de setembro de 53 – 9 de agosto de 117) nasceu em Itálica (atual Santiponce), no sul da Hispânia Bética, perto de Híspalis (depois Sevilha) em 53 d.C. Foi imperador romano de 98 a 117. Durante sua administração, o Império Romano

lado do antigo para dar conta da chegada dos mais variados produtos, tendo como destaque grãos, vinhos e azeite.

Nesse aspecto chegamos em um ponto interessante sobre as trocas culturais ali estabelecidas. A imagem ao lado apresenta um grande número de ânforas que são jarros de terracota que são enterrados dessa forma para ficar numa temperatura ideal para preservação do conteúdo que poderia ser vinho ou azeite.

O material utilizado para servir esse tipo de produto por muito tempo foram essas ânforas que são feitas de cerâmica terracota, porém arqueólogos encontraram vestígios de materiais em metais e o mais interessante foram vestígios de vidro. A importância desse achado arqueológico se dá pelo fato de que o vidro romano nasce de uma profunda interação cultural com outros povos até que eles fossem capazes de fabricar e até mesmo inovar na produção com imagens.

O vidro e outros produtos: circularidades através do comércio

Sua origem remete aos mesopotâmicos e depois achados nos artefatos egípcios, fenícios, gregos e etruscos. Sua utilização se dava de maneira muito aquém de sua capacidade inicialmente, eram feitas joias ou esculturas, vendidas a um preço altíssimo por serem trabalhosas e se utilizarem de uma técnica síria de sopro.

E bem nesse aspecto temos uma importante constatação de uma troca cultural bastante significativa e frutífera para Roma.

atingiu sua maior extensão territorial graças às conquistas do leste. Trajano também é notado pelos seus extensos programas de obras públicas e as políticas sociais implementadas durante o seu reinado.

O uso do sopro para dar forma ao vidro chega no território romano quando a Síria se encontra sob domínio romano e logo é identificada uma função para aquele material, que seria a conservação de bebidas e azeites, pois o vidro fazia com que os cheiros não ficassem impregnados nos ambientes.

A atividade arqueológica romana recupera objetos de vidro em quase todas as colônias do Império, tendo as mais diversas funções, sejam elas domésticas, de transporte, industriais e até funerárias. O ponto de convergência que temos com a cidade de Ostia é que o vidro fora utilizado para a construção de janelas e mosaicos de embarcações romanas.

O vidro inicialmente era comercializado e comprado dos fenícios e egípcios até que se inicia a confecção própria na metrópole e nas colônias, sempre aperfeiçoando as formas e as pinturas. As fábricas de vidro romanas trouxeram múltiplas funções para o material tais como a produção de janelas para os mais diferentes ambientes e a fabricação de navios fundidos, sendo os navios italianos conhecidos por terem cores mais vivas.

O comércio de vidro no Mediterrâneo é extremamente intenso e existe uma diferença entre os tipos de vidro fabricados, diversas formas de fabricação de vidro e fornos foram encontradas em Israel, Espanha, Gália e Itália. E os vidros de origem romana chegam até o Afeganistão, Índia e China onde foram encontrados em tumbas imperiais.

Existe uma dificuldade muito grande em se pesquisar sobre o vidro romano pois estes não tinham uma palavra em latim para isso, felizmente os arqueólogos conseguem através de uma técnica de identificação da produção do vidro encontrado em território italiano, em ruinas como a de *Ostia Antica.* Os vestígios

de vidro foram encontrados em oficinas junto a evidências de esmalte, outro material utilizado na fabricação das peças.

Figura 7 - Vidro Azul Romano (Museu Romano-Germânico de Colônia

Fonte: Museu Romano-Germânico de Colônia

A localização geográfica das oficinas de vidro se estabelece através de três pilares, a disponibilidade do combustível para os fornos de fundição, fontes de areia pois esse é o principal material e a proximidade com a costa do Mediterrâneo, ou seja, uma localização próxima aos portos para que a produção pudesse ser escoada. Partindo desse aspecto, os locais de trabalho com vidro sempre estiveram em rotas comerciais, em colônias com movimento alto.

Outro aspecto a se destacar é que perfumes e vidros que eram feitos na Síria e no Egito eram vendidos para os romanos que viviam esse apogeu do Império e buscavam artigos que remetessem ao luxo e prestígio. E foram os romanos que primeiramente identificaram o uso do vidro para conservar esse tipo de produto como na imagem ao lado.

A importação do vidro se espalha pela Hispânia, Panônia, Bretanha. Em sua maioria para transportar vinho e óleo. As colônias centro do império consumiam produtos do oriente, mais precisamente com a Índia. A elite romana desenvolveu interesse em especiarias indianas que custavam valores altíssimos e demonstra outro ponto de circularidade entre povos através das trocas comerciais.

Outro importante produto que nos retrata não só as importações romanas, mas também os hábitos que circulavam nesse período da história e circulavam pelo Mediterrâneo são os alimentos. As redes de estradas e as rotas marítimas faziam o comércio dos mais variados produtos formando inclusive rotas famosas como a Rota da Seda.

Figura 8: Principais rotas de comércio romano

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Europe_180ad_roman_trade_map.png

Em *Ostia* vemos uma longa extensão de templos, ruas pavimentadas, aquedutos, e banhos e um porto movimentado o que nos instiga e nos dá pistas sobre uma cidade que importava e exportava em grandes quantidades, não à toa os romanos chamavam o Mediterrâneo de *mare nostvm*[14].

A verdade é que o expansionismo romano se conecta ao fato da economia antes essencialmente agraria ter se tornado comercial e essa extensão territorial que chegava até a o norte da África e partes do Oriente Médio possibilitou um crescimento da cidade enquanto estrutura.

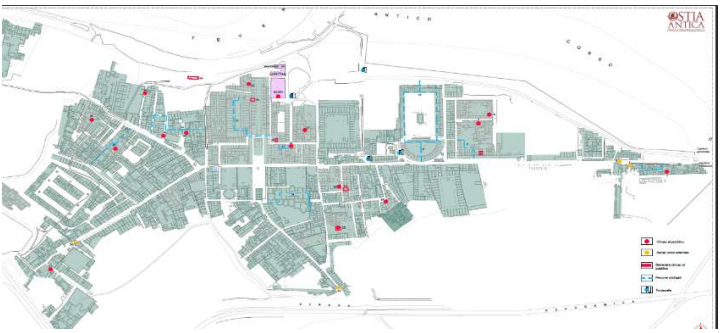
[14]"nosso mar"

Ainda quando falamos de vestígios de circularidade na cidade percebemos vestígios de azul egípcio nas paredes de toda a *Ostia*:

> "Roman wall paintings at Ostia Antica were studied for the first time in situ in an integrated approach using nuclear magnetic resonance (NMR) depth profiling, portable X-ray fluorescence
>
> (XRF), and visible induced luminescence (VIL) in order to explore the materials used in their construction and gain insight into the evolution of the Roman painting technique over time. NMR revealed the signatures of covered wall paintings through details of the structure of the top painted mortar layers, and the loss of this information that can be encountered when paintings are detached from the wall for preservation purposes. XRF provided information about the pigment composition of the paintings, and VIL was used to identify Egyptian Blue. Egyptian Blue was only found in the earlier wall paintings studied dating from 1st century B.C.E. to the 1st century C.E. The pigment palette seems to become limited to iron-based pigments in the later paintings, whereas the palette of the earlier paintings appears to be more varied including mercury, lead, and copper-based pigments." (Blümich, B.; Del Federico, E.; Jaschtschuk, D.; Küppers, M.; Fallon, K.; Steinfeld, A.; Tomassini, P. Pág. 4422, 2021)[15]

[15] "As pinturas murais romanas em Ostia Antica foram estudadas pela primeira vez in situ em uma abordagem usando o perfil de profundidade de ressonância magnética nuclear (NMR), fluorescência de raios-X portátil (XRF) e luminescência induzida visível (VIL) para explorar os materiais utilizados na sua construção e conhecer a evolução da técnica de pintura romana ao longo do tempo. RMN revelado as assinaturas de pinturas murais cobertas através de detalhes da estrutura da argamassa pintada de cima camadas, e a perda desta informação que pode ser encontrada quando as pinturas são destacadas a

Figura 9 - Mapa das rotas arqueológicas de Ostia



Fonte: https://archeologiavocidalpassato.com/tag/case-decorate-di-ostia-antica/

A realidade romana funciona como um exemplo vivo de como a expressão “Império”, nada mais é que uma comunidade que tem estruturas que os mantem conectados, estruturas essas que pode ser moedas, formas de governo ou uma razão pela qual lutar ou morrer. Podemos estabelecer a bacia mediterrânica como uma extensão do Império Romano quando pensamos o nível de navegantes e a quantidade de pessoas diferentes pessoas que ali passavam para trocas comerciais, vendas e consequentemente trocas culturais.

parede para fins de preservação. XRF forneceu informações sobre a composição do pigmento do pinturas, e VIL foi usado para identificar o azul egípcio. O Azul Egípcio só foi encontrado no pinturas murais estudadas datam do século I a.C. ao século I d.C. A paleta de pigmentos parece limitar-se a pigmentos à base de ferro nas pinturas posteriores, enquanto a paleta do pinturas anteriores parecem ser mais variadas, incluindo pigmentos à base de mercúrio, chumbo e cobre. (tradução nossa)

Figura 10 - Planilha de autoria própria

18. Insula di Giove e Ganimede: belvedere	
19. Terme del Foro	
20. Portico di Pio IX: belvedere	
21. Piccolo Mercato	
22. Casa del Balcone a Mensola	
23. Percorso dalle Terme del Buticoso alla Domus di Amore e Psiche	
24. Passaggio tra le Terme del Buticoso e il Tempio Tetrastilo	
25. Tempio di Ercole: passaggio posteriore	
26. Mitreo delle Terme del Mitra	
27. Percorso tra Caseggiato del Serapide, Terme dei Sette Sapienti, Caseggiato degli Aurighi	
28. Terme dei Sette Sapienti: accesso ai *calidaria*	
29. Terme della Trinacria: corridoio del frigidarium	
30. Porta Marina	
31. Sepolcro di Cartilio Poplicola	
32. Porta Laurentina	
33. Infrastruttura: belvedere	

1. Necropoli della Via Ostiense: corridoio dietro i Colombari Gemelli	
2. Necropoli della Via Ostiense: Area intorno alla Tomba degli Archetti	
3. Diverticolo tra Via Ostiense e Via dei Sepolcri	
4. Porta Romana	
5. Terme di Nettuno: belvedere	
6. Terme di Nettuno: palestra	
7. Terme di Nettuno: accesso settentrionale	
8. Caserma dei Vigili: accesso latrina	
9. Teatro	
10. Piazzale delle Corporazioni	
11. Caseggiato del Sole: belvedere	
12. Terme dell'Invidioso: accesso cisterna	
13. Domus del Protiro: belvedere e vano sotterraneo	
14. Terme del Nuotatore: accesso	
15. Molino del Silvano: corridoio	
16. Via di Diana: corridoio coperto	
17. *Thermopolium*	

Fonte: Autoria própria

Considerações finais

Ao longo de todo o texto compreendemos que o Império Romano cresceu de diversas formas e o fator comercial e a construção de rotas sejam elas marinhas ou terrestres favoreceram em larga escala esse crescimento. Ao destacarmos a cidade de *Ostia Antica*, nosso intuito era perceber o quanto essa província se destacou nesse sentido.

A efervescência chega ao ápice em um momento em que o caráter expansionista imperial se dá sobretudo por uma condição muito peculiar a Roma, que é seu viés agregador no que se refere as características dos povos dominados ou mesmo aqueles com quem eram estabelecidas trocas culturais através do comércio.

Trocas essas que são o ponto alto da cidade de *Ostia*, à medida que essa é uma cidade essencialmente fluvial e portuária, onde foram construídos dois portos para dar conta do fluxo dos navios. Cidade que tinha um centro comercial bastante movimentado com a presença de pequenas fábricas e boxes de vendas dos mais diversos materiais de importação e exportação.

Portanto, o Alto Império é marcado por circularidades e determinam de forma bastante característica o crescimento e o desenvolvimento das províncias. O exercício de erguer uma cidade como a que destacamos ao longo do texto e que deram suporte para a atividade comercial, militar e econômica demonstra um *modos operandi* muito particular do Império.

Referências

CÍCERO. **Da República**. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Edipro, 1995.

BEARD, M. **SPQR: uma história de Roma**. São Paulo: Planeta, 2017.

BLÜMICH, B.; Del FEDERICO, E.; JASCHTSCHUK, D.; KÜPPERS, M.; FALLON, K.; STEINFELD, A.; TOMASSINI, P. Nondestructive **Analysis of Wall Paintings at Ostia Antica**.

Heritage 2021, 4, 4421–4438. https://doi.org/ 10.3390/heritage4040244

BUSTAMENTE, Regina Maria da Cunha In: MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura da Org. **Repensando o império romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006, p. 109-136

GUARINELLO, Norberto Luiz. **Ordem integração e fronteiras no Império Romano**. Um ensaio. Mare nostrum. Nº. 1, pp 113-127, 2010.

GUARINELLO, Norberto Luiz. História Antiga. São Paulo: Contexto, 2014.

REVELL, Louise. **Roman imperialism and local identities**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009

CONEXÕES CULTURAIS E A CIRCULAÇÃO DO SABER NA IDADE MÉDIA: O PAPEL DO ISLÃ E AS REDES INTELECTUAIS DO MUNDO MEDIEVAL

Ana Vitória Vieira

A Idade Média, especialmente na historiografia renascentista e iluminista, foi frequentemente interpretada como um período de isolamento cultural e estagnação intelectual. A concepção da Idade das Trevas, promovida por Petrarca, postula que o período pós-romano era culturalmente inferior à antiguidade clássica, sendo considerado um intervalo obscuro na narrativa histórica, em oposição à grandiosidade do passado greco-romano. Como analisa Amalvi, a historiografia renascentista considerava a Idade Média como uma "interminável noite que os raios de sol do século XVI enfim dissiparam" (2002, p.538).

Essa perspectiva foi reforçada por diversos historiadores da modernidade que, ao exaltarem a racionalidade e os valores do Iluminismo, consolidaram a ideia de que a Idade Média teria sido um hiato de progresso, entre a grandiosidade da Antiguidade e o renascimento humanista. Como observa o historiador Marcelo Cândido da Silva, em seu livro *História Medieval* (2019), até a década de 1980, muitos historiadores ainda viam a Idade Média como um período de obscuridade entre a Antiguidade e a Modernidade. Essa percepção, que associava o medievo à decadência, violência, fome e incivilidade, permeou a historiografia ao longo do século XX, influenciando a interpretação de diversos documentos medievais, como registros

de terras, crônicas, documentos eclesiásticos e códigos legais (SILVA, 2019, p.8).

Ainda segundo Cândido da Silva, a visão estereotipada da Idade Média levou muitos a considerar que a documentação disponível naquele período teria sofrido uma completa regressão. Embora historiadores do século XIX e início do XX tenham desempenhado um papel fundamental na sistematização dos documentos medievais, alguns escritos produzidos nessa época foram frequentemente considerados como ultrapassados e irrelevantes (SILVA, 2019, p.12). Entretanto, uma análise mais detalhada revela que, longe de ser um período de isolamento cultural, a Idade Média foi marcada por um intenso intercâmbio de conhecimentos que cruzaram fronteiras geográficas, culturais e linguísticas, configurando redes complexas de interações, e não se limitou a um cenário de hegemonia local.

Partindo desta premissa, este capítulo busca explorar, ainda que brevemente, as conexões culturais e epistemológicas que caracterizaram o mundo medieval, com ênfase na troca de saberes entre as tradições greco-romana, islâmica e latina. Ao longo do texto, serão analisados alguns dos mecanismos que permitiram essa circulação — como as traduções, as viagens de estudiosos e os centros de conhecimento, incluindo bibliotecas e escolas —, bem como os impactos dessas trocas nos campos da filosofia, medicina, matemática e ciência natural. De forma especial, priorizamos à atenção sobre a mediação cultural promovida pelo Islã medieval, que atuou como um elo fundamental na preservação e ampliação do conhecimento clássico e em sua reintrodução à Europa. Obras traduzidas do grego para o Árabe e posteriormente para o Latim desempenharam um papel crucial na formação do pensamento

europeu, revelando a natureza profundamente conectada do saber medieval.

A Idade Média como um local fechado em si?

A Idade Média, longe de ser um período isolado e estanque, foi caracterizada por ricas interações culturais, científicas e econômicas. As evidências apontam para um cenário de transformações que desmistificam a imagem de um mundo medieval "fechado em si". Essa ideia, muitas vezes, recebeu aporte teórico na falta – deliberadamente escolhida – dos documentos medievais que chegaram até a modernidade. O processo de preservação e transmissão do conhecimento medieval esteve profundamente entrelaçado com as instituições modernas que legitimam a documentação da época, como a Igreja Católica e os Estados nacionais europeus. A historiadora Dulce Oliveira Amarante dos Santos, em *Velhas e novas relações entre os medievalistas e suas fontes* (2010), reflete sobre a evolução das fontes históricas, destacando o papel da Igreja, que, a partir do século XVII, iniciou um movimento sistemático de preservação de sua trajetória histórica. No século XIX, a busca pela Idade Média se transformou em um esforço para resgatar as origens dos Estados nacionais da Europa, e os documentos políticos passaram a ser entendidos como "monumentos históricos" (SANTOS, 2010, p. 20-21).

Ainda sobre a temática da tradição da fonte no campo medieval, Santos afirma:

> A partir do século XVII, a Igreja católica romana preocupada com a preservação de sua trajetória histórica, iniciou o movimento de montagem de grandes coleções de

> seus textos escritos em Latim e grego, incluindo, entre outros, os patrísticos e os hagiográficos. No século XIX, o interesse pela Idade Média adquiriu outro sentido, na busca das origens dos Estados nacionais da Europa. As consequências políticas foram fundações dos Arquivos e Bibliotecas Nacionais por todo o continente para sediarem a memória das nações e o financiamento pelo poder estatal de publicações de monumentais coleções de documentos político-administrativos da época. Nessa linha, os documentos tornaram-se monumentos, isto é, testemunhos de uma imagem de si projetada para o futuro. De um lado, esse esforço editorial resultou na hegemonia dos documentos escritos sobre outros testemunhos no fazer cotidiano do medievalista. No decorrer do século XX, continuaram os esforços individuais de investigadores eruditos, no interior das universidades, para a realização de edições críticas de textos medievais e posterior publicação impressa, financiada pelas agências governamentais (SANTOS, 2010, p.20-21).

Essa valorização exclusiva de certos tipos de documentos também implicou a marginalização de muitos outros saberes e práticas, que, embora fundamentais para a compreensão da sociedade medieval, ficaram relegados a uma segunda plano. As fontes medievais, muitas vezes vistas apenas sob o prisma da autoridade religiosa ou política, não refletiam a totalidade das interações sociais, culturais e científicas que caracterizavam o período. No entanto, o avanço da historiografia e da metodologia de pesquisa nos séculos XX e XXI permitiu uma revisão crítica dessa abordagem. Os estudiosos passaram a integrar uma gama mais ampla de documentos e práticas, incluindo aqueles relacionados à história do Império Árabe-Islâmico, o que se

refletiu em uma ampliação da compreensão das trocas culturais e científicas da Idade Média.

No artigo *Das Artes e da Natureza: articulação de saberes no pensamento científico do século XIII* (2020), a historiadora Adriana Vidotte oferece uma importante contribuição para a reinterpretação da Idade Média, destacando a complexidade da vida intelectual nos séculos XII e XIII. Ao investigar as transformações sociais, culturais e científicas que marcaram esse período, Vidotte aponta como fatores como o crescimento demográfico e urbano, além das revoluções industriais e comerciais, impulsionaram o surgimento de novas instituições educacionais, como escolas e universidades. Essas mudanças reconfiguraram o papel do intelectual medieval, promovendo a diversificação das ciências e das disciplinas (VIDOTTE, 2020, p. 3-4).

Nesse contexto de renovação, Vidotte destaca a relevância das traduções da literatura clássica do grego e do árabe, que revitalizaram a tradição intelectual latina. Segundo ela, o processo de tradução ocorreu em dois momentos-chave: inicialmente, entre os séculos VI e VII, com a tradução das obras gregas para o siríaco; e posteriormente, nos séculos VIII e IX, sob o Califado Abássida, quando floresceu uma verdadeira cultura de tradução, que adaptou escritos gregos para o árabe. Essa integração de saberes não só ampliou a disseminação de obras científicas e filosóficas, mas também gerou novos conceitos e interpretações, evidenciando a dinâmica criativa das interações culturais e intelectuais do período (VIDOTTE, 2020, p. 10).

Compreender as traduções, especialmente no contexto da Idade Média, é fundamental para entender como o conhecimento circulava e se transformava ao longo do tempo. O processo de tradução ajudou a consolidar pontes entre culturas diferentes,

como a grega, árabe e latina, demonstrando que a Idade Média não foi um período isolado, mas uma época de intensa troca cultural. Compreende-las, portanto, nos permite desfazer a ideia de um mundo medieval fechado e sem conexões, revelando uma rede de intercâmbio intelectual que foi essencial para o desenvolvimento das ciências e das humanidades na Europa e no mundo islâmico.

Para tanto, a compreensão dos documentos medievais que foram traduzidos também exige uma abordagem que vá além da análise de seu conteúdo linguístico, considerando também sua materialidade, seu contexto de produção e as práticas culturais envolvidas em sua transmissão. Nesse sentido, a reflexão de Joseph Morsel sobre a desmaterialização dos textos oferece uma importante contribuição para o estudo da circulação do conhecimento na Idade Média. Em *Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale* (2000), o autor argumenta que o uso do termo "texto" pode reduzir o documento escrito apenas ao seu conteúdo verbal, ignorando seu suporte material e seu contexto original. Para Morsel, essa redução equivale a transformar uma pintura monumental em uma simples fotografia em preto e branco, que não capta sua escala, textura ou inserção espacial. A materialidade do documento, portanto, não é um aspecto secundário, mas fundamental para sua interpretação (MORSEL, 2000, p. 6).

Essa discussão se articula diretamente com o estudo das traduções na Idade Média, que foram um dos principais mecanismos de transmissão do conhecimento. Assim como Morsel enfatiza que os documentos escritos são produtos culturais inseridos em práticas sociais, as traduções também não são processos neutros, mas operações intelectuais que envolvem

escolhas, adaptações e, muitas vezes, reconfigurações do saber transmitido. O intenso movimento de tradução de obras científicas e filosóficas do grego para o árabe e, posteriormente, do árabe para o latim, ocorrido entre os séculos VIII e XIII, exemplifica como o conhecimento circulava por diferentes contextos culturais, sendo constantemente reinterpretado. Esse fenômeno, longe de ser um simples ato técnico, evidencia que a literatura traduzida carrega em si as marcas das sociedades que os produziram, copiavam e difundiam.

Além disso, Morsel destaca que a desmaterialização ideológica dos textos – intensificada nos tempos modernos pela digitalização – pode criar a falsa impressão de que os documentos são entidades autônomas e neutras, independentes de seu suporte físico e das condições sociais de sua produção (2020, p.8). Essa crítica pode ser aplicada ao estudo das traduções medievais: ao analisar apenas o conteúdo dos textos traduzidos, sem considerar suas condições materiais e institucionais, corre-se o risco de ignorar as transformações que esses textos sofreram ao longo do tempo. A passagem de um manuscrito árabe para uma versão latina, por exemplo, não envolvia apenas a mudança de idioma, mas também modificações no formato, na estrutura e até mesmo na terminologia, muitas vezes adaptada para atender às necessidades dos leitores latinos. Logo, focar nas traduções e nas pontes intelectuais que elas construíram, é ainda mais relevante se admitirmos o contexto no qual ele é incorporado, traduzido e reproduzido. Para tanto, é impossível ignorar o papel do Islã Medieval.

O mundo islâmico medieval, em particular, destacou-se como um espaço de interação cultural vibrante, catalisando avanços nas ciências e na matemática. Bernadete Morey argumenta que as conquistas árabes de territórios com tradições

intelectuais sofisticadas, permitiram a assimilação de um rico patrimônio cultural e científico. A convivência com povos sírios, persas e hebreus gerou uma cultura híbrida, combinando o saber da Antiguidade com as demandas da sociedade islâmica (MOREY, 2021, p. 25). Ahmed Djebbar complementa essa visão ao citar exemplos específicos, como o da matemática no Islã. Segundo o autor, nos primeiros séculos do Islã, a matemática estava voltada para resolver problemas cotidianos, como cálculos administrativos e medições. A partir do século IX, manuais em árabe consolidaram e adaptaram o conhecimento matemático pré-islâmico às necessidades da sociedade islâmica (DJEBBAR, 2013).

Esses desenvolvimentos promovidos no campo científico foram apoiados por califas como al-Ma'mun, que fundou a Casa da Sabedoria em Bagdá, um centro de tradução e produção científica que desempenhou papel fundamental na disseminação de saberes (VIDOTTE, 2020, p. 9-10). Nesse período, traduções de obras gregas, indianas e persas, como *Introdução à Aritmética*, de Nicômaco de Gerasa, e *Os Elementos*, de Euclides, enriqueceram o repertório científico árabe. Além disso, o sistema de numeração indiano foi incorporado e adaptado, revolucionando a aritmética e os cálculos astronômicos (MOREY, 2021, p. 26).

O comércio também desempenhou um papel essencial nesse processo. Segundo Yushkiévitch, as rotas comerciais do califado conectavam regiões como Índia, China, Bizâncio e o norte da África, promovendo o intercâmbio cultural e científico. Viajantes árabes alcançaram locais tão distantes quanto Madagascar e o norte da Europa, ampliando a influência do saber islâmico (YUSHKIÉVITCH, 1976).

Além disso, a contribuição do mundo mulçumano vai além da readaptação de obras, tendo um papel crucial também na reintrodução de escritos na Europa de obras que haviam sido perdidas. A partir do século IX, as traduções do árabe para o latim facilitaram o acesso europeu a esse vasto legado intelectual. Compreender as condições dessa circulação e os intercâmbios entre as comunidades intelectuais é essencial para desafiar a visão tradicional da Idade Média como um período de estagnação, revelando-a, ao contrário, como uma época de intensa diversidade cultural e troca de saberes, onde o conhecimento se propagava por uma rede interligada de culturas e civilizações.

Esse intenso fluxo intelectual, comercial e cultural se inseria em uma dinâmica mais ampla de trocas que, desde a Antiguidade, conferiu ao Mediterrâneo um papel central na articulação entre diferentes sociedades. Mais do que uma simples via de comércio, o Mediterrâneo constituiu, ao longo dos séculos, um espaço de circulação e de reconfiguração do conhecimento. No período medieval, a interação entre tradições latinas, bizantinas e islâmicas foi potencializada pelo crescimento das cidades portuárias e pelo desenvolvimento das redes mercantis, tornando essa região um dos principais epicentros da difusão cultural.

David Abulafia caracteriza o Mediterrâneo como um "espaço conectivo", onde fluxos de pessoas, ideias e mercadorias moldaram civilizações inteiras (ABULAFIA, 2011). Essa perspectiva é corroborada por Daniel Baloup e David Bramoullé, que ressaltam a complexidade das interações culturais na região ao longo da Idade Média (BALOUP; BRAMOULLÉ, 2018). A expansão do Islã, ao longo dos séculos VII e VIII, intensificou ainda mais essa dinâmica, integrando novas regiões ao circuito

mediterrânico e ampliando a circulação de textos, técnicas e práticas médicas.

Na esfera do conhecimento científico médico, por exemplo, essas trocas desempenharam papel central para a consolidação do saber europeu medieval. Textos hipocráticos e galênicos, advindos da Antiguidade Clássica, foram preservados e enriquecidos no mundo islâmico, que incorporou elementos persas, indianos e mesopotâmicos. Hunain Ibn Ishaq (808-873), um dos mais notáveis tradutores do período, foi responsável pela tradução de importantes obras de Hipócrates e Galeno, além de ter escrito tratados próprios, como *Os Dez Tratados sobre o Olho*, considerado uma das primeiras obras sistemáticas sobre oftalmologia (ALI, 2017, p. 3). A partir do século XII, esses saberes foram reintroduzidos na Europa através de traduções realizadas em centros como Toledo e Salerno. Esse processo evidencia que o Mediterrâneo não apenas conectava culturas, mas também funcionava como um espaço dinâmico de produção e transformação intelectual, impactando profundamente o desenvolvimento do conhecimento científico e cultural na Idade Média.

Os tradutores como mediadores do saber no Mediterrâneo medieval

A transmissão de saberes no Mediterrâneo medieval foi um processo dinâmico e multifacetado, que envolveu não apenas a tradução de textos, mas também sua adaptação e reinterpretação para atender às especificidades de diferentes contextos culturais. Nesse processo, os tradutores desempenharam um papel crucial na difusão e transformação do conhecimento no Mediterrâneo

medieval, atuando como intermediários entre diferentes tradições intelectuais.

Como destaca Mauri Furlan (2003), a progressiva perda do grego no Ocidente e a expansão do cristianismo tornaram a tradução uma necessidade urgente, especialmente no que se refere às escrituras sagradas e aos textos dos Padres da Igreja. Esse contexto favoreceu um grande literalismo nas traduções religiosas, enquanto as obras profanas permitiam maior flexibilidade e interpretação.

Ao longo da Idade Média, os tradutores não apenas transmitiam os conteúdos originais, mas também os enriqueciam com glosas, comentários e reestruturações, inserindo suas próprias leituras e influências. A prática da *enarratio*, herdada da tradição romano-latina, fez com que a tradução se aproximasse da exegese, permitindo que os textos fossem moldados de acordo com as exigências intelectuais de cada época. Essa característica conferia aos tradutores um papel criativo, desafiando a concepção de que a tradução medieval era uma atividade meramente secundária. Como observa Furlan (2003, p.11), a tradução medieval não só preservava o conhecimento clássico, mas também o transformava, garantindo sua circulação e adaptação ao longo dos séculos

Esse fenômeno foi particularmente evidente nos grandes centros de tradução. Um dos momentos mais significativos desse processo ocorreu nos séculos VIII e IX, com a atuação da *Casa da Sabedoria* em Bagdá. Sob o patrocínio do califa abássida Al-Mamun, esse centro tornou-se um polo intelectual dedicado à tradução e à produção de conhecimento. Textos clássicos de Hipócrates, Galeno, Platão e Aristóteles foram traduzidos do grego para o árabe, muitas vezes passando por versões intermediárias em siríaco (PRENDA, 2014, p.4).

Nos séculos XII e XIII, uma nova fase desse movimento tradutório teve lugar na Europa, com centros como Toledo, na Península Ibérica, e Salerno, no sul da Itália. Tradutores como Gerard de Cremona e Constantino, o Africano, foram figuras centrais nesse processo, vertendo para o latim textos árabes que, por sua vez, já incorporavam conhecimentos gregos, persas e indianos. Essas traduções não apenas reintroduziram conceitos clássicos na Europa medieval, mas também os ressignificaram, ajustando-os às preocupações teológicas e intelectuais do Ocidente cristão.

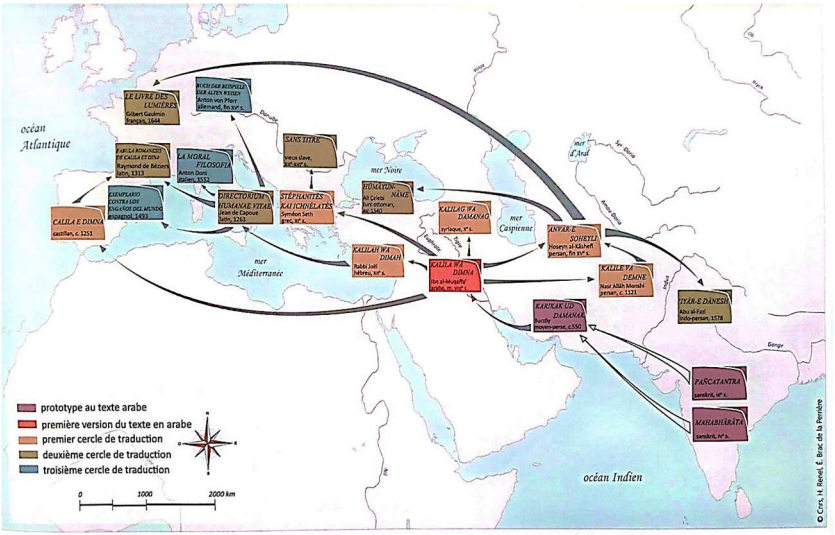
Dessa forma, os tradutores não eram simples personagens que se debruçavam sobre a transmissão de saberes de uma língua à outra, mas agentes atuantes de um espaço de negociação cultural, no qual diferentes tradições interagiam, reinterpretavam-se e transformavam-se. Esse intercâmbio contínuo consolidou o Mediterrâneo como um território de confluência intelectual, no qual os tradutores exerceram um papel decisivo na circulação e na recriação do conhecimento.

Um exemplo significativo do processo de tradução e do papel dos tradutores no qual viemos discutindo, pode ser observado na consolidação do manuscrito *Kalila wa Dimna*, originalmente derivado do *Pañcatantra* em sânscrito. Traduzido inicialmente para o árabe, ele passou por versões em persa, hebraico e línguas europeias, demonstrando como uma narrativa moral e pedagógica pôde ser adaptada e reinventada para públicos variados. A obra é atribuída ao poeta persa Abū ‘Abd Allāh Ja‘far ibn Muḥammad Rūdakī, que produziu a primeira versão poética persa do *Kalīla wa Dimna*, um dos textos mais emblemáticos da tradição narrativas indiana. Essa versão foi elaborada a pedido do ministro Abū al-Faẓl Bal‘amī, da corte dos Samânidas, que

também esteve envolvido na tradução do *Kalīla wa Dimna* do árabe para o persa (SHAHBAZ, 2010, p.1).

Como mencionado, o *Kalīla wa Dimna* tem suas origens no *Pañcatantra*, uma coletânea de fábulas indianas originalmente escritas em sânscrito, posteriormente traduzidas para o *pahlavi* (persa médio) e, mais tarde, adaptada e incorporada para o árabe por Ibn al-Muqaffa, por volta do século VIII-IX. A versão de Rūdakī é considerada a primeira adaptação poética em persa, seguindo a estrutura de um *maṯnawī* (poema narrativo), e influenciou profundamente a literatura persa posterior. Embora a versão completa tenha se perdido, cerca de cento e vinte e nove versos dispersos ainda podem ser encontrados em diversas fontes medievais, como o *Luġat-i furs* de Asadī Ṭūsī (m. 1072), o *Čahār maqāla* de Niẓāmī ʻArūżī (séc. XII), e o *al-Muʻjam fī maʻāyīr-i aš'ār-i ʻajam* de Šams Qays Rāzī (séc. XIV) (SHAHBAZ, 2010, p.2).

Figura 1- Processo de transmissão e tradução do manuscrito *Kalila wa Dimna*



Les circulations d'un texte et de ses multiples traductions. ▲

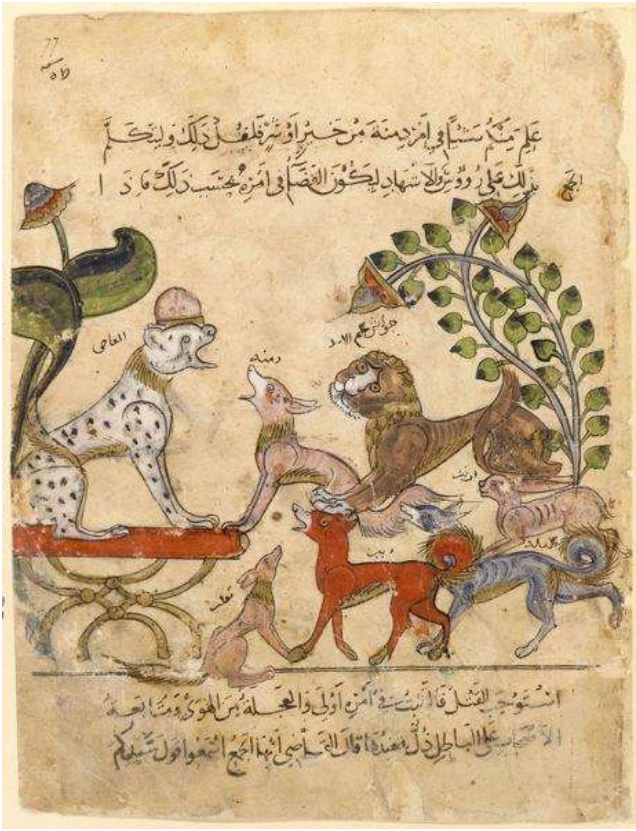
Fonte: DENOIX, Sylvie (dir.) & RENEL, Hélène (dir.). Atlas des Mondes Musulmans Médiévaux. Paris: CNRS Editions, 2022, p.122.

A imagem apresenta um mapa que ilustra a circulação e as múltiplas traduções de *Kalīla wa Dimna* em diferentes contextos culturais e linguísticos, evidenciando os complexos processos de transmissão de conhecimento no mundo medieval. A partir da análise do esquema, é possível compreender como ideias, narrativas e saberes científicos foram adaptados e reinterpretados em diferentes tradições, refletindo a riqueza e a dinâmica das interações culturais ao longo da história.

O mapa organiza a circulação dos textos em círculos de tradução, começando com os protótipos originais em línguas

como o sânscrito e o persa, que formaram a base inicial para os movimentos subsequentes. No primeiro círculo, apontado pela cor laranja, observa-se a tradução desses textos para o árabe, um processo que reflete o papel central das culturas islâmicas medievais como intermediárias do saber entre o Oriente e o Ocidente. Essa etapa é especialmente significativa no contexto da expansão do califado abássida e do florescimento cultural islâmico, em que textos de filosofia, medicina, literatura e ciência foram absorvidos e reinterpretados por intelectuais árabes. O segundo círculo de tradução, representado pela cor verde, expande essas obras para outros idiomas, como o hebraico, o grego e, mais tarde, línguas vernáculas europeias. O terceiro círculo, por sua vez, representado pela cor azul, reflete a disseminação dessas obras em um escopo ainda mais amplo, alcançando idiomas como o latim, o francês e o espanhol. É nessa etapa que muitos textos árabes traduzidos começam a se consolidar no *corpus* intelectual europeu, influenciando áreas como a teologia, a medicina e a literatura. Abaixo, observamos uma das páginas do *Kalīla wa Dimna* em uma de suas diversas traduções.

Figura 2: O Julgamento de Dimna no Kalīla wa Dimna: Justiça e Moralidade na Tradição Persa



Fonte: The trial of Dimna in Kalila wa-Dimna. Manuscript at the Bibliothèque nationale de France in Paris, Département des manuscrits orientaux.

Podemos concluir, através do exposto acima, que a transmissão deste manuscrito está imbuída em um cenário maior, ressaltando, novamente, a importância do Mediterrâneo como um espaço de conexão e troca, onde ideias do Oriente e do Ocidente

se encontraram e se transformaram. A circulação de textos como *Kalila wa Dimna* simboliza não apenas o trânsito físico de manuscritos, mas também a criação de uma história intelectual global, que transcende barreiras linguísticas e geográficas. Esse processo de transmissão de conhecimento demonstra como essas interações moldaram de maneira significativa a formação das culturas e tradições que conhecemos hoje.

Outro exemplo relevante que situa o mundo medieval enquanto um centro intelectual interligado, é a obra *Muqaddimah* (1377). Escrita por Ibn Khaldun, que reflete sobre os ciclos de ascensão e queda das dinastias islâmicas. Khaldun escreveu sua obra em um período de fragmentação política no Magrebe e no Al-Andalus, marcado pela ascensão dos hafsidas em Túnis e pelo declínio das populações muçulmanas na Península Ibérica (HOURANI, 2006, p. 57). Essa instabilidade impactou diretamente sua visão da história, que enfatizava a transitoriedade do poder político (GARCIA, 2024, p. 140).

A trajetória de Khaldun também exemplifica as redes intelectuais do mundo islâmico medieval. Nascido em Túnis, ele recebeu formação em Sevilha e trabalhou nas cortes de diversos governantes antes de se isolar na Argélia para escrever sua obra-prima (KHALDUN, [1377] 1958). Seu pensamento dialoga com tradições filosóficas gregas e islâmicas, sendo por vezes associado a Aristóteles, mas também influenciado pelas discussões teológicas e jurídicas de seu tempo. Sua *Muqaddimah* não apenas introduz uma nova abordagem historiográfica, mas também demonstra a circulação do saber entre diferentes centros islâmicos, conectando o Magrebe, Al-Andalus e o Oriente Médio.

Figura 3: O Círculo da Justiça de Aristóteles no *Muqaddimah*

Fonte: MS British Library Add. 9574, s. 29v

A difusão das ideias de Ibn Khaldun ilustra a importância das traduções e da mediação cultural na transmissão do conhecimento. O texto original foi escrito em árabe e, apesar da ausência de uma tradução direta para o português, tornou-se acessível a partir da versão inglesa *The Muqaddimah: An Introduction to History*, traduzida por Franz Rosenthal (2005) e editada por N. J. Dawood. Esse processo de transmissão textual reforça como os saberes islâmicos foram preservados e adaptados ao longo do tempo, atravessando fronteiras linguísticas e culturais

Conclusão

O Mediterrâneo medieval destacou-se como um espaço dinâmico de circulação, transformação e produção de conhecimento, onde tradições culturais e epistemológicas diversas se encontraram, interagiram e se enriqueceram mutuamente. O impacto dessas interações foi profundo e abrangente, influenciando não apenas a ciência medieval europeia, mas também os modos de conceber, organizar e transmitir o conhecimento.

Além disso, a análise dos processos de intercâmbio cultural e científico no Mediterrâneo medieval revela como esses fenômenos estavam intrinsecamente ligados a fatores sociopolíticos, econômicos e religiosos. Em meio a cruzadas, redes comerciais e diplomacia, as relações entre Oriente e Ocidente não se limitaram ao confronto militar, mas abriram espaços para o diálogo, a cooperação e a assimilação de saberes. Mesmo em contextos de tensão, essas interações intelectuais impulsionaram a formulação de novos paradigmas científicos e culturais, cujas influências ressoariam por séculos.

Ao explorar as conexões culturais e epistemológicas do mundo medieval, sobretudo com foco nas contribuições muçulmanas, este capítulo buscou oferecer uma visão integrada e dinâmica das trocas intelectuais que desafiam a concepção de um período isolado ou estagnado. A Idade Média emerge como um momento crucial na consolidação do saber universal, em que o intercâmbio de ideias e práticas não apenas preservou o legado clássico, mas o ampliou, criando as bases para os avanços da Renascença e da modernidade. Considerar as conexões entre diferentes regiões e tradições evidencia o papel central do mundo não europeu na constituição da medicina medieval. O reconhecimento das contribuições de estudiosos muçulmanos,

persas e judeus não apenas enriquece a compreensão do período, mas ressalta a natureza colaborativa e multicultural da produção do conhecimento, desafiando narrativas eurocêntricas e reafirmando a importância das interações globais na história da ciência.

Referências

ABULAFIA, David. *O Grande Mar: Uma História do Mediterrâneo.* Tradução de Renato Prelorentzou. São Paulo: Globo Livros, 2014.

ALI, Maher Abdelkader Mohamed. *Arab-Islamic Medical Institutions in the Middle Ages*. Alexandria University, Egito, [c. 2017]. Disponível em: https://www.academia.edu/14498099/ARAB_ISLAMIC_MEDICAL_INSTITUTIONS.

AMALVI, Christian. *Idade Média*. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (Dir.). Dicionário temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

BALOUP, Daniel; BRAMOULLÉ, David; DOUMERC, Bernard; JOUDIOU, Benoît. *Les mondes méditerranéens au Moyen Âge.* Paris: Presses Universitaires du Midi, 2018.

DJEBBAR, Ahmed. La place des mathématiques dans l'Islam médiéval. In: MOREY, Bernadete (Org.). *Contribuições árabes à ciência medieval.* São Paulo: Contexto, 2013. p. 25-26.

Furlan, Mauri. Brevíssima história da teoria da tradução no Ocidente: II. A Idade Média. *Cadernos De Tradução*, *2*(12), 9–28, 2003.

GARCIA, Gabriel Choucair. Uma análise do discurso científico de Ibn Khaldun em "Muqaddimah" (1377). *Em Tempo de Histórias*, Brasília-DF, v. 23, n. 43, p. 139-150, 2024. DOI: 10.26512/emtempos.v23i43.53311.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

IBN KHALDUN. The Muqaddimah: *An Introduction to History*. Translated by Franz Rosenthal. Abridged edition. Nova Jersey: Princeton University Press, 2005 [1377].

MOREY, Bernadete. *Contribuições árabes à ciência medieval.* São Paulo: Contexto, 2021.

MORSEL, Joseph. *Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge...* Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale. Memini. Travaux et documents, 2000.

PRENDA, Dandara Arsi. *A Casa da Sabedoria: instituição de valorização dos saberes no Oriente Medieval*. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO, XVI, 2014, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: ANPUH-Rio, 2014.

SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. *Velhas e novas relações entre os medievalistas e suas fontes.* VARIA HISTÓRIA, Belo Horizonte, vol. 26, 2010.

SHAHBAZ, Pegah.An Analytical Survey of Persian Works on Indian Learned Traditions. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010.

VIDOTTE, Adriana. Das Artes e da Natureza: articulação de saberes no pensamento científico do século XIII. *Revista de História e Filosofia da Ciência*, v. 3, n. 2, p. 3-10, 2020.

YUSHKIÉVITCH, Adolf P. *História da matemática na Idade Média.* São Paulo: Unesp, 1976.

A DANÇA DAS BRUXAS: O DISCURSO RELIGIOSO SOBRE A MULHER E A BRUXA NOS SÉCULOS XIV E XV

Anelise Dambroz Spinassé

Jamille Botaci

Introdução

O interesse pelo estudo da bruxaria se renovou a partir das últimas décadas do século XX, em especial entre historiadores e historiadoras. A renovação dos estudos passou da visão da década de 1960, influenciada pela antropologia científica, da existência de um culto satânico associado à bruxaria durante a Idade Média — esta visão mesmo sendo herdeira do pensamento do século XIX, da crença em seitas reais de bruxas (Portela, 2012, p. 40) — , para os escritos de Norman Cohn sobre a utilização da propaganda católica para a construção de um pânico demonolatra — segundo este, não teria existido uma bruxaria satânica, mas essa ideia passou a integrar os discursos cristãos sobre as bruxas, ganhando força entre a população e as instituições da Igreja e culminando nas perseguições dos séculos XV, XVI e XVII (Richards, 1993, p. 45).

A historiografia sobre as bruxas e o fenômeno da bruxaria ganhou novos contornos com a introdução dos debates feministas sobre o tema, onde os movimentos feministas em ação acrescentaram uma nova lógica aos estudos sobre a figura, a identidade, o papel social e a situação da bruxa, por meio da identificação feminina e feminista com o tema e as motivações

que levaram ao assassinato destas mulheres no passado, como observa Silvia Federeci (2017).

Das mulheres que voam em vassouras, vestidas com chapéus pontudos e dançam em frente às fogueiras, as imagens sobre as bruxas do medievo que alcançaram a sociedade contemporânea são variadas e figuram em filmes, livros, quadrinhos e músicas. É possível afirmar, ainda, que esta imagem foi transformada ao longo do processo histórico, seus contornos sendo positivados ou negativados de acordo com o grupo social que recorria à figura da bruxa. No presente estudo, pretende-se identificar os elementos que compuseram o discurso religioso do cristianismo acerca das bruxas do período medieval, destacando a transformação da prática da magia em uma ameaça à fé cristã e a cristandade, o cenário de instabilidade econômica e social da Europa ocidental dos séculos XIV e XV, a diabolização do feminino, o impacto do *Malleus Maleficarum* na atuação da Inquisição e o desenvolvimento de um imaginário sobre as bruxas.

Hereges e bruxas — a legitimação do cristianismo e o papel da Inquisição

A consolidação do cristianismo enquanto religião dominante na Europa Ocidental é um processo que se desenrolou ao longo de vários séculos. Um longo e árduo caminho separou a Igreja primitiva combatida pelo Império Romano, durante os primeiros séculos, da instituição religiosa e secular em torno da qual girava a vida, a sociedade e os padrões de pensamento do medievo.

Com a progressiva cristianização da sociedade romana, em especial de suas elites, durante o período da Antiguidade Tardia, foram travados embates religiosos entre uma sociedade pagã politeísta e um cristianismo que se fortalecia no interior da *urbs* romana. O medievalista Jacques Le Goff aponta este como o "período em que o Deus dos cristãos se torna o Deus único do Império romano" (2007, p. 18). Com a ascensão de Teodósio ao cargo de imperador e a publicação do Édito de Tessalônica em 378 d.C, o cristianismo enfim se torna a religião oficial de Roma.

O processo de constituição do dogma da Igreja e do credo único sucedeu os primeiros séculos da instituição do cristianismo, e sua consolidação enquanto Igreja católica – cuja raiz grega da palavra indicava o sentido de tornar "universal" a doutrina ascendente. A assimilação de elementos pagãos como uma das estratégias de conversão e expansão da religião monoteísta marcou este primeiro momento, em que

> O cristianismo esforçou-se ao máximo para absorver o paganismo e negar a magia pagã, assumindo os dias sagrados e as festas pagãs, apropriando-se dos lugares sagrados pagãos e construindo igrejas neles, transformando as divindades pagãs em santos. Mesmo o Diabo de chifres e cascos da mitologia cristã pode ser identificado ao deus pagão Pã ou ao Cernunnos dos celtas, que desse modo encontra lugar na imagem de mundo cristã. (Richards, 1993, p 46)

Do Império Romano para os outros territórios do ocidente europeu, a afirmação do poder e da influência do cristianismo, nos séculos seguintes e já no medievo, se dedicou a identificar tudo que fosse externo à fé cristã como representante do mal absoluto (Portela, 2017, p. 199). A bruxaria passou a ser

representada, no imaginário dos cristãos, como uma conspiração com o Diabo, em que se aliou a progressiva "diabolização da mulher", intrinsecamente misógina, a criação da demonologia pelos doutores da Igreja que pensavam a teologia clerical, e o pânico das comunidades locais diante do cenário de medo, tragédia, epidemias, desastres ambientais e morte generalizada, que constituía o mundo europeu ocidental dos séculos XIII e XIV, racionalizadas como ação do diabo, e que seria o prenúncio do apocalipse e do fim dos tempos (Portela, 2017, p. 199).

A imaginação e a religiosidade eram pilares do pensamento do mundo medieval, por meios dos quais a realidade era compreendida e explicada. Esses elementos conviviam lado a lado com a magia, que ganhava contornos sólidos por meio da crença na invocação de espíritos e demônios, das artes da cura e da ressurreição. A vida na sociedade medieval era "um combate pela salvação, por uma vida eterna; o mundo é um campo de batalha onde o homem se bate contra o Diabo, quer dizer, em realidade, contra si mesmo" (Le Goff; Schmitt, 2006, p. 22). Isto remonta a sua posição enquanto herdeiro do Pecado Original, que na mitologia cristã levou a humanidade a deixar o paraíso. Mas esta herança foi adquirida através da figura de Eva. Durante o medievo, os teólogos e a Igreja promoveram a ideia de que a mulher, enquanto filha de Eva, seria mais suscetível ao pecado e a influência do Diabo — daí se justificava a necessidade desta de estar sob a tutela de um homem. Tanto que mulheres solteiras ou viúvas frequentemente figuravam na lista das acusadas de bruxaria: teriam caído sob a influência do maligno e feito um pacto com Satã.

> Outro elemento importante para a construção do discurso cristão sobre a bruxaria medieval foi seu aspecto herético. Nesse sentido, o pacto com o diabo serviu como a base de transformação da feitiçaria em heresia. A espontaneidade

> do pacto foi a chave para a transmutação da feiticeira em bruxa, dada a sua livre iniciativa em servir às forças do mal. Decorre, daí, que a rendição de culto a Satã configura-se na renúncia à Igreja e a Cristo, a maior e mais perigosa das heresias (Portela, 2012, p. 37)

Os fundamentos da Inquisição papal remontam ao século XII e a bula *Excommunicamus,* do papa Gregório IX, com o objetivo investigar e julgar as heresias cometidas contra o cânone da Igreja Católica. Por heresia se entende o pensamento e interpretação divergente da ortodoxia de uma religião. Barros (2007-2008) observa que já no século V, o *De heresibus*, de Agostinho de Hipona[16], reunia uma lista de mais de oitenta heresias; Nas *Etimologias* de Isidoro de Sevilha[17], do século VII, estão reunidas mais de setenta. Segundo Barros, tal ação "pode nos dar uma idéia do gesto de arbitrariedade que de algum modo pauta a intenção de classificar pensamentos heréticos que se desviam da 'ortodoxia'" (p. 126). Nas palavras de Loyn (1997), a "rápida propagação da pregação anticlerical durante o século XII foi acompanhada de um refinamento da definição de crença ortodoxa e um endurecimento de atitudes para com os não ortodoxos" (p. 191) e que "isso ajudou a criar um estereótipo do herege para a posterior caça às feiticeiras" (p. 192).

[16] Bispo da cidade de Hipona, no norte da África, que viveu no final do século IV d. C e começo do século V d.C. Teve posição de liderança na ortodoxia católica daquela região, que na época era uma das mais cristianizadas do Império Romano.

[17] Arcebispo da cidade espanhola de Sevilha, onde atuou por mais de trinta anos.

No cerne do discurso religioso[18] cristão, o combate às heresias foi intensificado após os cismas religiosos dos séculos IX e X, dos questionamentos à autoridade papal e aos escândalos do clero católico, e com as reformas eclesiásticas do século XI. Durante o século XII, a perseguição aos hereges estava inserida em um contexto de medo da Igreja Católica "de ter seus pilares questionados por estas novas interpretações religiosas, assim, impondo um controle severo à população e a doutrina." (Pereira, 2021, p. 215).

Portela (2012) observa que a bruxaria como seita surge, no discurso cristão, no ano de 1484, a partir da bula *Summis desiderantis affectibus,* que reconhecia a bruxaria como uma nova espécie de heresia que deveria ser tratada e condenada pela Igreja Católica (p. 64). A Inquisição foi então encarregada de investigar e julgar práticas religiosas que divergiam da concepção da Igreja Católica do que era apropriado, como o judaísmo, o deísmo, a crítica aos dogmas, mas também aquelas que divergiam da moral e do costume dessa sociedade cristã, como a bigamia, a sodomia e a própria bruxaria (Souza, 2013, p. 13). Em especial a partir do século XV, a perseguição contra práticas femininas apontadas como bruxaria foram severamente reprimidas (Pereira, 2021, p. 215).

O "terrível século XIV" e a origem das fogueiras

O século XIV é anunciado na historiografia com tons de cautela e reticência. Ao abordar o período entre os séculos XIV e XV, Johann Huizinga fala d'*O outono da Idade Média.* Barbara

[18] Para mais informações sobre a constituição do discurso religioso consultar, dentre outros, Portela (2012).

Tuchman (1991) nomeia seu livro sobre o século XIV como *Um Espelho Distante — O terrível século XIV*. Le Goff (2007) observa que esta época é considerada como a perturbação da estabilidade que vigorava na Europa desde o século XIII (p. 220). E de fato, ao mergulhar na historiografia e nos documentos sobre o cenário da Europa ocidenal daquele momento, o que se revela é um cenário de guerra, peste, fome e morte.

Uma fome de caráter extraordinário se espalhou pelos países europeus, em decorrência das constantes ondas de chuvas que decorreu na diminuição da produção agrícola, em especial entre 1315-1322, como argumenta Le Goff (2007).

> William Chester Jordan fez uma análise brilhante da grande fome do começo do século XIV. Ele mostrou como essa calamidade fora considerada como "inaudita" entre os homens vivos; como as causas naturais, humanas e divinas se combinaram aos olhos dos homens e das mulheres do tempo para engendrar essa fome. O clima e as chuvas, a guerra, a ira de Deus são as causas percebidas pelos contemporâneos. O resultado foi uma queda bruta das colheitas de cereais e devastações epizoóticas. Os preços se elevaram, multiplicando o número e a aflição dos pobres, sem que a alta do setor ainda limitado dos salários pudesse compensar a elevação dos preços. A organização insuficiente das monarquias e das cidades, as deficiências dos transportes de víveres e de armazenagem agravaram, ou, em todo caso, não permitiram lutar eficazmente contra as conseqüências da grande fome. (Le Goff, 2007, p. 222).

O século XIV também trouxe o retorno da guerra, com os primeiros estágios do desenvolvimento das chamadas "guerras nacionais" — a assim denominada Guerra dos Cem Anos, ocorrida dois séculos antes, é uma representante da renovação das

hostilidades entre França e Inglaterra, para Le Jacques Le Goff (2007). Mas a guerra vai ganhando contornos novos, devido ao progresso tecnológico, a diluição e a profissionalização dos conflitos, com a formação de bandos guerreiros unidos sob a figura de um chefe militar (Le Goff, 2007, p. 222).

> Philippe Contamine lembrou também que os dois últimos séculos da Idade Média viram o desencadeamento, em toda a Europa, de guerreiros regulares ou irregulares: grandes companhias na França e na Espanha, companhias de aventura na Itália, Ecorcheurs [esfoladores] na França e no oeste do mundo germânico, Guerra dos Cem Anos, guerras de sucessão da Bretanha, guerras da constituição e do esfacelamento do Estado borgonhês, guerras hispânicas, expedições militares da Igreja para reconquistar o Estado pontifício, guerras marítimas entre Gênova e Veneza, entre a Hansa germânica, a Dinamarca e a Inglaterra, guerras contra os tchecos hussitas, conflitos entre a Ordem Teutônica e seus vizinhos, Guerra das Duas Rosas na Inglaterra, fim do reino de Granada na Espanha, avanço dos turcos nos Bálcãs. (Le Goff, 2007, p. 224)

Também as querelas religiosas no interior da Igreja marcaram o mundo medieval daquele século. O chamado Grande Cisma*,* conflito de autoridade entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV, rei da França, por volta de 1300, levou à imposição de dois papados: um em Avignon e outro em Roma. As levas sucessivas de pontífices eleitos e apoiados por grupos de poderes e Estados nacionais belicosos, dividindo o corpo eclesíastico e a cristandade, resultaram em determinado momento, na existência simultânea de dois papas. O conflito só foi solucionado em 1417, com a eleição de Martinho V pelo Concílio de Constança (Portela, 2012, p. 55).

O Grande Cisma provocou uma profunda perda de confiança e credibilidade na figura de autoridade da Igreja e do corpo eclesiástico, cujos escândalos e abusos por parte do clero cresceram em número e em frequência.

> A gravidade do episódio foi sentida pela cristandade com amargor e suas consequências foram irreversíveis. O conflito que havia se instalado na cúpula da Igreja pareceu, aos olhos de seus contemporâneos, claro demonstrativo da insatisfação de Deus com a Igreja e com os escândalos que dela sucediam. (Portela, 2012, p. 55).

No cenário já assombrado pela fome, pelo crescimento da violência e da guerra, e pela crescente desconfiança na instituição de autoridade à qual a cristandade europeia se voltava em busca de salvação, outra figura que iria impactar profundamente o imaginário da época e intensificar a procura pela purificação dos pecados e a redenção da alma adentrou o palco da História. O surto da "Peste Negra" de 1348 atingiu profundamente uma população já flagelada.

O reaparecimento quase anual em praticamente todos os territórios da Europa Ocidental construíram um palco de inquietude e pânico coletivo nas comunidades locais (Delumeau, 2009, p. 159). Com cerca de um terço da população europeia ceifada pela praga, o convívio cada vez mais frequente com a morte e a doença trouxeram ao imaginário das pessoas o que Delumeau (2009) irá chamar de "imagens de pesadelo" (p. 166). Nas palavras deste historiador, ainda,

> É ao mesmo tempo identificada como uma nuvem devoradora que chega do estrangeiro e que se desloca de país em país, da costa para o interior e de uma extremidade à outra de uma cidade, semeando a morte à sua passagem.

> É ainda descrita como um dos cavaleiros do Apocalipse, como um novo "dilúvio", como um "inimigo formidável" — é a opinião de D. Defoe — e sobretudo como um incêndio frequentemente anunciado no céu pelo rasto de fogo de um cometa. (Delumeau, 2009, p. 166-167).

Para os religiosos, a peste se abateu como um sinal da ira divina sobre a humanidade. Representada em várias manifestações artísticas com a forma de flechas, Jean Delumeau observa que os artistas procuravam destacar não só o caráter da punição do divino pelo mal dos seres humanos, mas também a velocidade com o qual consumia as vidas daqueles que eram por ela afetados. A população constatava "a instantaneidade do ataque do mal e o fato de que, rico ou pobre, jovem ou velho, ninguém podia vangloriar-se de a ele escapar" (Delumeau, 2009, p. 170).

Outro aspecto associado a velocidade do contágio da doença e das altas taxas de mortalidade que vinham em sua esteira é o abandono dos ritos funerários e a dessacralização da morte. Delumeau descreve como "abandonados em sua agonia, os contagiados de qualquer cidade da Europa entre os séculose, uma vez mortos, eram acumulados desordenadamente, como cães ou carneiros, em fossas imediatamente recobertas de cal viva." (Delumeau, 2009, p. 186)

Também Quírico (2012) irá se debruçar sobre o impacto que o aumento expressivo da mortalidade, a dessacralização do morrer, e o clima de medo e catástrofe tiveram sob os modos de pensamento das sociedades que testemunharam o avanço da "grande mortalidade" e a transformação na religiosidade destas pessoas. A grande agonia a que estavam submetidos os contagiados, o rápido falecimento que se seguia ao contágio e a

quantidade de corpos que precisavam ser dispostos levou, segundo esta autora, à dessensibilização diante da morte e as alterações nas práticas funerárias.

A princípio, os religiosos foram grandes vítimas dos surtos da praga, pois eram convocados para realizar os ritos finais pelos doentes. Le Goff e Schmitt (2006) argumentam que um elemento fundamental na dominação exercida pela Igreja era o Inferno. Os fiéis deveriam procurar sua salvação menos pela recompensa do Paraíso do que pelo medo do Inferno e o que aguardava depois de seus portões (p. 30). Os contagiados, desesperados pelo conforto e atemorizados pela perspectiva do Inferno, buscavam uma última esperança de salvação. Quírico (2012) observa ainda que a diminuição no número de religiosos levou ao problema do que fazer com a morte, pois não havia mais quem executasse a preparação devida.

As atitudes em torno do sepultamento do morto também foram alteradas ou mesmo desapareceram completamente, em certas localidades (Portela, 2012, p. 59). As razões eram inúmeras e contribuíram para o quadro desesperador que sujeitava a população do período, como

> O medo do contágio, os altos custos financeiros para se enterrar mais de uma pessoa da mesma família em períodos curtos de tempo e as disputas por herança que se instalavam ao redor dos corpos dos mortos propiciaram o aparecimento de verdadeiros cemitérios a céu aberto, onde corpos eram jogados de maneira aleatória e indiscriminada. O respeito pelos defuntos dera lugar à indiferença e aos sepultamentos em massa, tornando a convivência com a morte cada vez mais comum. (Portela, 2012, p. 59)

Uma das interpretações que o século XIV inventou para explicar a presença constante da peste e as desastrosas consequências que ela trazia consigo é a da ira divina diante da corrupção humana. Portela (2012) argumenta que a partir da segunda metade daquele século, observou-se o crescimento da preocupação com a penitência, com a urgência do arrependimento antes da morte, para livrar o homem do inferno e das iminentes catástrofes que estariam por vir, prenunciando o Apocalipse, o Juízo Final e o fim do mundo.

> O trinômio fome, violência e peste alterou de forma profunda as consciências da cristandade que adentrou o século XV. Neste século, os ecos da escassez alimentícia, das guerras e pilhagens no campo e nas cidades e dos surtos de peste bubônica ainda faziam-se sentir com vigor. A visão escatológica que relacionava os pecados dos homens aos escândalos cismáticos e desagregadores da Igreja retirada em Avignon davam o tom da época.(Portela, 2012, p. 61)

Conforme Portela (2012), este cenário propiciou um novo modelo de violência, na forma da repressão à bruxaria. As práticas mágicas, a partir daquele momento, receberam renovadas capacidades e culpas: estavam intimamente relacionadas com o mal e o diabo, e também eram as responsáveis pela ira de Deus para com a humanidade (p. 62). Assim, as bases para as grandes perseguições contra as bruxas que marcaram o século XV e os que a ele se seguiram, tiveram suas origens no terreno de medo e terror cultivado ao longo de todo o século XIV.

A procura pelos culpados

No decorrer do século XIV, a Peste Negra percorreu a maior parte da Europa, deixando um rastro de devastação. Durante o surgimento dos surtos, observou-se a propagação do poder destrutivo da doença. Relatos da época indicam que episódios de mortalidade elevados foram registrados nas regiões de Flandres e dos Países Baixos, que sofreram perdas significativas juntamente com outros territórios, como Escócia e Irlanda, que também foram acometidos pela epidemia. As regiões da Noruega, Dinamarca, Prússia e Islândia não foram poupadas do terror que se instaurava.

Esse período ficou marcado por uma intensa crise humanitária e sanitária. A situação se agravou com a presença simultânea de peste bubônica e de outras doenças. Enfermidades como difteria, sarampo, febre escarlatina, febre tifoide, varíola e coqueluche intensificaram o impacto da epidemia. Segundo Le Goff, “A aproximação feita pelas pessoas da época entre pestes, guerras e fome e a proximidade do apocalipse, geraram um sentimento de terror" (2007, p. 228). Assim, a combinação desses fatores contribuiu para um cenário de extrema vulnerabilidade na sociedade medieval. (Portela, 2012).

Observa-se então como a Idade Média foi um período marcado por uma convivência constante com o medo e o desconhecido. Em uma sociedade onde as calamidades – desde impostos abusivos até epidemias e desastres naturais – eram interpretadas como manifestações do sobrenatural e explicações para os infortúnios humanos, essas opiniões se entrelaçavam com visões profundamente místicas. O período foi dominado pela ideia de que forças das trevas, encarnadas em figuras como Satã e seus demônios, atuaram ativamente no mundo, influenciando

tanto os eventos grandiosos, como tempestades e enchentes, quanto aos aspectos mais íntimos da vida, como a saúde e as relações pessoais, desde a infertilidade até a mortalidade infantil (Richards, 1993, p. 45).

Neste contexto de crescente medo emergiu um discurso que tinha como foco a necessidade de explicar e, sobretudo, de encontrar responsáveis por tais infortúnios, o que impulsionou a emergência de mecanismos que direcionam a culpa para determinados grupos, como uma espécie de válvulas de escape para tensões coletivas. René Girard[19] destaca que o processo de imitação dos desejos e das ansiedades sociais, que ele denomina desejo mimético, era responsável por gerar rivalidades internas que, inevitavelmente, eram direcionadas à um "alvo" que deveria ser responsabilizado, dando origem, assim, ao mecanismo do bode expiatório. A sociedade, pressionada pelas crises e pela sensação de impotência diante das forças naturais e sobrenaturais, encontrava no processo de culpa um meio de restaurar temporariamente a ordem social, e ao escolher um grupo marginalizado para carregar o peso das desgraças, a sociedade podia, simbolicamente, expulsar o mal e reafirmar sua coesão interna (Girard, 1982).

Dentro desse cenário, a acusação de bruxaria surge como um exemplo desse mecanismo de responsabilização. As mulheres que se encontravam à margem dos padrões sociais, passaram a ser associadas à prática do oculto e ao pacto com forças malignas. Essa construção discursiva, que apontava as bruxas como agentes ativos na promoção do caos e da adversidade, refletia exatamente o processo mimético descrito por Girard, em que os medos e as

[19] René Girard (1923-2015) foi historiador, antropólogo e crítico literário, criador da Teoria Mimética, e responsável pelo estudo de temas como o simbolismo religioso, o sagrado, e a violência.

ansiedades coletivas eram replicados e direcionados a um "inimigo" identificável. Ao imputar a elas a culpa por eventos como epidemias, desastres naturais e calamidades sociais, a sociedade medieval encontrava uma forma de externalizar seus conflitos internos, consolidando a narrativa de que o mal estava concentrado em um grupo específico, desvinculando-se assim das próprias contradições e rivalidades que permeavam seu convívio (Girard, 1982)

Além disso, essa dinâmica de culpabilização não se restringiu ao imaginário popular, mas foi institucionalizada por meio dos mecanismos legais e religiosos da época, como a criaçãodo Malleus Maleficarum, um tratado inquisitorial de 1487, escrito por Heinrich Kramer e James Sprenger, que se tornou referência na caça às bruxas em várias regiões da europa. As autoridades, ao abraçarem essa lógica, utilizavam a acusação de bruxaria para canalizar a violência e o descontentamento social, legitimando perseguições e execuções que, em última análise, serviam para manter a ordem e a coesão do grupo dominante. Essa utilização estratégica do discurso, que mesclava elementos do sobrenatural com a lógica do bode expiatório, demonstra como a necessidade de um culpado comum foi empregado para estruturar e reforçar as relações de poder. Em síntese, a perseguição às bruxas não era apenas o resultado de superstições e crenças místicas, mas também uma manifestação profunda de como a sociedade humana, ao imitar seus próprios medos, constrói discursos que permitem a identificação e a eliminação simbólica dos "outros" responsáveis pelos infortúnios coletivos. Juliana Pereira (2021) discorre sobre o papel do discurso e da construção de um "inimigo" comum como fundamental para exterminar seus opositores para manter sua unidade e poder, já que, o controle estabelecido unicamente pela Igreja Católica Romana estava ameaçado.

As relações sociais têm um papel fundamental no desenvolvimento das sociedades. Assim, observa-se "o quão significativo é a presença do discurso como produtor de significados no interior das sociedades, tendo em vista que o mesmo é construído por elementos sociais, históricos e linguísticos que combinados formulam um sentido ideológico que expressa coerência" (Silva; Silva, 2009).

> Nesse sentido, nos processos inquisitoriais milhares de mulheres foram levadas a julgamentos, torturas e mortes, pois, a representação do gênero feminino foi construída na mentalidade coletiva através de um discurso embasado na suposta "perversidade da mulher" — tema muito focalizado no Malleus Maleficarum.(Pereira, 2021, p.211)

A mulher, o mal e a morte — o feminino na construção cristã

Entretanto, é importante ressaltar como a visão pejorativa da mulher não foi uma construção nascida e limitada à Idade Média, mas faz parte de um processo bem mais longo, presente em diversas culturas, sendo encontrados também nos discursos aristotélicos e em outros na Antiguidade Clássica (Pires, 2016, p. 15). A percepção masculina frente ao gênero feminino sempre esteve permeada de contradições, variando da repulsa ao desejo, da admiração à hostilidade. A origem do temor que a figura da mulher causa ao homem são mais complexas do que dirá Freud, que o reduzia ao temor da castração. (Delumeau, 2009).

Ao dialogar com Karen Horney, Delumeau sugere que o medo que a mulher inspira ao homem está especialmente ligado ao mistério que a cerca. Esse mistério é fonte de inúmeros tabus, terrores e ritos, conectando a mulher, de maneira mais íntima que

seu companheiro, à grande obra da natureza, fazendo dela "o santuário do estranho". O feminino então, passa a ser visto como portador de poderes que ultrapassam a existência material,capaz de realizar profecias, e por meio de práticas e receitas misteriosas, também possuía a habilidade de exercer influências curativas ou nocivas. Em contrapartida, o discurso proferido pelo homem procurou moldar sua imagem e atrelá-la a racionalidade e a ordem. Enquanto a mulher simboliza uma conexão intrínseca com as forças naturais e o irracional, caracterizada pelo instinto, pela emoção e pelo inconsciente, a visão do homem passa a ser definida tendo como base o racional e o lógico, indo diretamente em oposição ao instintivo.

A repulsa pelo feminino está ligada à ideia de que a mulher é mais próxima da matéria e, por isso, mais sujeita à decadência do que o homem, que seria associado ao espírito. A dualidade entre corpo e espírito, em que o feminino é simbolicamente ligado à matéria, algo sujeito à decadência e à perecibilidade, enquanto o masculino é idealizado como portador do espírito, da racionalidade e de uma suposta eternidade está presente na arte e na literatura, onde a mulher é retratada como bela e sedutora, mas, ao mesmo tempo, marcada pela deterioração do corpo, com imagens de seu dorso, seios ou ventre já em estado de decomposição.

> Essa ambiguidade fundamental da mulher que dá a vida e anuncia a morte foi sentida ao longo dos séculos, e especialmente expressa pelo culto das deusas-mães. A terra mãe é o ventre que nutre, mas também o reino dos mortos sob o solo ou na água profunda. É cálice de vida e de morte. É como essas urnas cretenses que continham a água, o vinho e o cereal e também as cinzas dos defuntos. [...] Ela provoca a explosão da vida. Mas ao mesmo tempo espalha cegamente as pestes, a fome, as guerras, a poeira

> e o calor opressivo. À sanguinária Kali correspondiam de certa maneira, nas mentalidades helênicas, as Amazonas "devoradoras" de carne humana, as Parcas que cortavam o fio da vida, as Erínias "assustadoras", "loucas" e "vingadoras", tão terríveis que os gregos não ousavam pronunciar seu nome. A Dulle Griet, "Margot, a furiosa", de Brueghel, não exprime por sua vez o temor masculino diante do cego arrebatamento feminino? (Delumeau, 2009, p.493- 494)

Essa dualidade entre espírito e carne, ao mesmo tempo em que reforçava os estereótipos de gênero, contribuiu para a consolidação de uma hierarquia funcional de superioridade e inferioridade. A valorização da racionalidade e da ordem como atributos exclusivos do homem serviu para marginalizar aquilo que era tido como o domínio do irracional e do místico, elementos estes atrelados à representação da mulher. Dessa forma, a construção do discurso de diferenças entre os gêneros não apenas refletiu, mas também perpetuou mecanismos de exclusão e controle social, fundamentando práticas e crenças que moldaram as relações intersubjetivas ao longo da história. Dessa forma, a imagem da mulher medieval foi construída a partir da oposição entre feminino e masculino, na qual o seu homem liga-se à virilidade, ao senso de honra, à retidão, enquanto a mulher era relacionada a desonra, a ausência de retidão no comportamento e no pensamento. Na Idade Média, o comportamento feminino era rigidamente regulamentado por preceitos cristãos, influenciados por pensadores como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. A partir da interpretação das Escrituras, esses teólogos estabeleceram diretrizes sobre o papel da mulher na sociedade, restringindo sua atuação principalmente ao ambiente familiar e privado. De acordo com essa visão, a

mulher deveria ser submissa ao marido, dedicar-se ao lar e manter uma conduta recatada, evitando qualquer atitude que pudesse desviar-se das normas morais da Igreja. Deste modo, o ideal feminino era construído a partir da obediência, da castidade e da devoção, garantindo que a mulher permanecesse dentro dos limites considerados adequados à sua natureza e função social (Pires, 2016). Na visão medieval, o celibato e a castidade eram valores fortemente difundidos, sendo assim, a figura da mulher representava uma constante tentação aos homens que desejavam seguir tais preceitos e permanecer intocados no espírito.

A figura de Satã foi, de certo modo, inventada pelo cristianismo. O "príncipe deste mundo" aparece com mais força no imaginário cristão a partir do século IX e é consolidado como entidade no decorrer da Idade Média (Le Goff; Schmitt, 2006, p. 319). Entretanto, o cristianismo busca reforçar como a entidade demoníaca é submetida à força do Deus cristão, e portanto só tem lugar na ordem cósmica do universo só pode existir segundo sua permissão.

> Na terrível guerra que se trava entre as forças do bem e as do mal, desde a queda dos anjos até o desenlace escatológico anunciado pelo *Apocalipse*, a tentação de Adão e Eva marca uma primeira vitória de Lúcifer. Por causa do Pecado Original, o homem é submetido ao poder do diabo [...], que possui sobre ele um verdadeiro direito (o *ius diaboli*). Contudo, Satã é príncipe somente dos pecadores, pois Cristo resgatou com seu sacrifício o direito que o Diabo tinha sob a humanidade. (Le Goff e Schmitt, 2006, p. 323).

Na interpretação destes autores, a imagem vigorou com intensidade da primeira metade do medievo, de acordo com a

concepção de Agostinho de Hipona; o segundo momento seria a reabilitação da humanidade autorizada pela figura do Cristo (Le Goff; Schmitt, 2006, p. 323). É a este pensador que se remonta a noção do Pecado Original, por ter sido um dos mais influentes, se não o primeiro, a trabalhar o tema. Pires (2016) argumenta que, na visão do medievo, a mulher teria sido responsável por inserir no mundo o pecado. Eva teria sido responsável por condenar não somente a si mesma, mas também a sua descendência, somado a seu papel na sedução de Adão (Pires, 2016, p. 17). Também João Crisóstomo, arcebispo de Constantinopla e importante influência na construção do cristianismo,

> enfatiza a predisposição feminina natural ao mal e à carnalidade, e também o perigo que elas representam à espiritualidade do homem, ao dizer que são nocivas, mas pintadas com belas cores, estimulando os homens a abandonarem a fé e se entregarem a atos carnais. (Pires, 2016, p. 18).

A construção estabelecia, no contexto do medo do feminino e da imagem damulher pecadora, sensível à influência diabólica e sujeita a ser dominada pelo homem, que a figura da bruxa não tinha poder próprio, mas era uma agente do diabo (Pires, 2016, p. 18). Para Portela (2012), a "ligação promovida pelo discurso cristão medieval entre magia, culto ao diabo e o feminino, utilizando-se dos três princípios para elaborar o conceito de bruxaria, é feita de forma lenta e gradual." (p. 69). Esta irá perpassar pela transformação do *maleficium* em instrumento de conexão com o pacto diabólico, e da feiticeira em bruxa, que agora é considerada "serva do diabo na luta do mal contra a cristandade." (Portela, 2012, p. 70).

A relação entre o diabo e a mulher é frequentemente destacada no universo medieval. Os intelectuais eclesiásticos medievais desenvolveram suas teorias vinculando a mulher às práticas da magia e daí, à bruxaria. Os inquisidores dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger vão argumentar no decorrer da escrita de seu manual de inquisidores que, quando virtuosa, a mulher poderia manifestar altos graus de devoção e pureza; no entanto, caso se desviasse, era considerada propensa a mergulhar nos vícios mais profundos. Essa concepção estava entrelaçada na crença de uma deficiência intelectual inata, que a tornava mais vulnerável à incredulidade e à renúncia da fé. Além disso, suas paixões e afetos desordenados eram interpretados como forças inerentemente perigosas, levando-a a atos de vingança e transgressão, seja por meio da prática da bruxaria, seja por outras formas de subversão moral.

O Malleus Maleficarum

Ao longo do tempo, fragmentos de diferentes tradições teológicas foram se unindo para reforçar a crença na existência de mulheres poderosas, capazes de romper com os princípios da fé e estabelecer pactos deliberados com o mal. Esse cenário ganhou força a partir do século XI, com o avanço da demonologia, que enfatizou a figura do diabo como agente ativo da corrupção e do caos. Sob a influência do pensamento tomista e da filosofia aristotélica, o século XII consolidou uma visão negativa da mulher, associando-a à irracionalidade e à fragilidade moral, o que reforçou seu papel subordinado na ordem divina. No século XIV, o agravamento de crises como a fome, a violência e a peste negra intensificou um sentimento coletivo de medo e desespero. Esse contexto favoreceu o desenvolvimento de um discurso

escatológico, que interpretava as calamidades como sinais da presença do mal no mundo, um discurso de estigmatização da figura da mulher bruxa, que teve seu apogeu com a publicação do manual inquisitorial Malleus Maleficarum, nos séculos XIV e XV. (Portela, 2012, p. 72)

O *Malleus Maleficarum*, por vezes denominado O martelo das bruxas, teve sua publicação em 1486, contando com quatorze edições nos quarenta anosque se seguiram. Escrito por dois inquisidores dominicanos, Heinrich Kramer e James Sprenger, que sob autorização do Papa Inocêncio VIII, lideraram intensas perseguições às bruxas na Alemanha e na Áustria. A influência da obra propiciou a difusão e legitimação da ideia de que as mulheres, especialmente aquelas que se desviavam dos padrões sociais estabelecidos, eram instrumentos de Satã, afirmando ainda que qualquer pessoa que negasse a existência dos bruxos adoradores do Diabo seria considerada herege. (Richards, 1993, p. 45). Jeffrey Richards afirma como o Malleus pode ser observado como um trabalho de misoginia e obsessão sexual patológicas insistindo particularmente na capacidade do Diabo e de suas bruxas para remover o órgão masculino, causando castração temporária ou permanente.

> Os autores viam isso com horror, não porque impedisse que os homens se dedicassem à vida sexual, mas porque negava ao homem a sua masculinidade e também a chance de dominar o impulso sexual e conquistar uma vida de castidade voluntária, o estado mais elevado que se podia atingir na Terra. Kramer e Sprenger identificavam a bruxaria frontalmente ao impulso sexual: "Toda bruxaria advém do desejo carnal, que é insaciável nas mulheres." Eles explicavam que as mulheres eram muito mais inclinadas aos males da bruxaria e da adoração do demônio porque eram mais impressionáveis e crédulas do

> que os homens. As mulheres eram naturalmente dissimuladas, descontroladamente vaidosas, "intelectualmente como crianças" e, o mais importante, "mais carnais do que o homem". (Richards, 1993, p. 45)

É importante frisar que, embora tenha sido o mais difundido, o *Malleus Maleficarum* não foi o *único* tratado demonológico utilizado como guia pelos inquisidores. Houveram outros[20], mas que não obtiveramo mesmo alcance que o Martelo das Bruxas.Kramer e Sprenger, ao longo de sua obra, apresentam uma discussão aprofundada sobre os aspectos da bruxaria e das artes maléficas atribuídas à ação do Diabo no plano terreno. O manual inquisitorial tinha por finalidade instruir tanto os religiosos ligados ao Tribunal do Santo Ofício, quanto a sociedade civil na identificação, acusação e julgamento daqueles suspeitos de praticar a bruxaria. O texto enumera uma série de delitos relacionados a tal pecado, descrevendo situações do cotidiano que serviriam de exemplo para que o leitor pudesse reconhecer os sinais específicos de uma bruxa. Juliane Pereira (2021) argumenta como os crimes citados neste manual não estão especificamente atrelados às mulheres, sendo assim, ambos os gêneros eram passíveis de pecar e deveriam ser penalizados pelo Tribunal do Santo Ofício. Entretanto, quase sempre os crimes eram pousados aos pés sobre o gênero feminino. Portela (2012), por outro lado, enfatiza que "devemos atentar para o gênero empregado ao designar a palavra: *a bruxa*[21]." (p. 71)

[20] Silva (2018) apresenta uma tabela que destaca alguns dos principais tratados de bruxaria e demonologia produzidos entre os séculos XIV e XVII. Entre eles, é possível citar o *Directorium Inquisitorium* (1376), de Nicolas Eymeric, anterior a publicação do *Malleus*; bem como o *Practica Rerum Criminalium* (1635), de Benedict Carpizon, datado de meados do século XVII.

[21] Grifo próprio.

Ao adotarem uma estratégia argumentativa fundamentada na autoridade, recorrendo à citação frequente de teólogos católicos renomados, como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, bem como de filósofos clássicos, como Aristóteles e Platão, Kramer e Sprenger se apoiavam nas Escrituras bíblicas do cristianismo — que naquele contexto era considerada a fonte da verdade absoluta e a expressão da palavra do Deus cristão na Terra — para construir uma narrativa que associa a prática da bruxaria a um conjunto de transgressões, atribuindo progressivamente a culpa por diversas mazelas sociais ao gênero feminino e a sua suposta propensão para a corrupção pelo diabólico. Essa visão, que enfatiza uma dualidade entre o masculino e o feminino, foi amplamente difundida pelos inquisidores e utilizada pelo Tribunal do Santo Ofício no século XV para implementar a questão do gênero. Em outras palavras, ao estabelecer a mulher como figura central na narrativa da bruxaria, Kramer e Sprenger desenvolvem-se para legitimar a marginalização e o controle sobre as mulheres, consolidando assim sua posição como alvo principal da Inquisição. (Pereira, 2021).

A mulher e a bruxa do medievo

No contexto do reconhecimento da bruxaria enquanto heresia e do medo crescente de que entre a população comum, emergiram os manuais inquisitoriais — discursos e obras literárias da Igreja que delineavam de maneira veemente a inferioridade do feminino, tanto em termos intelectuais quanto espirituais. Esses textos não apenas estabeleceram que as mulheres eram mais suscetíveis a vacilar em sua fé diante das tentativas demoníacas, mas também fundamentavam uma visão

que as posicionava como agentes de instabilidade moral e social. As ideias propagadas por esses manuais, aliadas às profundas instabilidades vivenciadas no século XIV, constituíram os elementos que legitimaram a perseguição de gênero conhecida como "caça às bruxas europeia". Dessa forma, o aparato ideológico e discursivo da época não só reforçava estereótipos negativos sobre o feminino, mas também serviu como instrumento para a imposição de uma ordem social marcada pela exclusão e controle das mulheres. Gevehr e Souza ressaltam um ponto que deve ser considerado quando se trata da visão das mulheres da época:

> Tudo o que se sabe sobre as mulheres dessa época saiu das mãos dos religiosos, que tinham quase nenhum conhecimento ou contato com elas. Os escritos nos quais transparece o mundo feminino possuem uma forte carga de misoginia, ou aversão clerical. O cristianismo construiu uma relação entre o feminino, o sexo e o mal. A mulher foi vista como uma figura perigosa e diabólica, mais propensa à lascívia (...) portadora do mal e da morte (Gevehr; Souza, 2014, p. 116).

Nessa ótica, os infortúnios ocorridos naquela sociedade eram atribuídos ao gênero feminino, em uma lógica onde o homem medieval culpava a mulher por todos os eventos catastróficos que aconteceram, seja a morte, a doença ou o pecado. Para além do recorte de gênero, outro viés que deve ser levado em consideração é a classe social a qual pertenciam as acusadas. Gonçalves (2011) argumenta que as pretensas bruxas eram em sua maioria "mulheres velhas e miseráveis, cuja condição miserável do gênero e também do lugar social facilitaria a profusão da bile negra que desequilibraria as faculdades do espírito e do corpo" (p.7). Sendo assim, imputar culpa a

indivíduos considerados vulneráveis, como mulheres idosas, viúvas e membros de grupos em situações de fragilidade social, representava um método simples para consolidar a figura do inimigo em um imaginário coletivo ávido por respostas diante das crises recorrentes. Em outras palavras, essa prática facilitou a propagação das supostas acusações de condutas diabólicas, bem como a propagação das "soluções" propostas pelos representantes da Igreja em períodos de instabilidade.

Neste contexto, cabe incluir também entre as acusadas mulheres que atuavam como curandeiras, parteiras e enfermeiras, que exerciam um papel essencial na assistência à saúde das comunidades medievais. Compostas em sua maioria por viúvas, solteiras e mulheres socialmente marginalizadas, essas praticantes detinham um vasto saber empírico baseado no uso de ervas e remédios naturais, o que lhes permitia promover cuidados indispensáveis num contexto de acesso restrito às práticas médicas oficiais. Entretanto, com o fortalecimento dos discursos religiosos e a crescente institucionalização da medicina, esse conhecimento tradicional foi progressivamente deslegitimado e rotulado como herético, servindo de fundamento para a demonização dessas mulheres como portadoras de práticas subversivas, caracterizadas como bruxaria.

É válido ressaltar como a marginalização das curandeiras e parteiras foi empregada como instrumento estratégico para reforçar e consolidar o controle social patriarcal. Ao associar essas mulheres a condutas diabólicas e à influência do demoníaco, os discursos dominantes não apenas desprezavam o saber empírico feminino, mas também justificavam sua exclusão dos espaços públicos e de poder. Dessa forma, a construção narrativa que identificava o conhecimento tradicional com a bruxaria funcionou duplamente: por um lado, contribuía para a

propagação de um imaginário coletivo que buscava explicações fáceis para as crises sociais, e, por outro, legitimava a perseguição sistemática às mulheres que, por desafiarem os modelos hegemônicos de cuidado e saber, eram estigmatizadas e perseguidas como agentes de instabilidade moral e social. O discurso da "bruxaria" foi, portanto, uma ferramenta de controle social que não apenas criminalizou o saber das mulheres, mas também reforçou a ideia de sua subordinação ao poder patriarcal, deslegitimando seu papel e restringindo suas possibilidades de ação dentro das comunidades. (Ehrenreich; English, 1973).

Considerações finais

Em síntese, a partir da análise dos discursos religiosos e dos manuais inquisitoriais evidencia que a construção da imagem da bruxa na Europa medieval foi o resultado de um complexo processo de articulação entre crises sociais, transformações políticas e a consolidação de uma ideologia de dominação. As calamidades recorrentes, fome, guerras, pestes e instabilidades econômicas, funcionaram como catalisadores para o surgimento de um imaginário coletivo que buscava respostas e, consequentemente, atribuía ao feminino a responsabilidade pelos infortúnios sociais. Nesse cenário, a demonização das mulheres, especialmente as viúvas, solteiras, curandeiras e parteiras, não se restringiu a meras superstições, mas foi sistematicamente institucionalizada por meio de textos como o Malleus Maleficarum, que, ao recorrer à autoridade de teólogos e filósofos renomados, reafirmava a ideia de que a mulher era inerentemente suscetível à influência do demoníaco e incapaz de manter a fé.

Dessa forma, o discurso da bruxaria configurou-se como um instrumento estratégico de controle social e exclusão, que não só criminalizava as práticas de cura e o saber empírico feminino, mas também consolidava uma hierarquia de gênero fundamentada na oposição entre o racional masculino e o irracional feminino. Ao imputar a bruxa culpa por desordens sociais e calamidades naturais, os representantes do poder religioso e secular legitimaram a perseguição à, dentre outros grupos, às mulheres, reforçando mecanismos de dominação que perduraram por séculos. Essa dinâmica de exclusão, intensificada pelas instabilidades do período, revela como a necessidade de externalizar os medos e as ansiedades coletivas culminou na construção de um inimigo comum – a bruxa –, cuja imagem se perpetuou e moldou práticas punitivas que ressoam até os dias atuais, oferecendo importantes subsídios para a compreensão das relações de poder e da marginalização do feminino na história da cristandade.

Referências Bibliográficas

Fontes

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. O Martelo das Feiticeiras (Malleus Maleficarum). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2010.

Bibliografia

BARROS, José d'Assunção. Heresias entre os séculos XI e XV: uma revisitação das fontes e da discussão historiográfica - notas de leitura. **Arquipélago**, Açores, v. 11-12, 2007-2008.

Disponível em: http://hdl.handle.net/10400.3/626. Acesso em: 5 de fev. 2025.

CARBONE, Silvia Maria. Conversas com René Girard. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: 1300 - 1800. São Paulo:Companhia das Letras, 2009.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre. **Bruxas, parteiras e enfermeiras:** uma história das curandeiras, 1973.

FEDERECI, Silvia. **Calibã e a bruxa:** mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

GEVEHR, Daniel Luciano.; SOUZA, Vera Lúcia. As Mulheres e a Igreja na Idade Média: misoginia, demonização e caça às bruxas. Revista Acadêmica **Licencia&Acturas**, *[S.I.]*, v. 2, n. 1, p.113-121, jan/jun. 2014.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**. CONVIVIVM, 2010.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques; Schmitt, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**; conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LOYN, Henry Royston (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

PIRES, J. D. A. Visões sobre o feminino e o corpo na Idade Média. Revista **Feminismos**, *[S. l.]*, v. 3, n. 2/3, 2016.

Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/29945. Acesso em: 8 fev. 2025.

PEREIRA, Juliane Ávila. O *Malleus Maleficarum* e a questão da bruxaria: a mulher nos tempos da Inquisição. **Trilhas da História**, v. 11, n. 21, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.55028/th.v11i21.13081. Acesso em: 08 de fevereiro de 2025.

PORTELA, Ludmila Noeme Santos. **O *Malleus Maleficarum* e o discurso cristão ocidental contrário à bruxaria e ao feminino no século XV.** Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2012.

PORTELA, Ludmila Noeme Santos. "Os pilares da fogueira": a construção do discurso cristão contra a bruxaria na Idade Média (séc. XIV). **Dimensões**, Vitória, v. 39, jul.-dez. 2017.

QUÍRICO, Tamara. Peste Negra e escatologia: os efeitos da expectativa da morte sobre a religiosidade do século XIV. **Mirabilia**, v. 14, Vitória, 2012.

RICHARDS, Jeffrey. Bruxos. *In:* RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1993.

SILVA, Kalina V.; SILVA, Maciel H. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Poliana Alves da. **Malleus Maleficarum (O Martelo das Feiticeiras)**: Contextualizando a Bruxa no Antigo Regime. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Plena em História) - Universidade Estadual de Goiás – Campus Cora Coralina, Goiás, 2018.

SILVINO, Deisiane dos Santos. **A bruxaria como mecanismo de repressão feminina: uma análise do Malleus Maleficarum (1486) a partir do inquérito das testemunhas.** 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Plena em História) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2024.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. Inquisição, Poder e Sociedade - Apresentação. **Politeia - História e Sociedade**, *[S. l.]*, v. 11, n. 1, 2013. Disponível em: https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3789. Acesso em: 5 fev. 2025.

TUCHMAN, Barbara W. **Um Espelho Distante**: o terrível século XIV. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

COMO SANTA MARIA FEZ QUE NACESSE O FILLO DO JUDEU O ROSTRO ATRAS, COMO LLO MERLIN ROGARA: AS PROFECIAS DE MERLIM E ALFONSO X[22]

Beatriz Cristine Honrado

Introdução

As profecias de Merlim se encontram na quinta parte da *História Regum Britanniae* (HRB), escrita por Geoffrey de Monmouth no século XII e que sobrevive em mais de 200 manuscritos (Crick, 1991). Para além deste grande número de manuscritos conservados da crônica completa de Geoffrey, outros 75 contendo apenas a parte dedicada às profecias sobreviveram. Essa grande quantidade de manuscritos atesta o sucesso e a circulação das profecias de Merlim no período medieval.

O livro das profecias, segundo J.S. Tatlock, funciona como um interlúdio narrativo, podendo ser lidas à parte do restante da crônica (Tatlock, 1950, p.403). Inclusive o cronista fez uma segunda dedicatória, apenas para as profecias, e diferente daquela feita no início da HRB, o que corrobora que as profecias podem ser pensadas como um livro ao mesmo tempo inserido e

[22] O presente artigo foi produzido a partir da pesquisa de Iniciação Científica intitulada "Eleanor de Castela e a circulação de manuscritos iluminados entre Inglaterra e Castela: uma análise comparativa entre a *Chronica Majora* e a *Estoria de Espanna*" realizada sob orientação da Prof. Dra. Maria Cristina Pereira, que contou com o auxílio da FAPESP. Agradeço à minha orientadora pelo constante apoio, e a Carlos Eduardo Sant'Anna e Filipe Figueiredo pelas trocas e leituras atentas.

apartado do restante da crônica. Essa separação permitiu que outros autores, como Alfonso X e Matthew Paris, pensassem as profecias para além do contexto arturiano proposto por Geoffrey, ressignificando os contextos e as metáforas.

O presente artigo procura entender como as profecias de Merlim foram apropriadas em dois contextos diferentes, Castela e Inglaterra, e ressignificadas através de comentários e novas propostas narrativas para uma melhor adequação às demandas políticas do século XIII daqueles territórios. Para isso nos valemos de dois estudos de caso: das obras do *scriptorium* de Alfonso X, principalmente a General Estoria (GE) e as Cantigas de Santa Maria (CSM), e a *Chronica Majora* composta por Matthew Paris no monastério de St. Albans.

Para esta análise nos baseamos em duas categorias, a primeira é a ideia de mito proposta por Mircea Eliade, segundo o qual o mito é um ingrediente vital da civilização humana, não uma fabulação vã, mas uma realidade viva à qual se recorre incessantemente (Eliade, 1963, p.23). A segunda categoria é a de mitologia política proposta por Raoul Girardet, onde o mito pode ser recriado e ressignificado a partir do que é conhecido, e muitas vezes temido por aquela sociedade. Assim, o mito, a partir desta conceituação, exerce uma função explicativa e fornece chaves para a compreensão do presente (Girardet, 2019, p.13). Portanto, para a presente análise das profecias de Merlim não a consideramos como uma narrativa com fins em si mesma, mas sim que ressoa nos mais diversos contextos e assume significados distintos conforme os medos e anseios da sociedade que a recebe.

As origens troianas e a profecia com fins políticos

Jean-Claude Schmitt afirma que o desejo de saber sobre o futuro é comum a todas as sociedades humanas (Schmitt, 2000, p.8). Para isso, cada uma delas se dispôs de mecanismos que eram entendidos como formas de previsão do futuro, tendo as profecias, ao lado da interpretação dos sonhos e dos presságios advindos da natureza, um papel importante durante a Idade Média. As profecias da antiguidade ainda ressoavam e tomavam novas formas, como veremos com o Oráculo de Diana, assim como as profecias bíblicas, que foram muito comentadas durante o período medieval (Schmitt, 2000, p.11). Eric Alan Constant mostra que no século XII, com a reforma gregoriana, houve um aumento do interesse em trechos das Escrituras que continham passagens escatológicas para o entendimento do presente e também do futuro (Constant, 2016, p.5). Portanto, retomando Schmitt, o conhecimento sobre o futuro era algo que interessava às diversas esferas da sociedade do século XII e as pessoas queriam saber do seu futuro para assim adaptar, ou não, suas ações para transformá-lo (Schmitt, 2000, p.11).

Com relação aos vaticínios presentes na HRB, o leitor se depara com uma profecia anterior à de Merlim na narrativa. Logo no primeiro livro, Brutus[23] vai ao Oráculo de Diana, momento no qual a deusa profetiza que ele deve ir para a ilha da Bretanha, onde formaria uma segunda Tróia, e constituiria uma linhagem de

[23] Brutus é o primeiro rei mítico da Inglaterra. Sua associação com a origem da Inglaterra (Bretanha) está presente nas Etimologias de Isidoro de Sevilha no século V e nas Ilhas Britânicas, o primeiro comentador é Nennius no século IX. Geoffrey de Monmouth baseia sua narrativa em Nennius, porém adiciona um caráter narrativo para os comentários pontuais de seus predecessores. Para mais sobre a adaptação de passagens da *Historia Brittonum* na *Historia Regum Britanniae* ver: SNYDER, Christopher A.. Arthur and Kingship in the Historia Brittonum. In: LACY, Norris J. (ed.). **The Fortunes of King Arthur**. Nova York: D.s.Brewer, 2005. p. 1-12.

reis com domínio sobre todo o mundo (Geoffrey de Monmouth, 1966, p.65)[24].

A afirmação de uma descendência da linhagem de Brutus foi muito cara aos reis da Dinastia Plantageneta, e a profecia de Diana pode ser considerada a primeira mitologia política retirada da HRB. Segundo Ingledew, essa preocupação com a construção de uma genealogia pode ser entendida dentro de um contexto maior de uma preocupação de monarcas e da aristocracia de busca de legitimação no passado (Ingledew, 1994, p.272). Quando consideramos o contexto de escrita da HRB, durante a guerra civil entre Matilda e Stephen pelo trono inglês, a questão da busca por uma legitimidade e de precedentes genealógicos para o trono se tornam ainda mais latentes.

Em Castela, como pude demonstrar no artigo *Difusão de manuscritos e ideias a partir dos laços matrimoniais*[25]*,* Alfonso X se apropriou da narrativa de Brutus, e da sua ascendência Plantageneta advinda de sua bisavó Leonor, para conferir mais glórias a sua genealogia. Na GE afonsina, a passagem de Brutus recebendo a profecia no Oráculo de Diana é colocada tanto em latim quanto em castelhano, o que reforça a importância do trecho (Solalinde, 1961, p. 272).

A profecia de Diana também está presente na CM. Matthew Paris não tece comentários sobre a passagem, como faz

[24] No original: Brutus, beyond the setting of the sun, past the realms of Gaul, there lies an island in the sea, once occupied by giants. Now it is empty and ready for your folk. Down the years this will prove an abode suited to you and to your people; and for your descendants it will be a second Troy. A race of kings will be born there from your stock and the round circle of the whole earth will be subject to them.

[25] No prelo.

com as profecias de Merlim, mas podemos perceber que ele reconhece sua importância ao representá-la de forma imagética na margem inferior do fólio 4r[26] **(figura 1)**. Segundo Suzanne Lewis, as imagens na obra de Paris revelam elementos interpretativos que não estão, necessariamente, presentes ou enfatizados no texto (Lewis, 1987, p.22), não podendo ser consideradas como meras ilustrações do que está sendo narrado, mas sim algo que deve ser analisado junto ao texto, conferindo a este novas camadas de sentido.

Figura 1: Brutus fazendo sacrifício para o altar de Diana.

Fonte: Cambridge, Corpus Christi College, MS 026, f.4r.

[26] O manuscrito completo da primeira parte da Chronica Majora (Cambridge, Corpus Christi College, MS 026) pode ser encontrado totalmente digitalizado em: https://parker.stanford.edu/parker/catalog/rf352tc5448. Acesso em 20 de outubro de 2024.

Quando consideramos que a primeira parte da CM foi escrita por Roger de Wendover, também monge de St. Albans e cronista anterior a Paris da abadia, e que Matthew retornou para os escritos de Wendover para a inserção de imagens, há uma conferência de prestígio, colocada através da imagem, para a passagem de Brutus no Oráculo de Diana.

Portanto, ao vermos como a passagem de Brutus recebendo uma mensagem através de sonho no Oráculo de Diana é colocada de forma proeminente, tanto de forma textual na GE quanto na forma imagética na CM, podemos perceber a ênfase dada às profecias em ambas as narrativas. Esta primeira apresentação sobre o Oráculo de Diana nos dá um vislumbre sobre o local de destaque dado às profecias, e que precisamos ter em mente a importância que os próprios autores conferem para as narrativas proféticas em Castela e na Inglaterra para entendermos as apropriações das profecias de Merlim.

Profecias de Merlim e seus usos políticos na Inglaterra

As profecias de Merlim foram muito usadas pelos monarcas ingleses da dinastia Plantageneta para legitimar e justificar decisões políticas e até mesmo conferir estabilidade e ancestralidade para a dinastia. Eles se colocavam como descendentes diretos do próprio Rei Arthur e, portanto, se identificavam com todas as metáforas referentes a um rei salvador da Bretanha. Essa apropriação, como mostram Amaury Chauou e Martin Aurell, ocorreu em um momento de rivalidade com a corte capetíngia, que tinha como herói dinástico Carlos Magno (Chauou, 2001, P.17; Aurell, 2006, p.12). Logo, os Plantagenetas procuraram elementos em seu passado para se apropriarem

politicamente e rivalizarem com os Capetos, tendo encontrado na HRB uma propícia fonte de inspiração.

Um exemplo desta apropriação está no uso das profecias para legitimar a ascensão ao poder de Henrique II em 1154, após a guerra civil entre sua mãe, a Imperatriz Matilda, e seu primo, o Rei Stephen. Merlim, neste caso, teria previsto a ascensão de Henrique como a vitória do animal santo que ruge e que rege os tempos de paz. Esse uso das profecias é bem mostrado pela *Chronica Anglica* de Radulphus Niger: "Com a morte do rei Estêvão, que reinou por 19 anos, Henrique, o duque, filho de Godofredo, conde, e da imperatriz, é coroado; ele uniu as partes das terras de forma sólida, não pela força, mas pela astúcia, como Merlim havia predito. (Daniel, 2006, p.153)"

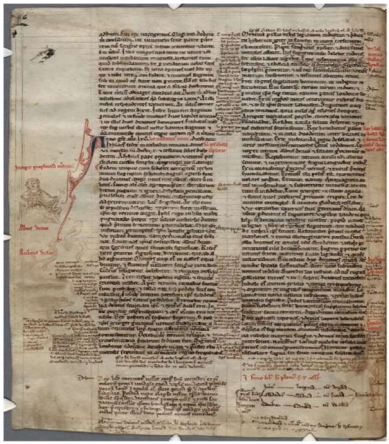
Merlim também foi mobilizado pelo autor da *Gesta Regis Henrici Secundi* para justificar a reação deste rei, Henrique II, com a revolta feita por seus filhos em 1173, já que, segundo as profecias, "Os filhotes rugirão enquanto vigiam; abandonarão os bosques e caçarão dentro dos muros dascidades. Causarão grande matança entre aqueles que os enfrentam, e cortarão as línguas dos touros. Carregarão com correntes os pescoços dos que rugem e reviverão os dias de seus antepassados." (Thorpe, 1966, p.175). Para o autor da crônica, portanto, a traição dos filhos contra o pai era inevitável, pois já havia sido prevista por Merlim (Daniel, 2006, p.154). Segundo Martin Aurell, um dos motivos para o uso das profecias pelos plantagenetas foi justamente:

> Para dar razão às guerras familiares injustificáveis e mitigar sua parcela de responsabilidade. As profecias também sublinham o aspecto aterrorizante, quase diabólico, da linhagem, cujo ódio e ferocidade podem só despertar medo em seus oponentes. (Aurell, 2000, p.38-39 apud Daniel, 2006, p.157)"

Portanto, não eram apenas as querelas familiares que foram previstas por Merlim, e, portanto, se tornavam inevitáveis mas também o domínio inglês sobre o restante da ilha, como também sobre a França, o que trazia justificativas para as guerras expansionistas travadas pelos reis Plantagenetas.

No século XIII Matthew Paris foi além, ao incluir na *Chronica Majora* as profecias na íntegra e tecer comentários sobre a maioria das passagens (**Figura 2**), relacionando-as com eventos políticos, tanto de seu tempo, quanto da época de outros monarcas Plantagenetas. Podemos ver na imagem a forma com que esses comentários foram inseridos nas entrelinhas e nas margens do texto original.

Figura 2**:** Profecias de Merlim comentadas na Chronica Majora.



Fonte: Cambridge, Corpus Christi College, MS 026, f.33r.

Alguns comentários de Matthew Paris são particularmente interessantes e mostram como o caráter metafórico das profecias permitia uma livre interpretação. Ao associar o personagem do

Leão da Justiça (leo justitio) a Henrique I, afirma a concretização da profecia "de onde todos serão provocados a tudo. Ai de ti, Neustria, pois o cérebro do leão será derramado sobre ti e os membros serão despedaçados." (Matthew Paris, 1964, p.203)[27] com a morte e desmembramento do corpo de Henrique I, e o sepultamento de seus olhos e cérebro na Normandia, enquanto o restante de seu corpo foi sepultado na Inglaterra. No comentário de Paris:

> Ou seja, Normandia, onde o cérebro do rei falecido, ou seja, Henrique, foi expelido quando se fez a anatomia de seu corpo, assim como os olhos. Ele menciona os membros, porque o cadáver foi dividido em partes, e a carne muscular foi cortada mais profundamente e coberta com sal. (Matthew Paris, 1964, p.203-204)[28].

Matthew muda a ordem narrativa que Geoffrey escreveu, colocando a profecia do Javali da Cornuália, que seria encontrada logo no início das profecias, mais para metade do texto, após mencionar o Leão da Justiça. Como o Leão da Justiça é associado a Henrique I e o Javali da Cornuália é associado a Henrique II, a mudança faz sentido para uma coerência narrativa.

Ainda na associação entre Henrique II e o Javali da Cornuália, Matthew tece um comentário com ainda maiores

---

[27] No original: lacrimis madebit insula, unde omnes ad omnia provocabuntur. Voe tibi Neustria, quoniam cerebrum leonis in te spargetur et membra lacerabuntur.

[28] No original: Id est Normannia, in qua cerebrum regis defuncti, scilicet Henrici, cum fieret de corpore suo anatomia, ejectum est et oculi. Membra dicit, quia membratim divisum est cadaver, et musculosa caro sale imposito profundius incisa.

implicações políticas. O cronista associa o progenitor do Javali com o rei Stephen, e escreve um longo comentário acerca do momento em que Stephen nomeou Henrique II como seu sucessor. Nele, Matilda intercede pelo filho, proclamando a seguinte frase: "Ó infeliz, o que pretendes fazer? Queres matar teu filho?" (Matthew Paris, 1964, p.204)[29] e com isso proferindo a informação de que Henrique II seria, verdadeiramente, filho de Stephen. Ainda segundo o comentário de Paris, Stephen fica tomado de amor paterno e decide não atacar Henrique. Matilda, em seguida, repete o mesmo procedimento com o filho dizendo: "Ó miserável, que furor te inflamou para te tornares um parricida?" (Matthew Paris, 1964, p.205)[30] Ou seja, contando para ele que Stephen é seu pai. Com isso ambos desistiram da guerra e se reconciliaram. Matthew, por fim, afirma que assim a profecia de Merlim foi cumprida, mas essa narrativa permaneceu oculta no momento da sucessão de Stephen.

Algumas outras associações e comentários de Matthew Paris também são dignos de nota. Para ele, Eleanor de Aquitânia seria associada à Águia presente no momento da queda do Leão da Justiça - e devido à mudança de ordem narrativa - do Javali da Cornuália, pois além de cometer adultério, ela se misturava com os sarracenos. Ricardo é colocado como um filho que amava muito a mãe e que a prisão de Henrique II contra Eleanor era uma forma de punição pela rebelião de Ricardo. Em Matthew Paris, assim como nos outros cronistas, os filhotes que rugem são os filhos rebeldes de Henrique II.

[29] No original: O infelix, quid facere preesumis? visne filium tuum interficere?

[30] No original: O miser, quis te furor inflammavit ut fias parricida?

Henrique III, ou seja, o monarca que governava na época da escrita de Matthew Paris, é colocado com um lince que ameaça a ruína de sua própria gente (*qua ruin propri gentis imminebit*) por conta da perda de territórios, o que revela o tom crítico que o cronista tem do governo de Henrique III (Vaughan, 1984, p.147-148).

Diante do exposto, podemos perceber o tom político que as profecias adquirem sob a pena de Matthew Paris. O cronista associa os reis que ele considera que fizeram um bom reinado aos personagens positivos da profecia, como o Javali da Cornuália - associação frequente que identifica Henrique II ao Rei Arthur- ou como Leão da Justiça. Já os monarcas cujo reinado foi considerado negativo, como Eleanor de Aquitânia e Henrique III, são associados a personagens que causam destruição ao povo bretão. A opinião do cronista sobre a política, tanto de seu tempo quanto anterior, é colocada na voz de Merlim, como se as profecias fossem um legitimador para suas convicções e teorias. Portanto, a voz do cronista se mistura com a voz de Merlim, o que impediria questionamentos sobre a paternidade de Henrique II ou sobre a fidelidade de Eleanor de Aquitânia, tendo em vista que ambos os fatos teriam sido previstos por Merlim .

Merlim nas Cantigas de Santa Maria

Para entendermos as adaptações e ressignificações das profecias de Merlim para além do território das Ilhas Britânicas tomaremos como estudo de caso as produções do *scriptorium* de Alfonso X em Castela, mais especificamente, as Cantigas de Santa Maria.

Segundo Catherine Daniel, a partir do século XIII, as profecias de Merlim emancipam-se das suas origens celtas e

britânicas para circular por toda a Europa Ocidental (Daniel, 2006, p.275). Castela, neste momento, passava pelo período conhecido pela historiografia como Reconquista, e o reinado de Alfonso X se dá posteriormente às conquistas de Fernando III, que marcaram uma grande expansão territorial Castelhana. Ainda segundo Daniel, é nesse período de anseio pelo resultado da luta contra os muçulmanos e da instabilidade que se encontravam os reinos cristãos da península, que se dá a popularização das profecias de Merlim (Daniel, 2006, p.286-287). A autora, por fim, nos lembra que a tradição profética merliniana continental, e aqui colocamos ênfase na Castelhana, não pode ser vista como uma simples adaptação das profecias insulares (Daniel, 2006, p.277), elas na verdade foram reescritas e principalmente readaptadas para atender as demandas políticas do local em questão.

Um exemplo muito claro da reescritura e readaptação das histórias merlinianas está na Cantiga 108 das Cantigas de Santa Maria. As Cantigas de Santa Maria foram compostas no *Scriptorium* de Alfonso X sendo finalizadas em cerca de 1281. O *scriptorium* de Alfonso é conhecido por empregar tradutores e escribas muçulmanos e judeus, além dos cristãos, e as Cantigas, segundo Barbara Miller, se mostram como uma compilação de lendas, histórias e personagens dos mais diversos contextos (Miller, 2003, p.195). Brutus, o fundador mítico da Bretanha aparece, juntamente com Arthur, na Cantiga 105, onde é dito que eles povoaram a Bretanha e Dover, respectivamente.

Merlim aparece na Cantiga 108, que se passa no reino da Escócia, em um contexto muito diferente da aparição que o personagem faz na HRB de Geoffrey de Monmouth. Aqui Merlim é colocado em um contexto de debate religioso com o um judeu, o profeta defende a encarnação perante um judeu que coloca em xeque, tanto a vida da Virgem quanto a vinda de Cristo. Merlim

pede para a Virgem que o filho do judeu nasça com o rosto ao contrário, fato que se consuma e leva à tentativa do judeu, impedida por Merlim,dematar a criança. O mago, então, usa a criança para converter os judeus.

A forma com que o judeu é representado nesta e em outras Cantigas desafia a ideia de uma boa convivência entre muçulmanos, judeus e cristãos em Castela (Cigni, 2021). O antisemitismo, muito forte no século XIII, tornou-se ainda mais acirrado após 1263, com o debate em Barcelona entre o rei Jaime I de Aragão e o rabino Moshe ben Nahman Gerondi. Alguns estudiosos, como Fabrizio Cigni, apontam que esse debate sobre as diferenças das doutrinas cristã e judaica contribuiu como pano de fundo para a elaboração da cantiga (Cigni, 2021, p.80).

Nas 427 Cantigas de Santa Maria, os judeus aparecem em 30. Albert Dagby Jr. argumenta que na Cantiga 108 o judeu está representado como um discipulo do demônio, porém não entra em detalhes de como se dá essa representação (Bagby Junior, 1971, p.679). Porém, ao analisarmos a Cantiga, vemos que a principal temática está na conversão de novos judeus e não propriamente em uma relação entre o judeu e o demônio. Nem o nascimento do filho do judeu com o rosto ao contrário, nem a ideia do judeu de matar a criança, são associadas de forma direta ao demônio, portanto, discordamos desta classificação, e acrediramos que a Cantiga 108 se encaixa entre as categorias de "Judeu como arquinimigo da cristandade", no caso do pai, e na categoria do "Judeu como cristão convertido" (Bagby Junior, 1971, p.675)[31], no caso dos outros judeus que se converteram ao verem a criança.

[31] As classificação proposta por Bagby Junior é a seguinte: 1) judeu como arquinimigo da cristandade; 2) judeu como discipulo do demônio; 3) judeu

Para além disso, é importante observarmos queMerlim não apenas profetiza o nascimento do filho do judeu com o rosto invertido, como isso só acontece por intermédio da Virgem. Portanto, o poder adivinhatório do mago não é algo apartado do divino. Ademais, no contexto da Cantiga, a realização do que foi previsto no vaticínio de Merlim é utilizado como forma de conversão de outros judeus como mostra a estrofe:

Porên séu padre matar
o quis lógo que nasceu;
mas Merlin o fez guardar,
que mui ben entendeu,
e polos judéus tirar
de séu érro, pois cresceu,
com el os convertía. (Alfonso X, 2024)[32]

Merlim, e suas profecias, são colocados como defensores da doutrina cristã e como meio de conversão para supostos infiéis. Para isso, os sentidos metafóricos e ambíguos das profecias são minimizados. Por exemplo, enquanto na HRB os animais são mobilizados para formação das metáforas das profecias, como no

como símbolo da avarice; 4) judeu como um traidor.; 5) judeu como convertido ao cristiansmo.

[32] Disponível em: http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/108. Acesso em 28 de outubro de 2024. Tradução nossa: Porém seu pai quis matá-lo logo que nasceu; mas Merlin o fez guardar, pois muito bem entendeu,e para livrar os judeus do erro em que estavam, quando cresceu, com ele os convertia.

trecho “Os filhotes do leão serão transformados em peixes marinhos, e a águia fará seu ninho sobre o Monte Arar.” (Geoffrey de Monmouth, s.d., p.75)[33] Geoffrey não deixa claro em seu texto quem seriam nem os filhotes do leão nem a águia, abrindo margem, como vimos com Matthew Paris, para diversas interpretações. A profecia de Merlim na Cantiga é mais direta e objetiva:

> *que sa mollér emprennar*
> *foi; o que lle nacer ên*
> *quéras tu assí guisar*
> *que com' outr' o rostro ten*
> *adeante por catar, tenna atrás, e des ên*
> *and' assí todavía.* (Alfonso X, 2024)[34]

Portanto, podemos concluir que não apenas o personagem e o contexto de Merlim foram adaptados para um contexto de evangelização, mas também a forma do seu discurso profético. A partir disso, podemos comprovar a reescritura das profecias e sua ressignificação no contexto Castelhano, local supostamente de concórdia entre as religiões, mas onde havia também um forte

---

[33] No original: Catuli leonis in equoreos pisces transformabuntur et aquila eius super montem Ara ui um nidificabit**.**

[34] Disponível em: http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/108. Acesso em 28 de outubro de 2024. Tradução nossa: que sua mulher engravidar foi; o que nascer dela, então, queiras tu assim ordenar que, como outro tem o rosto voltado para frente,tenha o seu para trás, e desde então ande assim para sempre.

desejo de conversão, caso olhemos com mais cautela, tanto do rei quanto da sociedade Castelhana por ele representada nas Cantigas (Bagby Junior, 1971, p.688)[35].

Conclusão

Os casos de Matthew Paris e Alfonso X demonstram como um mesmo texto, no caso as profecias de Merlim, pode assumir diferentes significados conforme os contextos políticos e sociais da região. Ambos os casos revelam, finalmente, o quanto as mitologias políticas contribuem para entendermos os medos e incertezas de uma sociedade, como também seus desejos e expectativas.

Em Matthew Paris, as profecias de Merlim explicam revoltas, rompimentos de laços familiares, maus e bons reinados, traições e, até mesmo, uma relação paterna inexistente fora dos comentários do cronista. O olhar de Matthew Paris estava muito atento para as questões políticas de seu tempo, e também, para as que envolviam os monarcas anteriores, colocando por vezes, nas palavras das profecias, suas opiniões sobre determinado rei ou rainha.

Com Alfonso X, na Cantiga 108, vemos Merlim como um meio pelo qual a Virgem opera. O mago é transposto para um papel de conversor, e suas profecias são mensagens advindas dos

[35] O autor argumenta que a representação negativa dos judeus se dá muito por conta da visão que a sociedade castelhana tinha desse povo. Não discordamos, mas achamos necessário conferir um maior realce para a agência do rei, que na qualidade de autor de algumas cantigas, escolheu colocar os judeus neste lugar de negatividade.

céus. A conversão exposta na Cantiga 108, juntamente com outras representações de judeus nas Cantigas, mostra que a teoria da boa convivência entre judeus, cristãos e muçulmanos em Castela e no scriptorium de Alfonso X, precisa ser repensada. Assim como as profecias de Merlim, na Historia Regum Britanniae, apontam para um javali que irá dominar toda a Espanha (Geoffrey de Monmouth, s.d., p.77)[36], Alfonso X, procura na Cantiga 108, com o auxílio de Merlim e da Virgem, unificar Castela sob a religião cristã.

Referências

Fontes

THORPE, Lewis (ed.). **Geoffrey of Monmouth: The History of the Kings of Britain**. Londres: Penguin Books, 1966.

WRIGHT, Neil (ed.). **The Historia Regum Britanniae**: bern, burgerbibliothek, ms. 568. Cambridge: D.S. Brewer

LUARD, Henry Richards (ed.). **Matthaei Parisiensis, Monachi Sancti Albani, Chronica Majora**. Londres: Kraus Reprint, 1964.

Bibliografia

AURELL, Martin; TONNERRE, Noel-Yves (ed.). **Plantagenêts et Capétiens: confrontations et héritages**. Turnhout: Brepols, 2006.

[36] No original: nam impetus cursus sui in ulteriorem Hispaniam protendet.

BAGBY JUNIOR, Albert I.. The Jew in the Cántigas of Alfonso X, El Sabio. **Speculum**, [S.L.], v. 46, n. 4, p. 670-688, out. 1971. University of Chicago Press.

CHAUOU, Amaury. **L'idéologie Plantagenêt**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2001.

CIGNI, Fabrizio. Merlin and the Jew. An Anti-Semitic Marian Miracle in the Cantiga 108 of Alfonso X. **Materia Giudaica**, [S. L.], v. 26, p. 73-83, jan. 2021.

CONSTANT, Eric Alan. **Concepts of prophecy in the Middle Ages: Inspired exegesis, visions from God, and the interaction of theories and practice**. 2016. 1 v. Tese (Doutorado) - Curso de História, Michigan State University, East Lansing, 2016.

CRICK, Julia C.. **Historia Regum Britannie of Geoffrey of Monmouth IV: Dissemination and Reception in the Later Middle Ages**. Nova York: D.s.Brewer, 1991.

DANIEL, Catherine. **Les Prophéties de Merlin et la culture politique**. Turnhout: Brepols, 2006.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1963.

GILES, J.A. (ed.). **Matthew Paris's English history, from 1235 to 1273**. Nova York: Ams Press, 1968.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e Mitologias Politicas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

INGLEDEW, Francis. The Book of Troy and the Genealogical Construction of History: the case of geoffrey of monmouth's historia regum britanniae. **Speculum**, [S.L.], v. 69, n. 3, p. 665-704, jul. 1994. University of Chicago Press.

LEWIS, Suzanne. **The Art of Matthew Paris in the Chronica Majora**. Berkeley: University Of California Press, 1987.

SNYDER, Christopher A.. Arthur and Kingship in the Historia Brittonum. In: LACY, Norris J. (ed.). **The Fortunes of King Arthur**. Nova York: D.s.Brewer, 2005. p. 1-12.

SCHMITT, Jean-Claude. Appropriating the Future. In: BURROW, J.A.; WEI, Ian P. (ed.). **Medieval Futures: attitudes to the future in the middle ages**. Nova York: Boydell & Brewer, 2000. p. 3-19.

TATLOCK, J.s.. **The Legendary History of Britain**. Berkeley: University Of California Press, 1950.

SER HOMEM, SER CAVALEIRO: ANALISANDO VARIANTES DO GÊNERO MASCULINO EM TRÊS LIVROS DE CAVALARIAS PORTUGUESES DO SÉCULO XVI[37]

Caio Rodrigues Schechner

Livros de cavalarias, gênero e variantes de gênero

A abordagem de um dado conjunto de fontes primárias sob o ângulo do gênero parece-nos um procedimento especialmente profícuo para compreender uma importante dimensão das relações de poder estabelecidas em cada época, isto é, as relações baseadas na "diferença percebida entre os sexos" (Scott, 1995, p. 11).

Encontramos um expressivo, ainda que não necessariamente explícito, discurso a respeito do gênero nos livros de cavalarias ibéricos, *corpus* literário que, entre o final do século XV e início do XVII, tornou-se uma espécie de best-seller, alcançando grande sucesso editorial ao narrar as maravilhosas aventuras, bélicas e amorosas, de cavaleiros andantes em suas lutas contra gigantes, mouros e criaturas mágicas, em nome, ou não, de damas e donzelas várias. Neste texto, nossa análise se limitará a três títulos portugueses – todos em formato impresso – do século XVI, a saber: *Crônica do Imperador Clarimundo* (1522), de João de Barros, *Palmeirim de Inglaterra* (c. 1544), de

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

Francisco de Moraes, e *Memorial das Proezas da Segunda Távola Redonda* (1567), de Jorge Ferreira de Vasconcellos.

Embora a reflexão explícita sobre o gênero apareça com pouca frequência nessas fontes, não obstante temos uma grande variedade de personagens masculinos e femininos que formam, por assim dizer, "tipos" com características físicas e psicológicas coesas. A este fenômeno, chamamos de "variantes de gênero", quer dizer, diferentes maneiras, na ótica do discurso dessas fontes, de ser homem ou mulher. Cada variante, também, é diferentemente percebida, podendo tanto ser positivamente quanto negativamente valorada, a depender de suas características.

Nesta oportunidade, por razões da limitação de espaço, nos dedicaremos exclusivamente ao caso masculino. A partir de uma leitura catalográfica de nossas três fontes, elencamos, usando critérios tanto de recorrência quanto de relevância, quatro principais variantes, nomeadamente: "Cavaleiro Devoto", "Cavaleiro Promíscuo", "Homem Envelhecido", "Homem Medroso". Cumpre desde já esclarecer que tal nomenclatura não pode ser encontrada nas próprias fontes. Isto porque elas são categorias analíticas, cujo próprio desenvolvimento já implica, em si, um trabalho de interpretação. O que não significa, por óbvio, que os fenômenos e dinâmicas que pretendem descrever e explicar não estão presentes na narrativa, muito pelo contrário: nossas categorias auxiliam, justamente, no seu desvelamento.

A cada variante, será dedicada uma seção deste texto, onde, a partir da análise de excertos das fontes, inferiremos as principais características de cada uma, bem como o tipo de valoração que a ela se atribui, atentando, em especial, para os critérios utilizados para tanto. Em uma seção final, buscaremos

apresentar uma conclusão geral a respeito das variantes e de sua relação entre si e, sobretudo, com o vivido.

Pensamos que tal análise é particularmente útil porque nos revela como esse discurso em particular, o dos livros de cavalarias portugueses do século XVI, elege certos elementos como desejados ou não, estabelecendo, no processo, hierarquias entre as diferentes percepções e possibilidades dos sexos biológicos. Se partimos da ideia de que a literatura é tanto estruturada quanto estruturante, estaríamos diante de um discurso sobre os sexos que estabelece uma relação dialética com o vivido, de tal maneira que tanto o influencia quanto por ele é influenciado. Assim, será necessário, quando possível, refletir acerca dos fatores externos que incidiram sobre esse discurso, bem como suas relações com a materialidade histórica.

O cavaleiro devoto

A primeira variante que abordaremos é aquela que denominamos "cavaleiro devoto". Dentre todas as que elencamos, esta é, indubitavelmente, aquela que tem maior presença narrativa, uma vez que os protagonistas das obras analisadas – e dos livros de cavalarias, em geral – a ela pertencem. Igualmente, pode-se dizer que ela ocupa o primeiro lugar no que se refere à valorização axiológica das variantes.

Usamos a palavra "devoto", mas é preciso responder à pergunta: a quem? À dama, é claro. No singular. Pois o cavaleiro devoto serve somente a uma mulher, a quem dedicará todos os seus feitos cavaleirescos. Tal relação funciona na dinâmica do amor cortesão, em particular na forma desenvolvida ao norte da França, na qual o cavaleiro submete-se à sua dama à beira da auto

humilhação (Klapisch-Zuber, 2002). Em troca, ele espera uma recompensa amorosa, que pode ou não se efetivar.

Iniciemos nossa análise com o texto de Jorge Ferreira de Vasconcelos. Nesta narrativa, o maior exemplo da variante que ora trabalhamos é o do protagonista dom Lucidardos, também conhecido como "Cavaleiro das Armas Cristalinas". Ele apaixona-se perdidamente pela princesa Celidónia, que, porém, não corresponde segundo suas expectativas. Ela mantém-se distante, a despeito de todos os exímios feitos cavaleirescos feitos em sua homenagem, configurando esta relação como um ótimo exemplo da dinâmica cavaleiro devoto-dama ingrata. Vasconcelos assim a descreve:

> [...] era ela **tão prima assim na formosura como no saber** e todas suas partes que não foi muito desprezar tudo ante si, nem também dom Lucidardos tinha pouca razão em lhe ser tão afeiçoado como foi, porque além da força do encantamento que o primeiro obrigou, teve ele uma pura descrição e um juízo mui claro com que sabia comedir e entender quanto se devia à perfeição de Celidónia e da maneira que a contemplava, **a amou em tanto extremo que claramente parecia sustentar a vida desta contemplação e não pretender mais que viver dela**, e pudera ser que lhe valera mais ser activo, porque **mulheres não se armam senão contra quem as estima, por conservar, parece, seu preço e apurar nosso sofrimento**. Tal era o esforçado cavaleiro das armas cristalinas naquele amoroso furor que de nosso juízo nos desnatura, **entregue todo seu contentamento e descanso à vontade de uma mulher**, **sem já nunca em conhecimento de tal servidão ou de tal Amor a obrigar, antes sempre tão isenta quanto o conhecia mais sujeito**. **Injusta lei delas! Forte inimiga nossa!** Diferentes, pois,

> assim na tenção ambos e em conforme companhia, tanto pode a teima de uma mulher desamorável contra um homem vencido, tal é seu costume, tal nossa obediência (Vasconcelos, 1998, p. 329-330, grifos nossos).

Repare-se que são destacadas tanto as características físicas quanto psicológicas da dama ("prima assim na formosura como no saber"), justificando, destarte, a paixão de Lucidardos. Adquire tamanha dimensão que "parecia sustentar a vida desta contemplação" e "não pretende mais que viver dela"; ou seja, toda sua vida parece, a partir daí, repousar sob este amor. Todo seu "contentamento e descanso", antes só seus, agora encontram-se sob a "vontade de uma mulher". Logo adiante, Vasconcelos usará, muito precisamente, a palavra "servidão" para caracterizar este vínculo, dado o nível de dependência do cavaleiro à sua dama. A devoção é, portanto, total, e Lucidardos encontra-se completamente refém de Celidónia.

Seus feitos cavaleirescos serão, doravante, completamente a ela voltados. Poder-se-ia mesmo dizer que o cavaleiro, por meio do amor, é domesticado pela dama. Quando, um pouco adiante no texto, Dom Lucidardos realiza uma série de duelos em seu nome, "Ele [...] não desejava senão contentá-la, em tudo vendo seu gosto", de sua parte, "Celidónia lhe disse que não justasse mais, cá o queria [...] Ele, que não sabia desobedecer, mandou pedir licença ao rei para repousar que assim lho mandava quem podia" (Vasconcelos, 1998, p. 351-2)

Vemos, assim, que o polo feminino assume habilmente o papel de "dama ingrata". Apesar de todo o amor e devoção de Lucidardos, "mulheres não se armam senão contra quem as estima, por conservar, parece, seu preço e apurar nosso sofrimento". O autor coloca nosso protagonista como vítima desta interação com o feminino, que, por natureza, são pouco receptivas ao estímulo masculino, contra ele "armando-se", o que fazem tanto para autovalorizar-se ("conservar" seu "preço"), quanto por uma tendência sádica supostamente inerente ao feminino ("apurar nosso sofrimento").

Surpreende também o nível de envolvimento direto do narrador com este caso, incomum no mais das vezes. Fala-se das mulheres na terceira pessoa do plural, mas, dos homens, na primeira pessoa do plural. Portanto, o autor, por meio do discurso direto, notoriamente identifica-se com um ponto de vista masculino do mundo. Em frases como "Injusta lei **delas**", "Forte inimiga **nossa**", não apenas fica evidente essa identificação, mas também um ressentimento para com o feminino. Supomos que ocorresse o mesmo com os leitores homens da obra, de modo bastante imediato. Assim, entendemos que este trecho representa tanto um aviso contra a ingratidão e insensibilidade das mulheres, quanto a manifestação de um sentimento frustação relativo a isso.

No início do capítulo seguinte, Vasconcelos fará uma reflexão de cunho mais geral sobre a situação de Lucidardos:

> Muitas culpas houve no mundo de homens graves que dado que não se louvem, nem devam seguir, muitas vezes tirou delas a suma providência, por sua bondade, louvado fruto. **Não ficam por isso os autores delas desculpados**, mas é louvada a divina habilidade que de males frutifica bens, donde, se culpamos dom Lucidardos, por seguir seu amor vão, louvemos o autor do bem que de seus trabalhos culpados tira tão heróicas e louvadas obras" (Vasconcelos, 1998, p. 331, grifos nossos).

Vê-se como, não obstante a posição de protagonismo do "cavaleiro devoto", o discurso direto do autor não necessariamente o valoriza axiologicamente. No caso de Vasconcelos, diz-se que, apesar da "bondade" de tais homens apaixonados, nem por isso ficam eles "desculpados" de tais circunstâncias, havendo nisso, portanto, "muitas culpas". Porém, o julgamento é bastante limitado, e contrabalançado pelo fato de que, se por um lado, o cavaleiro erra ao deixar-se levar pelo amor

de maneira tão ingênua, por outro, os feitos cavaleirescos que daí nascem acabam por justificar tal conduta. Assim, se podemos culpar Lucidardos pelo "seu amor vão", por outro, deve-se louvar o "bem que de seus trabalhos culpados tira tão heróicas e louvadas obras". Mesmo quando equivocado, o cavaleiro devoto é valorizado pelo autor.

O cavaleiro promíscuo

A segunda variante de que trataremos foi designada "Cavaleiro Promíscuo". Ela pretende descrever um tipo de personalidade masculina relativamente recorrente, embora em personagens bastante específicos. Tal variante é marcada, sobretudo, pelo interesse amoroso de um cavaleiro homem por uma multiplicidade de damas e donzelas, não raro de maneira simultânea.

Este tipo, de forma bastante evidente e certamente consciente por parte dos autores, apresenta oposição diametral no que diz respeito à maneira de se relacionar com as damas, em relação ao "Cavaleiro Devoto". A proposta de um espelhamento também se confirma pelo fato de que os grandes modelos dessa dicotomia foram instituídos pelo paradigma-mor dos livros de cavalarias, o *Amadís de Gaula* (1496), nas figuras dos irmãos Amadís e Galaor.

No *Palmeirim de Inglaterra* (c. 1544), essa dualidade também se apresenta nas personagens de dois irmãos: Palmeirim e Floriano. Enquanto o primeiro encaixa-se na variante "devoto", o segundo é, dentre nossas três fontes, sem dúvidas o exemplo mais contundente da dinâmica da variante "promíscuo".

O momento da narrativa onde isto se manifesta de maneira mais evidente é conhecido como os episódios das "damas francesas". Neles, Floriano busca envolver-se com quatro damas, a saber: Mansi, Latranja, Telensi e Torsi.

> Mas ao Amor, quem lhe poderá fugir? Vi as damas de Inglaterra, de Grécia, Espanha; Arnalta em Navarra; **todas desejei**, nenhuma me forçou a me perder por ela! Vim a França, não me aconteceu assi. O pior é que são quatro a matar-me, e não sei qual é a que me mata mais, que **a todas amo igualmente**. Se ponho os olhos em uma, ali fica o coração e alma; na segunda, acontece o mesmo; e assi, duma noutra, sempre me esquece o que vi, polo que tenho presente. Isto na verdade então parecem termos de bem amar; **chame-lhe cada um o que quiser, que eu não sei o que é**! Sei que por todas padeço duma maneira; o mal de cada uma estimo polo maior bem do mundo, e cuido que até pera mo fazerem a nenhuma delas lembro. (Moraes, 2016, p. 556-7, grifos nossos)

Essa passagem mostra não apenas o extremo que o desejo de Floriano pode chegar, mas também como ele próprio parece estar ciente do absurdo, em comparação com a dinâmica masculina padrão de seu contexto, que isto constitui: daí sua afirmação de que "chame-lhe cada um o que quiser, que eu não sei o que é".

Cumpre apontar, porém, que nem toda investida de Floriano converte-se em sucesso. Há um caso de fracasso particularmente interessante. Trata-se da tentativa do cavaleiro de conquistar Mansi, uma das quatro damas francesas que, sob a alcunha de "cavaleiro do vale", ele serviu. Após uma investida amorosa na qual destaca, em particular, os atributos físicos de seu interesse amoroso e a ingerência que este sentimento assume

sobre ele, recebe, curiosamente, a seguinte resposta: “Peço-vos, disse ela, que antes que vos diga ao que venho, me digais se oferecestes estas palavras a Latranja” (Moraes, 2016, p. 576).

Perceba-se que, neste caso, a fama de Floriano como cavaleiro galanteador joga contra suas intenções. A dama, suspeitosa da superficialidade de suas palavras, questiona se não foram estas direcionadas a Latranja – outra dama. Muito habilmente, responde o cavaleiro:

> – Merece ela tanto, disse ele, que nenhuma que eu dissesse seria de sobejo. Porém quando a vontade está noutra parte, as palavras esquecem. Convosco não pode isto ser, que só a vós tenho a minha entregue; que às vezes me ouçais dizer isto por todas, não me culpeis, que tenho por cousa torpe querer descontentar alguém. Vós sabeis mui bem que o Amor não se deixa espedaçar; que se assi fosse, ninguém o estimaria e perderia o nome de divino, de que dizem muitos que é composto. E pois se assi é, que onde quer que ele está há de estar inteiro, julgai vós a qual de todas quatro devo eu amar mais verdadeiramente! E vistas as perfeições de cada uma, não podereis negar que a vós. Se elas tê, por si serem fermosas, galantes, de nobre estado, vós o tendes davantage, além disso, uma mostra nesse rosto e nesses olhos a que não sei o nome, que quem vos vê fica com a liberdade perdida, e tão contente de a perder, como se não perdera a cousa que mais deve estimar.
>
> Não pôde a discrição de Mansi temperar tanto sua vaidade, que se lhe não enxergasse alvoroço e desassossego, que havia por soberana vitória cuidar que precedia suas amigas, não lhe lembrando que a honra que lhe dera podia já ter oferecida a Latranja.
>
> Como dizendo isto lhe tomasse a mão que lhe tinha sobre o ombro e ela o sofresse sem nenhum escândalo, tomou atrevimento pera lhe dizer seu nome. Mas como estes

> primeiros toques sejam liberais em França, cuidando o cavaleiro do vale que aquele favor nascia de amor e não do costume geral, quisera seguir vitória, que se lhe converteu em ar; que Mansi se foi e o deixou descontente do fim de sua esperança, e ela contente do que fez por ela.
>
> O cavaleiro do vale, atormentado do que lhe queria e do desprezo com que o tratavam, culpava sua ligeireza; depois, tornava-se a desculpas com as mostras de quem o enganara (Moraes, 2016, p. 576-7).

No excerto acima, gostaríamos de destacar, primeiramente, a capacidade retórica do cavaleiro do vale no que concerne aos assuntos amorosos. Portanto, nossa variante se particulariza não apenas por sua excepcionalidade bélica – um dos principais fatores responsáveis por lhe proporcionar a atenção das damas –, mas também pelo domínio que exibe das faculdades de convencimento de outrem. Entretanto, desta vez Floriano não é bem-sucedido. A despeito de seus argumentos, a investida do cavaleiro, que "quisera seguir vitória" após interpretar equivocadamente o bem-recebido toque de mãos, "se lhe converteu em ar", ou seja, é recusada. Tal negativa atormenta nosso coprotagonista, desesperado com o "desprezo com que o tratavam", culpando a si mesmo pela sua "ligeireza", quer dizer, supostamente por não respeitar o tempo adequado antes de evidenciar suas intenções românticas.

Ainda no mesmo capítulo, o personagem corteja Telensi, outra das damas francesas. Igualmente, tenta convencê-la por meio de argumentos e gentilezas, o que não funciona. Telensi ambiciona aquilo que é negado a suas companheiras, isto é, a verdadeira identidade do cavaleiro do vale. Floriano, finalmente, revela a informação, crendo que isto seria suficiente para ter seus

desejos atendidos. Contudo, esta é a resposta que recebe: "ainda que vossa pessoa tenha em si tamanho merecimento, vossa fé, vossas obras pera com as damas têm tão pouco, que quem de vossas rezões se deixar vencer não sei com quem se desculpará" (Moraes, 2016, p. 578). Vê-se que, apesar dos incríveis feitos de cavalaria ostentados por Floriano, isto não compensa, ao olhar das damas, sua promiscuidade amorosa. Ao fim e ao cabo, provam-se infrutíferas suas tentativas com quaisquer das quatro mulheres.

A condição de "cavaleiro promíscuo", entretanto, não é permanente. Nos capítulos finais da obra, Floriano é casado com a Rainha de Trácia; sobre esta relação, afirma o narrador que "dali por diante, de muito namorado dela, ficou tão entregue que **parecia não ser ele**. Disso não se espante ninguém, que **a idade e o casamento têm por natureza mudar as condições**" (Moraes, 2016, p. 600, grifos nossos). O casamento, portanto, parece assumir, no âmbito da narrativa, uma capacidade redentora. A despeito de tudo que fez, Floriano tem seu final feliz. Essa redenção tem seu maior exemplo em outro episódio, quando sua senhora desmaia em virtude de demonstrações mágicas operadas por Daliarte. O feiticeiro apresenta espanto ao verificar o nervosismo do cavaleiro, pois era "antes tão isento, que de tôdalas paixões que podiam nascer de mulheres zombava, e havia por de fraco esforço quem a elas se entregava". Assim, a redenção de Floriano pode ser resumida na seguinte reflexão: se "antes desprezava o Amor; agora como vassalo o servia em tudo, confessando que fora de seu jugo não podiam viver senão os ignorantes" (Moraes, 2016, p. 613).

Considerando tudo que afirmamos, pensamos ser correto afirmar que a variante "Cavaleiro Promíscuo" não constitui, na hierarquia das variantes masculinas, o seu topo. Axiologicamente falando, temos indícios de que o "Cavaleiro Devoto" está acima,

pois apresenta-se como principal paradigma e modelo a ser seguido pelos demais cavaleiros, a despeito das ressalvas que se fazem em relação à sua conduta, excessivamente submissa às mulheres. Não obstante, surpreende o nível de concessão, por parte de Moraes, relativamente à conduta do "Promíscuo". Isso porque, a despeito de um alto nível de divergência se comparado ao discurso dominante sobre a sexualidade masculina vigente na sociedade baixo-medieval, a reprovação por parte do narrador é consideravelmente baixa. Especialmente flagrante, inclusive, se a compararmos a crítica voltada ao polo feminino pelas exatas mesmas ações, de tal maneira que o mesmo conjunto de atividades, se exercido pelo masculino ou pelo feminino, são interpretados de forma completamente distinta. Sem dúvidas, esse é um exemplo de como os livros de cavalarias apresentam uma visão masculina de mundo.

O homem envelhecido

Em terceiro lugar, analisaremos a variante do "homem envelhecido". Se feita atentamente, a leitura de nossas fontes revela uma caracterização significativamente diversa dos homens – mesmo no interior de um recorte de alta estirpe – segundo critérios etários. Esta variante se destaca pelo seu baixo desempenho, tanto nas armas quanto no amor.

No texto de Vasconcelos, por exemplo, é-nos relatada a história de el-Rei Dom Tenarife, soberano das ilhas Bem Afortunadas, por cuja proteção era responsável.

> Entrando, porém, na velhice a que diferem todos os trabalhos e se sentem dobrados por a **natural fraqueza** que **a mocidade tudo pode**, tendo só uma filha de

> extremada formosura, moça de quinze anos, cuidado grande de um velho pai, lembrando-lhe, **se morresse sem a deixar com companheiro que a defendesse**, que ficava oferecida a muita desventura, pretendia casá-la (Vasconcelos, 1998, p. 133)

Apesar da inegável eficiência de governo que havia demonstrado até então, a idade passa a impor-se como preocupação para o próprio Tenarife, que, temeroso de sua morte, inicia buscas para transferir a responsabilidade da proteção de sua filha a outro homem, mais jovem. À jovialidade, portanto, é atribuída a capacidade de garantir a defesa das mulheres e, neste caso, cremos que, ainda que implicitamente, do próprio reino. Com efeito, alguns parágrafos seguintes, as Ilhas Bem Afortunadas serão invadidas, e "El-Rei, resistindo-lhe animosamente, e como já era velho e as forças não ajudavam no ânimo, ali foi morto entre seus vassalos que o não puderam defender" (Vasconcelos, 1998, p. 134).

Isso mostra como na lógica de nossas fontes, o homem envelhecido, a despeito das qualidades e virtudes que demonstrou em sua vida, deve-se retirar da esfera da ação (ainda que não necessariamente militar, mas apenas política), concedendo espaço aos mais jovens, aptos não apenas para determinadas tarefas mas, ao que parece, **todas** as tarefas. Ao homem envelhecido, resta apenas retirar-se.

Há, porém, certas exceções, que nos permitem matizar essa conclusão. No capítulo XXIV do *Memorial*, em uma das grandes batalhas coletivas da obra, diz-se de um dos combatentes: "O bom velho Guaristenes, [...] a idade ainda não tirara o esforço e acordo com que [...] ajudava" (Vasconcelos, 1998, p. 179). Vemos, porém, que mesmo nesse caso, a velhice é colocada como

aspecto diminuidor; pelo termo “ainda”, pode-se deduzir que é apenas uma questão de tempo para que o cavaleiro perca a possibilidade de exercer a atividade responsável por conferi-lo uma caracterização positiva. Embora essa lógica possa parecer óbvia, lembremos que este mundo ficcional é povoado por gigantes, feiticeiros e variadas criaturas mágicas, e com frequência desejos e expectativas do vivido tomam forma em suas páginas. Permanecer fidedigno à questão do envelhecimento corresponder a um baixo desempenho bélico e, em última instância, masculino, parece-nos dizer muito sobre a visão que nossas fontes possuíam a respeito do tema.

Também no texto de Moraes temos exemplos explícitos de uma inferiorização do homem envelhecido diante dos mais jovens. Visitar os argumentos mobilizados pelo autor para estabelecer essa hierarquização é fundamental para compreender seu sentido. No capítulo 156, diz-se, a respeito da disposição bélica de cada um, que:

> os mancebos, desejosos de glória, com muito contentamento e alvoroço a recebiam; os velhos, que já cuidavam que com a fama que em sua juventude ganharam poderiam escusar meter-se em trabalhos de novo, pesava-lhe de haver cousa que os tirasse de seu repouso, considerando também o peso de tão grã negócio, de tão notável armada, com quantos danos e mortes se havia de resistir. [...] O imperador, em cuja boa ventura sempre seus naturais confiaram, neste tempo era já tão desfalecido da natureza que, tolhido de tôdolos membros corporais, estava de todo entrevado e não levantava duma casa; só juízo tinha ainda algum tanto livre e inteiro pera poder aconselhar os seus. (Moraes, 2016, p. 616)

Podemos, a partir desse trecho, extrair algumas dicotomias promissoras. Por um lado, os "mancebos", exibem animação com a perspectiva de um enfrentamento bélico, pois, "desejosos de glória", encontram nesta ocasião uma oportunidade para obter fama e realizar feitos cavaleirescos. Os velhos, por outro lado, por já deterem fama que conquistaram em sua juventude, preferem evitar tal desgaste "que os tirasse de seu repouso", além de, também considerar "o peso de tão grã negócio", "com quantos danos e mortes se havia de resistir". Além disso, o texto descreve o monarca como "desfalecido da natureza", aponta-se a fragilidade de seu corpo, e afirma-se que lhe resta, apenas, embora não em sua plenitude, o juízo "ainda algum tanto livre e inteiro". Sobre seu papel no contexto do cerco a Constantinopla, Moraes acrescenta que "Como já da barba e cabeça fosse mui alvo pola idade, e tivesse a presença e Majestade dela mui autorizada e aprazível, bastava com aquelas mostras perder o medo aos que o então tinham", e, vendo o povo seu deplorável estado, procediam a lançar-lhe "bençõe, misturadas com lágrimas de o ver tão desfalecido das forças" (Moraes, 2016, p. 616-7)

Vemos, assim, que ao jovem é atribuída a ação, a impetuosidade e a ambição. Ao velho, são associadas a passividade, a cautela, a inércia. Já vimos como, nos livros de cavalarias, o par ação/passividade é marcado pelo forte favorecimento do primeiro, e mais: que a ação é reservada ao masculino, enquanto a passividade, ao feminino. Tal hipótese encontra confirmação em um trecho posterior, onde diz-se do imperador que, "como já as forças e idade o desamparassem e o juízo algum tanto se entregasse ao medo, não supria naquelas afrontas segundo seu costume **antes com ânimo mais feminil que de homem esforçado**, resistia àqueles medos" (Moraes, 2016, p. 653, grifos nossos). Podemos concluir que, em um

determinado aspecto, o feminino é, por excelência, o oposto do masculino naquilo que o qualifica enquanto tal: o belicismo.[38] Ao ser incapaz de exercitar essa dimensão da Cavalaria, o homem envelhecido perde sua masculinidade e, por consequência, aproxima-se da feminilidade. Dito de outro modo: envelhecimento enfraquece o homem, e, sendo a fraqueza uma característica eminentemente feminina, por consequência o homem envelhecido aproxima-se do feminino. Na lógica dos livros de cavalarias, há poucas desvalorizações mais significativas que essa.

Em se tratando de um homem envelhecido, a caracterização apresentada nos excertos não é particularmente vituperiosa, tampouco irrealista, diria o nosso leitor. A idade avançada, de fato, restringe as possibilidades físicas do ser humano. Porém, em primeiro lugar, lembremos que tratamos aqui de um gênero profundamente fantasioso: em um universo de feiticeiros, gigantes, e criaturas mágicas de todo o tipo, não nos pareceria particularmente problemático que um homem de larga idade se envolvesse militarmente para a defesa da cidade pela qual é responsável. Em segundo lugar, e mais importante, deve-se entender que não se trata aqui de verossimilhança, mas das escolhas, conscientes ou não, pelas que optam nosso autor. Poder-se-ia traçar um perfil de imperador, sem renunciar à razoabilidade, no qual fossem destacados os aspectos de liderança, do fervor da fé, da sabedoria, da lealdade, ou quaisquer

[38] Cremos que tal oposição ilustra-se perfeitamente em um trecho em que se narra como Albaizar, durante a batalha por Constantinopla, opta por afastar duas damas dali: "por conselho dos príncipes de sua hoste mandou Targiana e Armênia pera suas terras e senhorios, porque, além de com suas lágrimas e palavras mulheris abrandarem e enfraquecerem o ânimo dos seus, pejavam parte do exército, que por ficar em sua guarda se não podia servir deles na batalha" (Moraes, 2016, p. 660).

outras características não-físicas. Porém, estamos diante de um livro de cavalarias, onde o critério fundamental de valorização axiológica é a aproximação com o ideal de cavaleiro. O homem envelhecido, ao perder sua capacidade de agir belicamente, se distancia deste parâmetro fundamental.

O homem medroso

Por último, temos a variante do "homem medroso". Em um universo ficcional onde a excelência bélica é um dos principais, senão o principal critério de valorização, a qualificação como "medroso" apresenta-se como particularmente insultuosa. Uma das figuras a quem esta caracterização mais é associada é a do escudeiro.

Os escudeiros não costumam participar diretamente das batalhas; inclusive, é bastante comum que demonstrem medo ou pavor diante de semelhantes situações. Tampouco se envolvem em aventuras amorosas. Portanto, representam a negação das dimensões bélica e amorosa, embora seja valorizada sua lealdade aos seus senhores.

Em um episódio do *Palmeirim*, conta-se como o cavaleiro Vernau, em desentendimento com um de seus pares, inicia uma batalha cuja ferocidade e extensão coloca a vida de ambos em risco. Não obstante,

> [...] tornaram a sua porfia, porém os golpes eram com menos força, porque a muita que tinham perdida os fazia andar mais fracos, sendo neles os corações tão inteiros como na primeira hora que começaram sua batalha. Os escudeiros, que em tal perigo os viram, temiam tanto sua morte como se já estiveram no derradeiro estado da vida,

> dizendo um contra outro palavras de muita dor (Moraes, 2016, p. 100)

Embora possa parecer incontestável a necessidade narrativa de que o cavaleiro assuma o protagonismo dos eventos tratados, surpreende o nível de secundarização de que padecem os escudeiros. Não há qualquer agência, qualquer ação significativa, ainda que de apoio, por eles realizada. Sua função, neste trecho – e virtualmente em todas as batalhas em que estão envolvidos – restringe-se a lamentar-se pelo perigo que seu senhor passa.

Já no *Memorial*, há um episódio onde surge uma misteriosa névoa que acaba por separar os cavaleiros. Após algum tempo, um deles, "não sabendo determinar cousa tão espantosa e nova, chegou-se aos escudeiros (que, junto aos cavalos, pelo campo andavam chorando)" (Vasconcelos, 1998, p. 160). Diante do contratempo, o cavaleiro assume postura ativa e busca resolver a situação; o escudeiro, por sua vez, recolhe-se e chora.

Outro episódio do *Memorial* reforça este paradigma. No capítulo XXI desta obra, intitulado "Como Douristão Dautarixa, a requerimento de uma donzela, socorreu outra", o referido protagonista batalha contra o gigante Sicambro para salvar uma donzela que fora capturada e mantida sob sua custódia. Ocorre então que:

> Travaram uma mortal peleja no fim da qual o cavaleiro o matou, ficando ele, porém, em termos de morte que, sem dúvida, não escapara, segundo estava ferido se lhe Ifranasa logo não acudira. E vendo que inda tinha espírito, mui prestes o desarmou com todas aquelas donzelas e o escudeiro que o pranteava (Vasconcelos, 1998, p. 149-150)

Mais uma vez, pode-se observar o já referido papel do escudeiro. Trata-se de preocupar-se pelo seu senhor, pranteá-lo, indicando e ressaltando o perigo da batalha; na melhor das hipóteses, pode servi-lo, oferecendo armas antes do embate, porém nunca o acudir, ou ter qualquer papel ativo na definição do resultado da ação. Isto adquire ainda maior relevância quando entendemos que as batalhas são talvez os mais importantes eventos ao longo de um livro de cavalarias. Sua recorrência é altíssima, sendo comum haver pelo menos uma delas a cada capítulo da obra, ocupando, assim, grande centralidade narrativa.

Verificamos então que estas figuras são, de maneira bastante significativa, desvalorizadas tanto narrativamente quanto axiologicamente, na medida em que se distanciam, largamente, do padrão estabelecido pelo cavaleiro. No que diz respeito às variantes de gênero, o cavaleiro ocupa a posição de padrão, relegando os escudeiros a um patamar bastante inferior.

As variantes e o vivido

A partir dos excertos discutidos acima, é bastante claro que o discurso dos livros de cavalarias estabelece particularidades comportamentais e, em alguns casos, também físicas, para cada uma de nossas variantes. Porém, mais do que reparar em suas especificidades, é preciso que nos atentemos para a valoração que lhes são atribuídas. Pois, ao fazê-lo, poderemos perceber quais são as características valorizadas pelo discurso em questão e, consequentemente, seremos capazes de hierarquizar essas diferentes formas de "ser homem" de acordo com a lógica apresentada por essas fontes.

Lembremos, mais uma vez, que entendemos que a literatura é tanto estruturada como estruturante, ou seja, estabelece uma relação dialética com a materialidade. O discurso sobre o gênero masculino nos livros de cavalarias, por exemplo, sem dúvida possui fortes influências da realidade concreta, bem como teve influência na maneira como os indivíduos que nela viviam, em especial os seus leitores, a interpretaram. Essa relação, contudo, não é imediata, não se dá na forma de um espelhamento simples. Apoiamo-nos aqui na ideia de "mediação" tal como apresentada por Raymond Williams, que, a despeito das limitações apontadas pelo próprio autor, entendemos como ferramenta teórica útil ao nosso caso. Discordando frontalmente da ideia de que a superestrutura seria uma simples reprodução da estrutura, argumenta que a estrutura, antes que tudo, estabelece "fronteiras" ou "limites" às possibilidades de sua contraparte. Sendo assim, seguindo essa perspectiva, "não devemos esperar encontrar [...] realidades sociais 'refletidas' diretamente na arte, já que estas [...] passam através de um processo de 'mediação', no qual seu conteúdo original é modificado" (Williams, 1979, p. 101).

Partindo desta proposição, entendemos que a maneira como os livros de cavalarias enxergam o gênero masculino não é extraída da observação da realidade e sua subsequente transcrição; tampouco a leitura desses textos, necessariamente, se converte numa determinada forma de enxergar o mundo. É necessário, portanto, investigar exatamente quais podem ser as relações que o discurso sobre o masculino ostentado por essas fontes estabeleceu com a sociedade portuguesa do século XVI.

Isso dito, a partir do já comentado na seção dedicada a cada variante, podemos perceber que, em ordem decrescente,

temos as seguintes valorizações: “Cavaleiro Devoto”, “Cavaleiro Promíscuo”, “Homem envelhecido”, “Homem medroso”.

A respeito do “Cavaleiro Devoto”, o autor enfatiza sua fidelidade e dedicação amorosas, vendo, com uma perspectiva positiva, sua forma de amar e as consequências disto em sua Cavalaria; contudo, alertam-se sobre os excessos, que podem acabar prejudicando o sujeito apaixonado. Em relação ao “Promíscuo”, apesar das críticas mais contundentes a ele direcionadas, vimos que o nível de permissividade dos autores para com a conduta que caracteriza esta variante é bastante acentuado.

A fidelidade a uma só dama, portanto, ainda que vista positivamente, não é o critério central de valorização e, portanto, não é indispensável. Com efeito, Karras argumenta, a respeito da masculinidade medieval, que uma de suas principais formas de manifestação era a sexualidade, mais especificamente sua performance sexual com mulheres. Tal prática “could be seen as another version of prowess, as seduction could be another form of battle or diplomatic maneuver” (Karras, 2021, p. 101). Em sua reflexão, Karras levanta uma aparente contradição da masculinidade medieval. Se o homem é o polo ativo, dominador da relação, como explicar que a culpa do pecado da relação sexual sempre recaía sobre a mulher? Sem aparente solução, resulta que tal masculinidade “contained both the idea of dominance and the idea of male passion as an unstoppable force”, sendo, portanto, ambivalente (Karras, 2021, p. 134).

Cumpre também lembrar que estamos falando de uma sociedade cristã, que condenava, ainda que de maneira muito menos efetiva no que se refere aos homens, a prática do adultério. A despeito disso, é razoável supor que, mesmo com a proeminência dos ensinamentos eclesiásticos, era comum para a

nobreza e figuras da Igreja relativizarem a atividade sexual de homens pertencentes à aristocracia, o que indicaria a distância entre discurso e prática social no terreno da sexualidade (Karras, 2021, p. 102). Com efeito, a prática sexual com mulheres diversas, para além da relação matrimonial, era um fato dado na Idade Média; a autora lembra que mesmo monarcas como Eduardo IV e Henrique VIII de Inglaterra, entre muitos outros, mantiveram concubinas oficiais, para além de relações sexuais regulares com mulheres diversas na corte (Karras, 2021, p. 135). De modo que não haveria uma crítica à infidelidade *per se*, contanto que ela não prejudicasse o bom funcionamento do matrimônio. O problema residiria, apenas, se o homem se mostrasse incapaz de comprazer sua esposa, fosse por impotência, fosse por ocupar-se em demasia com outras mulheres, ou seja: se ele mesmo se mostrasse abaixo das expectativas que o padrão de masculinidade dele esperava. Isto justifica a tolerância, por parte do discurso presente no *Palmeirim*, para com a conduta de Floriano.

Já no que se refere ao "homem envelhecido", verificamos que, ainda que nos exemplos trazidos esteja implícito que o personagem em questão é ou foi cavaleiro, seu desempenho como tal, tanto na guerra quanto no amor, está comprometido em função de sua idade, o que afeta diretamente sua valoração. Por fim, temos o "medroso", que, por distanciar-se das funções bélica e amorosa, é explicitamente desvalorizado.

A partir deste quadro geral, pode-se concluir que, em nossas fontes, o critério fundamental de valorização do masculino é a virtuosidade, expressa em duas principais dimensões: a bélica e a amorosa. O desvio de qualquer um desses eixos, seja por que razões for, implica uma progressiva desvalorização axiológica dos personagens. A hierarquia que expomos acima – devoto,

promíscuo, envelhecido e medroso, em ordem decrescente – segue exatamente essa lógica.

Em outras palavras: a desvalorização de dado personagem é diretamente proporcional ao tanto que este se afasta do referido paradigma do cavaleiro ideal. Mais especificamente no que diz respeito especificamente à masculinidade, é possível perceber que o alinhamento ao polo ativo das relações configura critério da maior importância. Tanto o "Cavaleiro Devoto" quanto o "Cavaleiro Promíscuo", a despeito das breves críticas direcionadas a cada um, ocupam posições ativas: apaixonam-se – seja por uma ou muitas mulheres – e por elas realizam exímios feitos cavaleirescos. Já nossas outras duas variantes, o cavaleiro envelhecido e o homem medroso, por sua vez, assumem o polo passivo, e, ao fazê-lo, aproximam-se de traços comportamentais tipicamente assumidos, no gênero literário em questão, pelas mulheres.

Dito de outra forma, os livros de cavalarias adotam um sistema onde a desvalorização do masculino é a aproximação do que se entende por feminino: quanto mais um cavaleiro se aproxima do comportamento tipicamente atribuído às mulheres, mais desvalorizado ele é. Trata-se, portanto, de uma perspectiva bastante cindida, onde os critérios de valorização do gênero são deveras específicos; poder-se-ia argumentar que, em certo sentido, mesmo opostos.

Considerado o acima exposto, pensamos que seria profícuo um diálogo com as teorias de Paul Preciado. Segundo esse autor, fortemente inspirado pelas reflexões de Michel Foucault, muito nos beneficiaríamos de uma agenda que se centrasse em torno de um "estudo genealógico da sexualidade", uma vez que

> A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais. (Preciado, 2022, p. 38)

Diante disso, o autor propõe que nos atenhamos, em particular, aos desvios desta estrutura aparentemente natural, precisamente para sermos capazes de, a partir de uma análise histórica, questioná-la. A isto, ele chama de "contrassexualidade", que teria como tarefa

> [...] identificar os espaços errôneos, as falhas da estrutura do texto (corpos intersexuais, corpos transgêneros e transexuais, viadinhos, caminhoneiras, bichas, sapatões, *butches*, histéricas, fogosas ou frígidas, deficientes sexuais e doentes mentais, hermafrossapatões etc.), e reforçar o poder dos desvios e derivações com relação ao sistema heterocêntrico (Preciado, 2022, p. 38)

Assim, tal abordagem estaria composta por dois movimentos. O primeiro deles consistiria no estudo histórico da formação desse sistema heterossexual, uma vez que a sexualidade não é vista como algo natural, biológico ou pré-discursivo, mas um fenômeno humanamente produzido. Não apenas a heterossexualidade, mas aquilo que a sociedade normativa identifica como os sexos masculino e feminino, e a própria noção de binaridade, é socialmente "inscrita e reinstruída" por meio da "repetição e recitação dos códigos" que se aceitam como naturais.

Um segundo movimento da proposição feita pelo autor é a de "identificar as falhas" desse discurso, destacando "desvios e derivações" do "sistema heterocêntrico". Tais "exceções", se é

que de fato o foram, precisam ser levadas em conta para que possamos questionar o discurso hegemônico sobre o sexo e o gênero, apontando para a existência de alternativas reais, cuja existência foi sistematicamente silenciada. Nesse sentido, a própria existência de tais variações pode ser considerada questionadora, talvez mesmo revolucionária, e sua evidenciação apresenta-se como tarefa indispensável aos historiadores críticos às narrativas oficiais.

Os livros de cavalarias que aqui estudamos participam ativamente destes processos históricos. O estabelecimento do cavaleiro como paradigma máximo do gênero literário em questão, considerando sua caracterização na qual são destacados elementos como a heterossexualidade, a coragem, o relacionamento com o feminino em suas várias modalidades, a proteção da mulher e dos fracos, entre outros, alinha-se perfeitamente ao desenvolvimento do sistema heterocêntrico mencionado por Preciado, pois contribui na estabilização da binariedade dos sexos e suas particularidades supostamente naturais.

Vimos, também, que existem exceções a este padrão, falhas nesse sistema: as variantes "homem envelhecido" e "homem medroso" são exemplos evidentes disso. Porém, verificamos que sua valoração é bastante negativa: são, em muitos sentidos, contraexemplos, que agem no sentido de valorizar, pelo contraste, as variantes apresentadas como modelo. Ao proceder dessa maneira, os livros de cavalarias ajudaram a deslegitimar outras masculinidades possíveis, solidificando uma determinada matriz heteronormativa que, ainda em nosso presente, nos continua familiar.

Considerado o acima exposto, pensamos que seria profícuo um diálogo com as teorias de Paul Preciado. Segundo

esse autor, fortemente inspirado pelas reflexões de Michel Foucault, muito nos beneficiaríamos de uma agenda que se centrasse em torno de um "estudo genealógico da sexualidade", uma vez que

> A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais. (Preciado, 2022, p. 38)

Diante disso, o autor propõe que nos atenhamos, em particular, aos desvios desta estrutura aparentemente natural, precisamente para sermos capazes de, a partir de uma análise histórica, questioná-la. A isto, ele chama de "contrassexualidade", que teria como tarefa

> [...] identificar os espaços errôneos, as falhas da estrutura do texto (corpos intersexuais, corpos transgêneros e transexuais, viadinhos, caminhoneiras, bichas, sapatões, *butches*, histéricas, fogosas ou frígidas, deficientes sexuais e doentes mentais, hermafrossapatões etc.), e reforçar o poder dos desvios e derivações com relação ao sistema heterocêntrico (Preciado, 2022, p. 38)

Assim, tal abordagem estaria composta por dois movimentos. O primeiro deles consistiria no estudo histórico da formação desse sistema heterossexual, uma vez que a sexualidade não é vista como algo natural, biológico ou pré-discursivo, mas um fenômeno humanamente produzido. Não apenas a heterossexualidade, mas aquilo que a sociedade normativa identifica como os sexos masculino e feminino, e a própria noção

de binaridade, é socialmente "inscrita e reinstruída" por meio da "repetição e recitação dos códigos" que se aceitam como naturais.

Os livros de cavalarias que aqui estudamos participam ativamente desta dinâmica. O estabelecimento do cavaleiro como paradigma máximo do gênero literário em questão, considerando sua caracterização na qual são destacados elementos como a heterossexualidade, a coragem, o relacionamento com o feminino em suas várias modalidades, a proteção da mulher e dos fracos, entre outros, alinha-se perfeitamente ao desenvolvimento do sistema heterocêntrico mencionado por Preciado, pois contribui na estabilização da binariedade dos sexos e suas particularidades supostamente naturais.

Um segundo movimento da proposição feita pelo autor é a de "identificar as falhas" desse discurso, destacando "desvios e derivações" do "sistema heterocêntrico". Tais "exceções", se é que de fato o foram, precisam ser levadas em conta para que possamos questionar o discurso hegemônico sobre o sexo e o gênero, apontando para a existência de alternativas reais, cuja existência foi sistematicamente silenciada. Nesse sentido, a própria existência de tais variações poderia ser considerada questionadora, quiçá mesmo revolucionária, e sua evidenciação apresenta-se como tarefa indispensável aos historiadores críticos às narrativas oficiais. Vimos que, em nossas fontes, existem exceções a este padrão, falhas no sistema: as variantes "homem envelhecido" e "homem medroso" são exemplos evidentes disso. Porém, verificamos que sua valoração é bastante negativa: são, em muitos sentidos, contraexemplos, que agem no sentido de destacar, pelo contraste, as variantes apresentadas como modelo. Ao proceder dessa maneira, os livros de cavalarias ajudaram a deslegitimar outras masculinidades possíveis, solidificando uma

determinada matriz heteronormativa que, ainda em nosso presente, continua-nos familiar.

Referências

Fontes

BARROS, João de. **Crónica do Imperador Clarimundo, donde os reis de Portugal descendem**. F. Marques Braga (ed.), Lisboa: Sá da Costa, 1953.

MORAES, Francisco de. **Palmeirim de Inglaterra**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2016.

VASCONCELOS, Jorge Ferreira de. **Memorial das proezas da segunda Távola Redonda.** João PALMA-FERREIRA (ed.), Lisboa: Lello Editores (Obras Clássicas da Literatura Portuguesa, 2), 1998.

Bibliografia

BENNETT, Judith; KARRAS, Ruth (eds). **The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

COSER, Miriam Cabral. A Idade Média sob a perspectiva da História das Mulheres e dos estudos e gênero: as biografias das rainhas portuguesas. **Roda da Fortuna – Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo**, v. 6, n. 2, p. 44-59, 2017.

COSER, Miriam Cabral. **Política e gênero: modelo de rainha nas crônicas de Fernão Lopes e Zurara (Portugal – Séc. XV)**. 2003. Tese (Doutorado em História) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

KARRAS, Ruth Mazo. **From boys to men: formations of masculinity in Late Medieval Europe**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

KARRAS, Ruth Mazo. **Sexuality in Medieval Europe: doing unto others**. London; New York: Routledge, 2017.

KARRAS, Ruth Mazo. **Unmarriages: Women, Men, and Sexual Unions in the Middle Ages**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

LEES, Clare A. (Ed.). **Medieval masculinities: regarding men in the Middle Ages.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2020.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual:** Práticas subversivas de identidade sexual. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Amor cortesão. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, JeanClaude (org.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002.

SCOTT, Joan Wallach. Gender: still a useful category of analysis? **Diogenes**, v. 57, n. 1, 2010, p. 7-14.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**. Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. S.O.S Corpo: Recife, 1995.

ENTRE A CILÍCIA E ROMA: A POLÍTICA DE CÍCERO ATRAVÉS DA CORRESPONDÊNCIA[39]

Davi Santos Barros

Introdução

Nas correspondências presentes na coletânea *Cartas aos Familiares*, Cícero aborda, entre outros temas, os deveres de um estadista, descrevendo seus feitos e as condições que deveria seguir no exercício da governança da província da Cilícia, na Ásia Menor. Como estratégia discursiva, o orador dirige-se a políticos e amigos, redigindo epístolas que não apenas falam sobre si mesmo, mas também exaltam e reforçam suas realizações, com o objetivo de construir a imagem de um administrador competente e leal à República.

Considerando que a análise do gênero epistolar vai além da simples função comunicativa entre o remetente e o destinatário, este texto busca discutir como Cícero, durante o período em que exerceu o governo da província da Cilícia, utilizou seu mandato como plataforma para fortalecer sua posição na cidade de Roma, bem como apresentar sua *persona* política. Deste modo, a correspondência ciceroniana transcende o âmbito

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

da comunicação pessoal para se constituir em um importante instrumento de ação política.

É por meio desse gênero literário que Cícero estabelece, articula e fortalece redes de influência, utilizando sua habilidade retórica para moldar percepções sobre sua integridade, competência administrativa e compromisso com os valores republicanos. A análise das epístolas, particularmente aquelas escritas durante sua gestão na província da Cilícia, revela não apenas a complexidade das relações entre o centro e as periferias do poder romano, mas também como as cartas funcionavam como veículos estratégicos para legitimar autoridade e preservar o prestígio político, mesmo em circunstâncias de afastamento físico de Roma. As epístolas de Marco Túlio Cícero vão além de simples trocas de informações entre interlocutores; elas se configuram como uma extensão do espaço público, onde estratégias políticas são articuladas, relações de poder são negociadas, e a autoridade do autor é constantemente reafirmada.

Este trabalho busca aprofundar a compreensão sobre os múltiplos papéis desempenhados pelas cartas de Cícero, destacando o contexto político e social em que foram produzidas, suas implicações estratégicas e a relevância historiográfica desse *corpus* epistolar. A análise específica da epístola *Fam., XV 01, 104*, escrita durante sua campanha como procônsul na Cilícia, destaca a relevância desse gênero literário no contexto da administração provincial. Nessa correspondência, Cícero reporta ao Senado o estado de sua província, aborda questões militares e administrativas e, simultaneamente, utiliza a carta como um instrumento para reforçar sua legitimidade perante as elites políticas romanas. Através de uma retórica persuasiva, ele apresenta sua governança como um contraponto às práticas

corruptas e ineficientes de alguns de seus contemporâneos, projetando uma imagem de liderança proba.

Assim, o estudo das cartas ciceronianas permite não apenas compreender as preocupações políticas e militares de seu tempo, mas também explorar como essas epístolas eram utilizadas como ferramentas estratégicas para moldar narrativas, consolidar alianças e preservar prestígio. Este trabalho, portanto, propõe-se a investigar as dimensões discursivas, políticas e simbólicas do epistolário ciceroniano, com foco em sua atuação na Cilícia, para revelar como as cartas não apenas registram a história, mas ativamente participam da construção de um legado que continua a influenciar a historiografia sobre o período tardio da República Romana.

A correspondência ciceroniana: contexto, preservação e discurso político

Sabemos que não há concordância unânime entre os estudiosos quanto à data exata do surgimento das cartas. No entanto, conforme Wise (1998), a carta entrou na civilização grega no século VIII a.C., representando não apenas um novo e prático meio de comunicação, mas também promovendo mudanças significativas nos costumes e hábitos da população.

O gênero epistolar, amplamente valorizado tanto na Grécia quanto em Roma, se configura como uma das mais significativas formas de expressão literária da Antiguidade, refletindo a complexidade das relações sociais, políticas e culturais daquele período. As cartas, além de cumprirem a função de estabelecer vínculos pessoais e profissionais, serviam como um meio eficaz de comunicação entre diferentes esferas da

sociedade, especialmente entre a elite letrada e os poderes institucionais. Essa correspondência frequentemente abordava questões de caráter político, econômico e até filosófico, oferecendo uma visão detalhada dos conflitos e das dinâmicas internas das cidades-estados e do império. Através dessas missivas, é possível perceber o fluxo constante de informações que permeava as elites, sendo também um reflexo das preocupações cotidianas, da ética pública e da construção de redes de influência. Dessa maneira, as epístolas não só constituem uma fonte preciosa de conhecimento histórico, como também revelam as práticas retóricas e os valores culturais de uma época em que a palavra escrita se apresentava como um instrumento de poder e de preservação da memória coletiva.

A recuperação parcial da correspondência de Cícero, perdida por séculos, teve um impacto significativo no Renascimento, especialmente após sua redescoberta por Petrarca na biblioteca da catedral de Verona. O esforço dos humanistas em transcrever manualmente os manuscritos, embora em estado precário, não só deu início a uma busca por outros exemplares da obra ciceroniana, como também incentivou a preservação e o estudo de outros textos essenciais da Antiguidade. Esse trabalho resultou na descoberta de diversos manuscritos, espalhados pela Itália e além, ampliando o entendimento sobre a figura de Cícero. Para os estudiosos da época, a correspondência revelava uma faceta inédita do autor, diferente da imagem construída pelas suas obras filosóficas e oratórias, mais associadas à sua grandeza pública. Ao contrário do Cícero impessoal de seus escritos, as cartas mostraram um homem marcado pelas inseguranças e desafios pessoais, imerso nas turbulências políticas de sua época. Como observou Casquero (1983, p. 393), isso gerou certo desencanto entre os humanistas que esperavam encontrar na correspondência um reflexo da mesma grandeza intelectual. No

entanto, a importância dessas cartas é inegável, como enfatizado por Trapp (2003, p. 13), pois elas constituem a mais antiga e substancial coleção de correspondências da Antiguidade preservada, garantindo a Cícero um lugar destacado na memória histórica e literária ocidental.

Conforme destaca Giesen (2016, p. 56), a epistolografia ciceroniana se distingue pela veracidade e pela riqueza de informações históricas que suas cartas contêm. Elas não apenas cumprem a função de estabelecer comunicações pessoais e profissionais, mas também se configuram como fontes fundamentais para o entendimento da vida política, social e cultural de Roma no período tardio da República. Esses registros, compilados após o falecimento do orador, nos oferecem a oportunidade de conhecer diversos aspectos da vida quotidiana no final da República, cujos ecos perduraram ao longo dos séculos, permitindo aos estudiosos contemporâneos uma janela única para a compreensão de um mundo que, de outra forma, poderia ter sido perdido no tempo.[40] Através dessas correspondências, somos transportados para os debates políticos da época, bem como travamos contato com costumes e expressões culturais que caracterizaram o período. Nesse sentido, o estudo das cartas do autor deve ser feito à luz das condições sociais, políticas e culturais nas quais ele estava inserido.

José D'Assunção Barros (2020, p. 15; p. 129) contribui para essa análise ao enfatizar que as fontes históricas, como as cartas de Cícero, são sempre produtos do contexto em que foram

[40] Cícero tinha a intenção de publicar sua correspondência por motivos políticos e de propaganda, conforme apontado por Carcopino, contudo, a morte o impediu de concluir esse projeto. Como resultado, várias cartas foram divulgadas, algumas das quais ele provavelmente teria suprimido se tivesse tido a oportunidade de revisão (Antón, 1996, p. 127).

elaboradas, refletindo tanto a posição social do autor quanto as demandas de sua época. Ao correlacionar a cronologia das obras ciceronianas com os eventos políticos, econômicos e intelectuais de sua época, é possível perceber como suas correspondências se tornam reflexos não apenas de suas opiniões pessoais, mas também das circunstâncias externas que o influenciavam. É evidente que essas obras estão intrinsecamente ligadas a momentos específicos da vida do autor e expressam sua perspectiva política assumida em um período ou em outro.

Cícero foi um autor prolífico, tendo nos legado uma pletora de escritos das mais distintas naturezas, abrangendo uma vasta gama de gêneros literários e filosóficos. A obra epistolar ciceroniana conta com mais de 900 cartas conservadas e é dividida em 37 livros, organizados da seguinte forma: a) dezesseis livros destinados a familiares e amigos (*Ad familiares*); b) dezesseis dirigidos ao amigo Ático (*Ad Atticum*); c) três livros de missivas enviadas a Quinto Túlio, seu irmão (*Ad Quintum fratrem*); e d) dois livros a Bruto (*Ad Brutum*).[41]

Na Antiguidade, a preservação e a organização do epistolário ciceroniano foram realizadas por Tirão, o secretário e liberto de Cícero, durante o governo de Augusto. Tiro não apenas cuidou da compilação das cartas que Cícero havia escrito, mas

[41] A coleção de cartas aos familiares compreende um total de 435 cartas, enquanto as Cartas a Ático somam um total de 426. As cartas ao irmão Quinto e a Bruto, por sua vez, totalizam 53 correspondências. Vale a pena acrescentar que, consoante Roy K. Gibson e A. D. Morrison (2007, p. 15), as cartas não são textos isolados, mas sim mantêm conexões formais, estruturais e temáticas entre si. Ao serem agrupadas em coleções, as epístolas geralmente apresentam características comuns que facilitam sua categorização, mas em contrapartida, obscurecem o diálogo entre elas.

também incluiu aquelas que o próprio Cícero havia recebido (Antón, 1996, p.127), oferecendo, assim, uma visão mais completa das relações epistolares do orador romano.

As cartas da coleção *Cartas aos familiares* apresentam uma natureza multifacetada, refletindo a diversidade de propósitos e contextos nos quais foram redigidas. Como é característico do gênero epistolar, essas missivas têm como principal objetivo a comunicação entre Cícero e seus contemporâneos, mas sua estrutura e conteúdo vão além de simples trocas. Marcadas por uma grande formalidade, devido a seu caráter oficial, político, público, mas também devido ao contexto literário da sociedade romana a época, o estilo de escrita ciceroniano, em muitos casos, assemelha-se à prosa de sua oratória, refletindo o poder da retórica como um instrumento de influência na sociedade romana. Segundo Beltrão (2017, p. 356), "os escritos de Cícero testemunham o poder da oratória política na vida romana", evidenciando como suas cartas não apenas cumpriam a função de comunicação, mas também serviam como uma extensão de sua atuação política, preservando sua imagem e autoridade diante de seus pares. Dessa maneira, as *Cartas aos familiares* são não apenas registros pessoais, mas também reflexos das intrincadas relações sociais e políticas.

Ao analisar o epistolário ciceroniano, é essencial compreender não apenas o conteúdo das cartas, mas também as circunstâncias que envolveram sua produção, preservação e publicação. Como vimos anteriormente, a formalidade das cartas de Cícero, muitas vezes permeada pelo estilo de sua oratória, reflete a posição política e social do autor, tratando-as como uma extensão de sua atuação pública. No entanto, a análise dessas missivas exige uma avaliação crítica da posição ideológica tanto do autor quanto dos editores posteriores, que, ao torná-las

acessíveis, estavam não apenas registrando uma realidade, mas também moldando um discurso político e cultural. De acordo com Barros (2019, p. 32-35), essa reflexão sobre o autor e sua fonte, em relação ao processo histórico, é um passo crucial no trabalho do historiador.

No caso das cartas de Cícero, essa análise é ainda mais relevante, pois, além de serem uma fonte primária de informação, constituem um discurso que reflete as ideologias do autor e de seus editores. A publicação das cartas, que, como sugere a historiografia predominante, teria ocorrido por volta de 32 a.C. por meio do trabalho de Tirão, também levanta questões sobre a conscientização de Cícero e seus familiares acerca do valor histórico de suas missivas. Como observa Felipe Coelho de Souza Ladeira (2020, p. 87), Cícero, ainda em vida, mostrou interesse em editar e organizar suas cartas, o que demonstra uma preocupação com a preservação de seu legado. No entanto, a escassez de testemunhos sobre a circulação das cartas e a falta de evidências de que elas tenham sido amplamente copiadas ou lidas indicam que, embora esses escritos fossem considerados de grande valor, sua divulgação era limitada, o que impõe desafios para a compreensão do alcance real de sua influência naquele período.

Conectividade entre política e sociedade

Na fase final da República Romana, Cícero se destacou como uma das figuras centrais, sendo reconhecido por sua firme defesa das instituições republicanas. Sua reflexão política, entre outros aspectos, se caracterizou pela ênfase no conceito do *mos maiorum*, ou "costume dos ancestrais". Para Cícero, a adesão a

esses valores tradicionais era essencial para assegurar a estabilidade e a continuidade do funcionamento adequado da República.

Cícero, ao valorizar as práticas políticas tradicionais como um meio de preservar a estabilidade da República, estava, em certa medida, refletindo uma concepção de política profundamente enraizada nas dinâmicas de participação direta dos cidadãos. Essa perspectiva sobre o papel do indivíduo na manutenção do sistema republicano pode ser ampliada à luz das reflexões de Moses Finley (1985), que, ao retomar o pensamento de Cícero, oferece uma análise mais ampla das relações entre o Estado e os cidadãos na Antiguidade. Segundo Finley, a política na Roma antiga não se limitava a uma administração impessoal ou distante, mas configurava-se como uma arena vibrante e altamente competitiva, repleta de conflitos, negociações, alianças e debates. Para ele, a política romana se fazia, em grande parte, por meio da interação direta entre cidadãos dispostos a se engajar nas disputas eleitorais, o que exigia dos indivíduos tanto habilidades sociais quanto condições econômicas favoráveis para participar da vida pública (Finley, 1985, p. 67-81).

Durante seu mandato como governador de província, Cícero procurou criar as condições simbólicas e econômicas necessárias para se estabelecer como um agente político relevante em Roma. O distanciamento da cidade, portanto, pode ser compreendido não apenas como um simples "exílio" ou uma busca por enriquecimento, mas também como uma estratégia de reafirmação de seu dever e serviço à República (Barros, 2024, p. 20). Esse reconhecimento, por sua vez, ampliaria seu capital político e fortaleceria sua posição no cenário político romano.

A política, de fato, sempre foi um tema central nas epístolas ciceronianas, pois, por meio delas, Cícero conseguia

estabelecer e fortalecer uma vasta rede de contatos. Escrever cartas relatando sua boa gestão pública representava uma estratégia eficaz para neutralizar os ataques de seus inimigos políticos que buscavam caracterizar o governo provincial de seus adversários como ineficiente ou corrupto (Barros, 2024, p. 20). Ao adotar essa tática, o governador podia, de antemão, se proteger de acusações infundadas, apresentando-as como desavenças pessoais em vez de denúncias legítimas. Nas correspondências, Cícero se esforçava para se afastar das suspeitas de ganância que frequentemente recaiam sobre os governadores, buscando se mostrar como um político exemplar tanto para o Senado quanto para o *populus*, a comunidade cívica romana. Ao manter a ordem, proteger a província e distribuir benefícios (*beneficia*), Cícero não apenas garantia a estabilidade de sua administração, mas também ampliava seu capital político, reforçando sua posição na Roma republicana.

A nomeação de Cícero como governador da província da Cilícia insere-se no contexto mais amplo da administração provincial romana, caracterizada pela centralização do poder em mãos de magistrados que atuavam como extensões da autoridade republicana. Conforme Mendes (1988, p. 44), os governadores eram concebidos como "representantes da majestade do povo romano", responsáveis por funções cruciais como a administração, defesa territorial e manutenção da justiça. Tais responsabilidades evidenciam a importância estratégica desses cargos na consolidação do domínio romano além da Península Itálica. No caso de Cícero, sua atuação como procônsul da Cilícia não apenas reforçou sua posição política entre os *optimates*, mas também ampliou seu capital simbólico, especialmente em virtude das vitórias obtidas contra ameaças locais. Esses sucessos, além de fortalecerem a estabilidade provincial, asseguraram-lhe o título de *imperator*, sublinhando o papel central da administração

provincial na articulação entre interesses pessoais e os objetivos imperiais da República Romana.

Cícero considerava sua gestão como governador da Cilícia um êxito, especialmente pela recuperação financeira da província e pelo contraste que estabeleceu em relação à administração de seu antecessor, Ápio Cláudio. Sua postura de integridade à frente do cargo não parece ter sido meramente retórica, dado seu histórico como jurista envolvido em casos notórios de corrupção no final da República. Essa experiência jurídica, marcada pela defesa de princípios republicanos, reforçou seu compromisso em evitar práticas que dessem margem à exploração desenfreada das províncias, prática comum entre muitos governadores que negligenciavam o bem público em benefício próprio.

A construção da imagem de Cícero como um governador competente e íntegro reflete o que Pierre Bourdieu (1996, p. 109) define como "capital simbólico", entendido como o conjunto de recursos imaginários e ideológicos mobilizados por agentes em posições de poder para legitimar sua autoridade. No caso de Cícero, essa estratégia foi amplamente utilizada para consolidar sua reputação não apenas como um administrador eficaz, mas também como um defensor dos valores republicanos. Para o autor, o capital simbólico está vinculado a honra e ao reconhecimento coletivo, é uma "propriedade qualquer (de qualquer tipo de capital, físico, econômico, cultural, social) percebida pelos agentes sociais cujas categorias de percepção são tais que eles podem entendê-las (percebê-las) e reconhecê-las, atribuindo-lhes valor". Tal capital, derivado de atributos percebidos e valorizados socialmente, funciona como uma forma de crédito social conferido a indivíduos que conseguem legitimar suas ações perante seu grupo.

A atuação de Cícero como governador da Cilícia exemplifica a utilização da construção de uma persona política como estratégia para a acumulação de capital simbólico, conforme delineado no arcabouço teórico de Pierre Bourdieu. O capital simbólico, entendido como a valorização cultural de determinados recursos e atributos reconhecidos coletivamente, é fundamental para legitimar e consolidar a autoridade de um indivíduo em contextos de poder. Nesse sentido, a construção da persona política de Cícero reflete uma tentativa de controlar sua imagem pública, promovendo uma narrativa de probidade e eficiência administrativa. Como argumenta Renata Lopes da Silva (2013, p. 105), a elaboração de "personagens sociais" é uma prática inerente a todas as épocas e sociedades, sendo orientada pela necessidade de alinhar a identidade pessoal às expectativas e valores do grupo social. A persona política, portanto, funciona como uma "máscara social" que não apenas exprime, mas também amplifica os atributos valorizados pelo coletivo, permitindo a Cícero mobilizar seu capital simbólico para fortalecer sua posição no complexo cenário político romano.

A aplicação do conceito de capital simbólico ao caso de Cícero revela-se particularmente pertinente ao analisarmos a construção de sua autoimagem por meio de seu ego epistolar. Nesse contexto, Cícero articula um "retrato" discursivo que o apresenta como um líder multifacetado, destacando atributos como competência administrativa e integridade moral. Essa narrativa reforça a ideia de um governador capaz de transformar uma província marcada por dificuldades herdadas de gestões anteriores em um território estável e próspero, conquistando, assim, a confiança e a popularidade dos seus habitantes. A construção da autoimagem de Cícero como um governador exemplar reflete sua tentativa de mitigar os efeitos do afastamento físico da *Urbs*, um temor que o acompanhava devido à

centralização da vida política romana em Roma durante o final da República. O distanciamento da capital representava para Cícero um risco significativo de invisibilidade política, pois o prestígio e a influência estavam profundamente enraizados na participação ativa no fórum, na convivência com a elite romana e nas interações em suas *villae* (Lintott, 2008, p. 253). Como enfatiza Maria Luiza Corassin (2006, p. 279), o epicentro da política republicana residia em Roma, onde ocorriam as deliberações políticas e a eleição dos magistrados. Nesse sentido, a autofiguração de Cícero como um administrador probo e bem-sucedido na Cilícia emerge como uma estratégia crucial para preservar sua relevância política mesmo em meio ao distanciamento territorial.

O discurso epistolário: a gestão de Cícero na Cilícia

Como vimos anteriormente, a prática do intercâmbio epistolar era amplamente consolidada no mundo antigo, desempenhando um papel essencial na comunicação e negociação de *status* entre a aristocracia romana. Conforme Ebbeler (2007, p. 301), em *Mixed Messages: The Play of Epistolary Codes in Two Late Antique Latin Correspondences*, as correspondências eram não apenas instrumentos de manutenção de laços sociais, mas também veículos estratégicos para afirmar posições hierárquicas. Além disso, como destaca a autora (2007, p. 302), essa prática seguia normas bem definidas, como a regularidade nas respostas, a preservação da confidencialidade quando necessário, a adequação do tom, e a contenção em relação à extensão do texto, entre outras diretrizes.

Nesse contexto, conforme destaca Trapp (2003, p. 41), as correspondências frequentemente participam de dinâmicas de etiqueta e poder, sobretudo em trocas entre indivíduos de *status* social elevado. De maneira consciente ou não, os remetentes procuram ajustar o estilo e a apresentação de suas cartas, levando em consideração tanto sua posição social quanto a de seus destinatários, em função das relações que desejam estabelecer ou fortalecer.

Desta forma, neste presente artigo, escolhemos analisar a epístola *Fam*., XV 01, 104, uma vez que esta correspondência, escrita durante sua campanha como procônsul da Cilícia, revela facetas cruciais da administração provincial romana e das dinâmicas políticas e militares do final da República. A análise dessa missiva permite compreender tanto a visão pessoal de Cícero sobre suas responsabilidades quanto o contexto estratégico e político em que estava inserido.

Característica típica das epístolas é a nomeação inicial do destinatário, através do uso do seu nome, a que se segue o nome do remetente, tornando-os presentes (Garcea, 2002, p. 130). Assim, enquanto estava na fronteira da Laodiceia com a Capadócia, em 18 de setembro de 51 a.C., o autor escreve a carta ao mais alto escalão da República, conforme indica no cabeçalho: "O procônsul Marco Túlio Cícero, filho de Marco, saúda os cônsules, os prefeitos, os tribunos da plebe e o Senado (*Fam*., XV 01, 104)". Em seguida, o autor apresenta um relatório sobre a situação da província naquele momento, embora não achasse que fosse sua obrigação o fazer, mas acreditava ser correto transmitir aos romanos notícias daquilo que acontecia na Cilícia diante da gravidade pela qual passava a região, sob ameaça dos partos, acrescentando: "Nesta escassez de meios militares, certamente não me faltará coragem, nem – espero – capacidade de liderar"

(*Fam*., XV 01, 104). Esse movimento revela tanto sua preocupação em agir de maneira proativa quanto sua busca por relevância política em um cenário onde o distanciamento de Roma representava um risco significativo de invisibilidade e perda de prestígio.

Cícero, conforme registrado em suas correspondências, empenhou-se em manter o Senado constantemente atualizado sobre o estado de suas tropas e a situação da guerra na Cilícia. Em uma de suas cartas (*Fam*., XV 01, 104), ele destaca a segurança da província sob sua administração, atribuindo esse feito ao seu senso de justiça. Além disso, Cícero se apresenta como um líder capaz de restabelecer a ordem em um contexto de desordem, reforçando sua imagem como administrador competente. Esse esforço de autopromoção visava consolidar seu prestígio na República, destacando seu êxito, pelo menos segundo sua própria avaliação, como governador provincial. A carta evidencia a preocupação de Cícero em construir uma imagem pública que reforçasse seu capital simbólico. Ele enfatiza sua "honestidade" e "trato afável" como qualidades que asseguravam a lealdade dos aliados e a estabilidade da Cilícia. Essa autofiguração é consistente com sua prática epistolar, utilizada como ferramenta para consolidar sua reputação perante o Senado e a elite política de Roma. Conforme Pierre Bourdieu, essa construção de identidade política representa uma forma de acumulação de capital simbólico, essencial para manter sua influência mesmo distante da *Urbs*, o centro das decisões republicanas.

> Em vista dessa notícia, embora eu soubesse que os aliados estavam relutantes e esperavam a notícia, eu esperava que aqueles com quem eu já havia tido contato e que puderam ver minha bondade e honestidade estivessem mais inclinados ao povo romano, e que a Cilícia estaria mais

> segura se a província pudesse ver meu senso de justiça (*Fam*., XV 01, 104).

Este trecho da carta revela a estratégia de Cícero de mobilizar alianças políticas e militares com base na construção de sua reputação. Ao enfatizar sua "bondade e honestidade", ele busca reforçar a legitimidade de sua autoridade, confiando que essas qualidades seriam suficientes para atrair o apoio dos aliados e assegurar a lealdade local. A menção à "Cilícia estar mais segura" se as populações locais percebessem seu "senso de justiça" demonstra como Cícero compreendia a administração provincial não apenas como uma questão de força militar, mas também de relações interpessoais e diplomacia. Esse apelo à moralidade como ferramenta de governança reflete um esforço deliberado de diferenciar-se de outros governadores romanos, frequentemente criticados por abusos e exploração das províncias. Ao construir essa imagem de justiça, Cícero almeja não apenas garantir a segurança da Cilícia, mas também consolidar seu capital simbólico e político perante Roma e seus aliados, essencial para sustentar sua influência em um contexto de instabilidade na República.

Ao assumir o comando do exército e conduzi-lo ao Tauro, Cícero busca demonstrar sua capacidade de liderança militar, essencial para o prestígio político na República tardia. Ele afirma que não lhe faltariam coragem e competência para enfrentar os desafios, mas também adverte o Senado sobre a necessidade de reforços militares urgentes, sob o risco de perder as províncias e suas receitas fiscais. Essa postura firme frente aos destinatários, que eram o mais alto escalão da República romana, e a decisão de agir proativamente ressaltam a tensão entre as responsabilidades

provinciais e a busca por reconhecimento político em Roma, como visto abaixo:

> Agora, se minha autoridade tem algum peso entre vocês - Eu o aconselho e o advirto fortemente a agir - antes tarde do que nunca - nessas províncias, especialmente em assuntos que o senhor conhece apenas por ouvir dizer, mas que eu tenho quase diante dos meus olhos. O senhor sabe muito bem com que força e com que tropas me enviou quando havia rumores de um conflito tão sério. Se eu não recusei essa missão, não foi por ignorância, mas por senso de dever: nenhum perigo jamais me pareceu tão grave a ponto de me fugir de suas ordens em vez de obedecê-las (*Fam*., XV 01, 104).

Ademais, na presente carta é nítida a preocupação de Cícero com a vulnerabilidade estratégica das províncias romanas frente à ameaça parta, destacando a relação intrínseca entre controle territorial e arrecadação tributária, base fundamental da economia romana. Apesar da escassez de legionários, o procônsul avalia que os romanos ainda dispõem de coragem e capacidade de liderança para enfrentar a crise. Observa-se, na carta, uma postura resoluta por parte de Cícero em relação aos destinatários, deixando claro que, embora não tivesse interesse em estar na província, aceitou o cargo de governador motivado por seu senso de dever e justiça.

> De qualquer forma, no momento atual a situação é tal que, se o senhor não enviar rapidamente para essas províncias tropas militantes no número que normalmente é enviado para conflitos militares, há um sério risco de que sejamos forçados a abandonar todas essas províncias, que são a fonte da receita tributária de Roma (*Fam*., XV 01, 104).

Ao advertir o Senado sobre o risco de perder as províncias caso reforços militares não sejam enviados prontamente, Cícero utiliza uma retórica de urgência para mobilizar apoio, vinculando a segurança militar à estabilidade fiscal e política de Roma. Esse apelo demonstra não apenas sua visão pragmática da administração provincial, mas também seu entendimento da importância das províncias como sustentáculo do poder imperial. Além disso, ao enfatizar a magnitude do risco e a necessidade de tropas suficientes, Cícero busca reforçar sua autoridade como observador direto da crise e interlocutor confiável para o Senado, consolidando sua posição de liderança e responsabilidade.

A carta revela o esforço de Cícero em equilibrar suas responsabilidades administrativas e militares com sua ambição política. Ao mesmo tempo que se apresenta como um administrador justo e um líder militar competente, ele busca reafirmar sua relevância perante o Senado e a elite romana. A correspondência reflete não apenas as preocupações práticas de sua administração, mas também sua habilidade retórica em construir uma narrativa que reforçasse sua posição política.

Considerações finais

O estudo da correspondência de Marco Túlio Cícero, e, neste caso, em sua gestão na província da Cilícia, evidencia o papel fundamental das epístolas na articulação política e na construção de uma imagem pública. Mais do que simples instrumentos de comunicação, as cartas se mostram como verdadeiras extensões do espaço público romano, onde o autor apresenta não apenas relatos administrativos, mas também uma

narrativa cuidadosamente elaborada para consolidar sua posição política e reafirmar sua lealdade aos ideais republicanos.

A análise da epístola *Fam.,* XV 01, 104 revela como Cícero equilibrava as demandas da administração provincial com a necessidade de preservar sua relevância política em Roma. Ao se dirigir ao Senado, ele não apenas relatava os desafios enfrentados na Cilícia, como também reforçava sua imagem de líder responsável e justo, capaz de lidar com as adversidades com competência e coragem. Essa estratégia discursiva permitiu a Cícero não apenas neutralizar possíveis críticas, mas também demonstrar seu compromisso com a estabilidade da República e a integridade das províncias. Além disso, o epistolário ciceroniano vai além do registro factual de acontecimentos. Suas cartas nos permitem compreender como as dinâmicas de poder, as práticas retóricas e os valores republicanos estavam interligados. A capacidade de Cícero de se adaptar às expectativas de seus interlocutores, utilizando o gênero epistolar como uma ferramenta política sofisticada, ressalta a complexidade de sua atuação como político e administrador.

Por fim, as cartas de Cícero nos convidam a refletir sobre as conexões entre política e comunicação em um período de intensas transformações. Elas nos mostram um político que, mesmo distante fisicamente de Roma, buscava manter sua influência viva por meio de sua habilidade escrita. Este trabalho, portanto, reforça a relevância das cartas ciceronianas não apenas para a historiografia da Roma republicana, mas também para o entendimento das relações entre política, sociedade e poder na Antiguidade.

Referências

Documentação textual

CICERÓN, Marco Tulio. *Cartas III, cartas a los familiares (cartas 1 – 173)*. Introducción, traducción y notas de José A. Beltrán. Madrid: Gredos, 2008.

Bibliografia instrumental

BOURDIEU, Pierre. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In: BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas:* sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996, p. 91-135.

FINLEY, Moses. *A política no mundo antigo.* Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

MENDES, Norma Musco. *Roma republicana*. São Paulo: Ática, 1988.

SILVA, Renata Lopes da. *Quem somos eu?:* estudo etnográfico sobre processos de construção de personas políticas. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

Obras de apoio

ANTÓN, Beatriz. "La epistolografia romana: Cicerón, Sêneca y Plinio". *Helmantica.* Salamanca, v. 142-143, 1996, p. 106-148.

BARROS, Davi Santos. *Cícero e a construção de sua persona política:* o ideal do governador como defensor da província (51-50 a.C.). In: Edjalma Nepomoceno Pina; Luiz Fernando Soares Pereira; Weverton Bragança do Amaral;. (Org.). História em esboços: projetos, abordagens e perspectivas. 01ed.Vitória: Antíteses, 2024, p. 14-25.

BARROS, José D'Assunção. *A Fonte Histórica e seu lugar de produção*. Petrópolis: Vozes, 2020.

BARROS, José. D'Assunção. *Fontes históricas:* introdução aos seus usos historiográficos. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 15-73.

BELTRÃO, Claudia. "A quem julgas apropriado escrever a história?" O orador e o historiador no "De Oratore" de Marco Túlio Cícero. In: Silva, G.J.; Silva; M. A. O. (Org.). *A Ideia de História na Antiguidade Clássica*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2017, v. 1, p. 337-366.

CASQUERO, Marcos. Epistolografia romana. *Helmantica*. Salamanca, n. 103-105, v. 34, 1983, p. 377-406.

CORASSIN, Maria Luiza. O cidadão romano na República. *Projeto História*. São Paulo, n.33, 2006, p. 271-287.

EBBELER, Jennifer. *Mixed Messages*: The Play of Epistolary Codes in Two Late Antique Latin Correspondences. In: MORELLO, Ruth; MORRISON, A. (org.). Ancient letters: Classical & Late Antique Epistolography. Oxford: OUP, 2007.

EVERITT, Anthony. *Cicero:* The Life and Times of Rome's Greatest Politician. New York: Random House, 2003.

GARCEA, Alessandro. "L'interaction épistolaire entre dialogue in absentia et in praesentia chez Cicéron". *Bolkestein, A.M. et alii, Theory and description in Latin Linguistics*. Ámsterdam: J.C. Gieben, 2002, p. 123-138.

GIBSON, Roy.; MORRISON, Andrew. Introduction: What is a Letter? In.: *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 1-17.

GIESEN, Kátia Regina. *O epidítico como recurso para a representação dos contemporâneos na epistolografia de Plínio, o Jovem.* 2016. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

LADEIRA, Felipe Coelho de Souza. *A correspondência de Cícero durante a Guerra Civil:* a crise política romana sob a ótica pública e privada. 2020. Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Letras). Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

LINTOTT, Andrew. *Cicero as Evidence*: a Historian's Companion. New York: University Press, 2008.

STEEL, Catherine Elizabeth Wannan. *Cicero, Rhetoric and Empire*. New York: Oxford University Press, 2001.

TRAPP, Michael. *Greek and Latin letters*: an anthology, with translation. Cambridge: CUP, 2003.

WISE, Jennifer. *Dionysus writes*: the invention of theatre in ancient Greece. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

DA SINAGOGA PARA AS CASAS IMPROVISADAS: A UTILIZAÇÃO DO ESPAÇO NA *TÁTICA* MISSIONÁRIA DE PAULO DE TARSO (I D.C.)

Davi Taylor Pompermayer

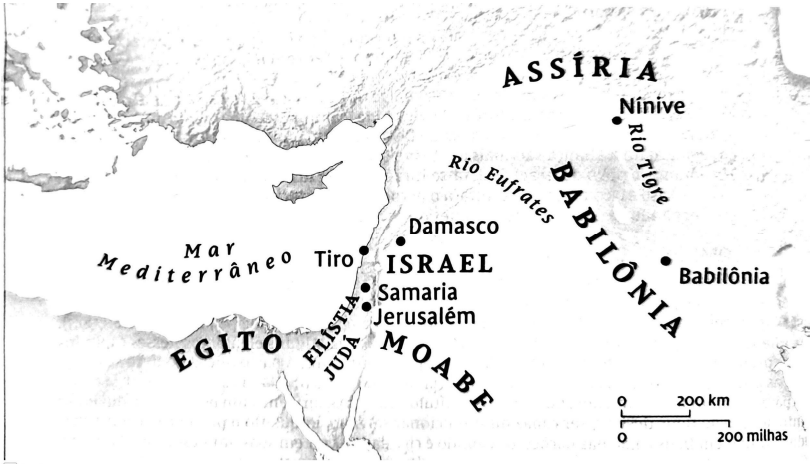
Introdução

Esse trabalho tem como objetivo analisar a utilização dos espaços da sinagoga e das casas improvisadas dos primeiros cristãos na realização da atuação missionária de Paulo de Tarso.A *tática* missionária Paulo de Tarso, autoproclamado décimo terceiro apóstolo, passa necessariamente pela utilização e reapropriação de espaços tradicionais nas *póleis* do Oriente.O principal espaço utilizado e reapropriado por Paulo em sua representação do judaísmo é a sinagoga dos judeus, espaço primordial para a perpetuação da existência das comunidades judaicas da diáspora e, também, para a garantia da sua capacidade de influência e prestígio social.Contudo, de forma progressiva, Paulo passa a fundar suas próprias igrejas, comunidades formadas por seus correligionários, que passam a atuar em casas improvisadas em detrimento da sinagoga.Nesse aspecto, a atuação de Paulo tem um envolvimento direto com a alteração da malha urbana das *póleis*, uma vez que contribui para a alteração das relações em ambientes já consolidados, a sinagoga, em prol de um novo ambiente, as casas improvisadas onde se formaram as suas primeiras igrejas.

As comunidades judaicas dispersas ao redor do Mediterrâneo e a leste de Jerusalém tiveram sua origem a partir

das duas diásporas dos descendentes do antigo reino de Israel, a diáspora para a Babilônica e a diáspora para o Egito.Os períodos da diáspora, também denominado período exílico, e o período pós exílico, assim como todo período de crise e descontinuidade política, social e cultural, são marcados por uma escassez de fontes documentais.Os registros bíblicos veterotestamentários nos dizem muito pouco ou quase nada sobre as comunidades que surgiram desses dois movimentos de migração, a não ser algumas diferenças entre o caráter forçado da diáspora babilônica em oposição ao caráter voluntário da diáspora egípcia, a presença simultânea de cooperação e revolta dos exilados e migrantes com a Babilônia e Egito e a construção de novos símbolos e marcadores de identidade judaicos na ausência do Templo e da Cidade de Jerusalém.Assim, o quadro geral inicial da diáspora era de sobreviventes vivendo de maneira precária na terra desolada pela guerra; de famílias com algum recurso fugindo para o Egito; e das elites deportadas para a Babilônia (Reinke, 2021, p.265).Nesse contexto, algo que podemos ter certeza é que essas diásporas impulsionam outros movimentos de migração da população judaíta para localidades ainda mais distantes de Jerusalém, resultando na formação de novas comunidades judaicas independentes umas das outras.

Figura 1: Nações e cidades no período da diáspora judaica



Fonte: Bíblia de Estudo Thomas Nelson (2021, p. 1252)

Reinke (2021) descreve com precisão como a comunidade de Elefantina reflete o desenvolvimento e construção das comunidades judaicas nas diásporas.As diásporas judaicas não são de modo nenhum um movimento unificado, homogêneo e unicamente relacionado ao antigo Reino de Judá.A diáspora dos judaítas, que viriam a ser chamados de judeus, também apresentava aproximações com a Samaria e uma identidade "israelita", que foi apropriada na construção da identidade "judaica" ou "judia".Dessa maneira, nesse processo de construção de identidade, todos aqueles que pertenciam à religião de Israel foram chamados de "judeus" (*Ioudaios*), em oposição aqueles que pertenciam a outras formas de religião.Prova disso, é a sinagoga de Delos, uma sinagoga samaritana e a mais antiga presente entre os gregos.Apesar das diferenças internas, todos essas comunidades da diáspora compartilhavam o uso dos cinco

livros da Lei de Moisés, o pentateuco, em sua versão grega iniciada em Alexandria no século III a.C., assim como a utilização da língua grega em suas cerimônias religiosas.

Dessa maneira, nas diversas *póleis*, principalmente ao Ocidente de Jerusalém, as comunidades judaicas constituíram quarteirões e bairros inteiros nas cidades, onde a sua presença era nitidamente observada, sentida e relevante.Essas comunidades não eram de modo algum irrelevantes ou menosprezadas, mas, pelo contrário, passaram a exercer uma relação ativa de trocas culturais, políticas, econômicas e sociais com os grupos ali já estabelecidos.Contudo, essas trocas e adaptações não ocorreram de qualquer maneira e sem limitações impostas pelos judeus.Apesar de optarem por permanecer e desenvolver suas comunidades em cidades cosmopolitas onde o contato com o helenismo e outras culturas era inevitável, os judeus eram reconhecidos pelo seu considerável isolamento de práticas religiosas, políticas e sociais.Esse comportamento gerou efeitos ambíguos e um profundo sentimento de anti-judaísmo por parte dos demais grupos estabelecidos nas cidades.Ao mesmo tempo que era perceptível os efeitos da helenização nas comunidades judaicas como a alteração dos nomes próprios do hebraico para o grego ou latim e adoção do grego como língua oficial nas comunidades fora de Jerusalém, por outro lado, era igualmente comum a recusa dos judeus de participarem das festas e rituais gentias, o cultos imperiais e até mesmo prestar o recrutamento militar, o que gerava rotineiramente casos de separatismo judaico e conflitos públicos.Como resposta, principalmente durante o principado, os judeus foram beneficiados com uma série de políticas de tolerância reforçada como a permissão do recolhimento do imposto no templo de Jerusalém, a permissão de construção de nova sinagogas, da reunião e celebração das festividades judaicas, a isenção na obrigatoriedade do

recrutamento militar, a declaração da santidade de suas Escrituras, além de estabelecer o judaísmo como *religio licita* (Selvatici, 2002, p.39).

As sinagogas da diáspora

A atuação missionária de Paulo, antes, durante e depois de sua parceria com Barnabé, sempre passou pela utilização da sinagoga como espaço ideal de contato com judeus, gentios e os tementes a Deus.A sinagoga é o lugar por excelência da *tática* paulina, é a partir dela que o apóstolo inicia seus primeiros contatos em cada uma das *póleis*, realiza a maioria dos discursos narrados em *Atos* e, a partir dos contatos e reações dos grupos ali presente, que Paulo planta e amplia suas igrejas e comunidades.Dessa maneira, para compreender a atuação missionária de Paulo é necessário compreender o que era a sinagoga, sua organização, seu funcionamento e sua relação com a *pólis* em que se encontra e com os grupos ali estabelecidos.

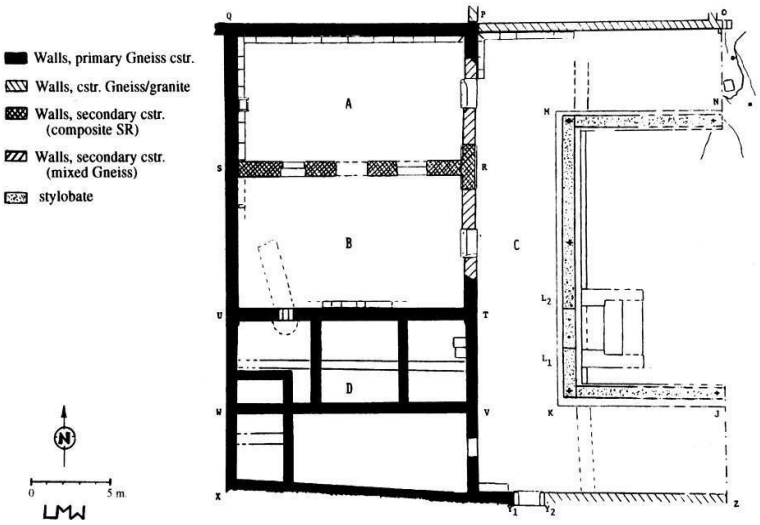
Recentemente alguns pesquisadores como Zeitlin (1931), passaram a cogitar e abordar o surgimento e desenvolvimento da sinagoga com uma maior ênfase em seu aspecto comunitário do que no aspecto puramente religioso.Ao analisarmos as fontes disponíveis a respeito das funções e atribuições das sinagogas, perceberemos que restringi-las a funções meramente religiosas como um encontro de culto, ensino e oração é negligenciar diversos aspectos sociais, políticos, econômicos e identitários da comunidade.Lee Levine (2005, p. 29), aponta que segundo as fontes do primeiro século, o edifício da sinagoga pode ter sido usado como tribunal, escola, albergue, local para reuniões políticas, reuniões sociais, habitação para fundos de caridade,

local para alforrias, refeições sagradas ou de outra natureza e para diversas funções religiosas-litúrgicas.A teoria iniciada por Zeitlin e abraçada e desenvolvida em maior expressão por Levine, nos leva a ponderar a possibilidade da sinagoga não ser o produto de uma crise política-identitária, mas um processo muito mais lento, gradual, sutil e heterogêneo dentro e fora de Israel.Dessa maneira, ao invés de procurar definir um recorte temporal e geográfico para a crise, devemos buscar compreender o processo de alterações internas e externas que levaram a gradual criação da sinagoga.

Em concordância com o Levine (2005), abraçamos a teoria que o portão da cidade é um bom indicativo do local onde a maioria, ou todas, as funções das sinagogas do primeiro século aconteciam, sendo reconhecido como um ambiente comunitário nas cidades e vilas do período bíblico e do Antigo Oriente Próximo (Fig. 3).Essa interpretação é amparada por relatos bíblicos presente na composição do Antigo Testamento, onde o portão da cidade exerce função: de mercado, de corte e anúncio profético, de nomeações de lideranças, de reunião da população em geral, dos líderes e anciãos para resolução problemas pessoais e comunitários, de negociações e acordos, de tribunal e atuação judiciária, de símbolo de governo de contato, aconselhamento e justiça do Rei e de cerimônias religiosas.Para além das fontes bíblicas, temos fontes arqueológicas do Antigo Oriente Próximo, como objetos de culto encontrados nos portões das cidades de Megido Va, Berseba IV, Tel Dan e Bethsaida, que apoiam a teoria de que os portões das cidades da Idade do Ferro exerciam funções comunitárias.Os portões da Idade do Ferro no Antigo Oriente Próximo se diferenciavam dos portões da Idade do Bronze II, que exerciam funções mais defensivas do que comunitárias.Os portões da cidade não eram apenas uma passagem através da muralha, mas uma estrutura complexa consistindo em porões

externos e internos com espaços e câmaras entre eles, locais que serviam de praças e salas para reuniões comunitárias de natureza política, jurídica, econômica e religiosa.

Figura 2: Planta da sinagoga de Delos



Fonte: Levine (2005)

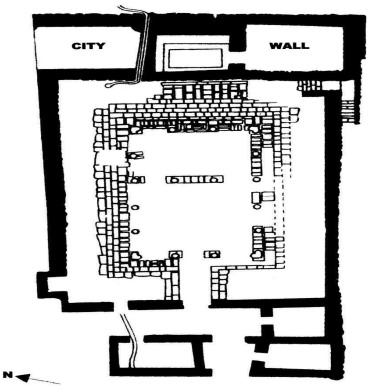
Pesquisadores, como Meeks (1997) e Crossan e Reed (2007), aproximam a natureza do caráter público da sinagoga às associações voluntárias e aos *collegium*.Levine concorda que a sinagoga assimilou traços de instituições gentis, mas ressalta que as assimilações e as comparações possuem limites, uma vez que a sinagoga se revela como uma instituição com características e funções muito próprias.Em primeiro lugar, é improvável que os judeus enxergassem as sinagogas como *collegium* ou associações

voluntárias, uma vez que esse termo não aparece em nenhum documento ou inscrição.Em segundo lugar, o vínculo com a sinagoga e a comunidade judaica não era um mero "voluntariado", mas praticamente a única alternativa viável para a maioria dos judeus de manter seus direitos e privilégios no mundo romano.

Contudo, a sinagoga não era um espaço restrito aos judeus, mas contava com uma considerável participação, respeito e atuação dos gentios.As sinagogas não apenas produziram institucionalidade para a comunidade judaica frente ao governo *pólis*, mas também credibilidade e atratividade para os gentios de tal maneira que sua presença nas sinagogas é bem relatada em *Atos* e em outras fontes.[42]Não é incorreto ponderar que os benefícios alcançados pelas sinagogas sejam também frutos de esforços e benevolências de gentios simpatizantes a fé judaica e a sinagoga que possuíam considerável relevância pública.

[42] Levine (2005) citainscrições e epigrafias em Bósforo que atestam a credibilidade pública da comunidade judaica.

Figura 3: Planta da sinagoga da cidade de Gamla integrada aos muros da cidade



Fonte: Levine (2005, p. 37)

É na sinagoga o alvo e o palco das táticas missionárias do Apóstolo Paulo.Como um judeu da diáspora e fariseu, Paulo estava familiarizado com o espaço e as funções tanto das sinagogas da diáspora quanto das siangogas da Judeia.As sinagogas são alvo de Paulo tanto como perseguidor quanto como propagador da fé em Jesus (At 9.1-2).Após o seu encontro com Jesus e compressão de sua vocação como apóstolo para os gentios, Paulo seguiu para as sinagogas de Damasco, mas ao invés de levar as cartas de recomendação e permissão de prisão dos crentes em Jesus, Paulo foi como proclamador de Jesus como "o Filho de Deus" (At 9.20) e "o Cristo", o messias judaico (At 9.22).O discurso de Paulo tanto em *Atos* quanto nas *epístolas* evidencia sua *tática*: proclamar Jesus como o Cristo primeiro para os judeus e depois para os gentios.Essa afirmação paulina é alvo de um debate entre os pesquisadores a respeito de uma possível controvérsia ou contradição entre as afirmações de Paulo e as suas

supostas verdadeiras intenções na sinagoga.Meeks (1997), compreende as declarações de Paulo em suas cartas (Gl 1, 16; 2, 7-9; Rom 1, 5. 13-15; 11, 13s; 15, 15-21), como contrárias às descrições de *Atos*, para o qual Paulo assemelha-se a filósofos e sofistas itnerantes e bem sucedidos ao recrutar clientes e patronos.Menos céticos do que Meeks, Crossan e Reed (2007), acreditam que Paulo de fato foi às sinagogas, não para "converter" judeus ou gentios, mas para atrair os tementes a Deus, os "semijudeus", os simpatizantes com a fé judaica.

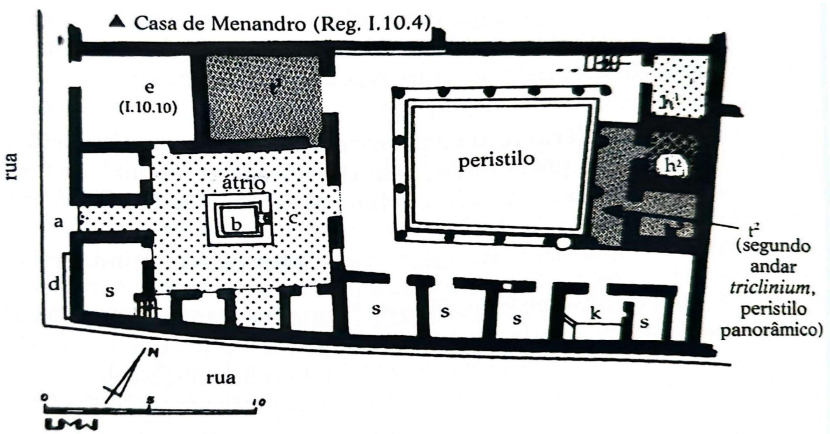
As casas improvisadas

Contudo, a mudança da sinagoga para as casas improvisadas não significou o fim dos conflitos com judeus e gentios, pelo contrário.O acréscimo de conversões de judeus e gentios a Boa Nova de Jesus é proporcional à evasão da sinagoga e de outros espaços de culto,comunhão e colaboração.A atuação de Paulo em Corinto demonstra certo sucesso não apenas entre os gentios, mas também com alguns judeus, inclusive Crispo, chefe da sinagoga.Uma colônia como Corinto provavelmente possuía mais de uma sinagoga, deixando a possibilidade da sinagoga de Crispo ser ou não a mesma que Paulo atuava.Porém, pelo relato de *Atos*, é possível que o pseudo-Lucas esteja realmente fazendo menção a sinagoga que Paulo atuava antes de migrar para a casa de Justo.Se realmente for esse o caso, Paulo provavelmente realizou dois feitos inéditos: uma vitória inédita contra os judeus em sua própria *pólis*; e, ao mesmo tempo, sua primeira ação explícita de abandono e enfraquecimento da sinagoga local, seu lugar de vivência e atuação missionária durante toda sua vida e carreira.A mudança do ambiente das sinagogas para das casas

improvisadas é uma virada de chave importantíssima para o desenvolvimento e amadurecimento da missão de Paulo, uma vez que o apóstolo e sua equipe deixam de utilizar, se apropriar e subverter locais pertencentes a outros grupos, para possuir, habitar e se desenvolver em um local próprio.A disposição dos convertidos por Paulo de ceder suas casas e recursos nos indica uma crescente na intensidade do *conflito*, uma vez que os convertidos se mostram dispostos a envolver seus pertences e reputação na defesa da missão que abraçaram junto com Paulo contra os judeus rivais.

O envolvimento das casas como lugar de culto das comunidades paulinas revelam um atenuador específico em relação à prática cúltica nas *póleis*, uma vez que as casas eram o local de culto privado, onde a devoção particular da família era expressada.Se por um lado na esfera pública a *religio*, a expressão correta da religião em rituais e cultos, expressava os ritos condizentes e necessários para manter a *pax deorum*, a paz com os deuses, por outro lado, era justamente nas casas, isto é, nos locais privados e particulares que ocorriam os ritos de cada família com os deuses que lhe fossem convenientes para alcançar as *benesses* que desejavam.

Figura 4: Casa de Melandro em Pompeia



Fonte: White (2008, p. 408)

Na figura 4 encontramos um modelo de casa, localizado em Pompeia, mas que serve para os propósitos comparativos.Em frente a entrada da casa (a) encontramos o "átrio", *atrium*, uma sala que podia ser aberta ou fechada e que acolhia atividades familiares e, normalmente, era o primeiro contato das visitas com a casa e onde os outros cômodos da casa se desenvolviam.O *atrium* refletia o esplendor, riqueza e poder da casa, o que também incluía o local das expressões religiosas da casa, o *lararium*.O *lararium* eram santuários domésticos onde ocorriam preces e oferendas aos *Lares*, *Penates* e *Genius*, os deuses escolhidos da casa.A transferência das reuniões cúlticas da comunidade paulina da sinagoga para as casas improvisadas não significa a saída de um lugar judaíco para um local neutro.Pelo contrário, significa uma vitória do apóstolo tanto nas sinagogas, ao conseguir

agremiar fiéis, quanto nas casas, ao conseguir penetrar no ambiente de devoção privado dos gentios.

Figura 5: Reconstrução de uma réplica de um *Atrium* romano clássico

Fonte: https://thearcheology.wordpress.com/2010/06/14/326/.

Figura 6: Santuário familiar, ou *lararium*, na Casa dos Vetti em Pompéia

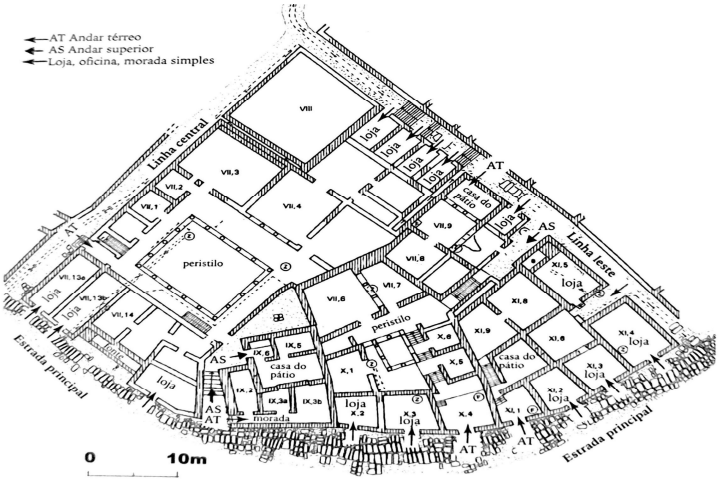
Fonte: Crossan e Reed (2007, p. 284).

Considerações finais

Ao intervir em espaços estabelecidos, Paulo não apenas os interpreta e com base em sua representação da fé em Jesus os reapropria, mas também promove a criação de um novo espaço, as casas que recebem suas comunidades, denominadas *ekklesia*.James Dunn (2017, p.167), aponta que para Paulo a comunidade convocada e constituída por Cristo deveria ser a referência primordial pela qual seriam determinadas a identidade

e a maneira de viver cristãs.Paulo passa a se tornar o artífice de uma nova identidade, assim como o promotor de uma nova forma de representar e exercer a prática do judaísmo.

Figura 7: Planta de um bairro em Pérgamo



Fonte: Crossan e Reed (2007, p. 282)

Para além da influência com a própria devolução particular, ocorridas nas casas que receberam as reuniões cristãs de forma improvisada, tais casas também faziam parte de uma *tática* para exercer influência na sociabilidade dos seus próprios bairros.Para Certeau (1998, p. 102):

> As táticas são procedimentos que valem pela pertinência que dão ao tempo - às circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável, à rapidez entre momentos sucessivos de um "golpe", aos cruzamentos possíveis de durações e ritmos heterogêneos

> etc […] as estratégias apontam para a resistência que o *estabelecimento de um lugar*oferece ao gasto do tempo; as táticas apontam para uma hábil *utilização do tempo*, das ocasiões que apresentada e também dos jogos que introduz nas fundações de um poder. Ainda que os métodos praticados pela arte da guerra cotidiana jamais se apresentem sob uma forma tão nítida, nem por isso é menos certo que apostas feitas no lugar ou no tempo distinguem as maneiras de agir.

Dessa forma, a alteração do local da sinagoga para as casas improvisadas reafirma mais uma vitória das *táticas* de Paulo sob o local das *estratégias* judaicas e gentias: a primeira na sinagoga ao conquistar adeptos judeus, tementes a Deus e gentios; e a segunda ao conseguir adentrar nos espaços residenciais onde as divindades gentias possuíam altares e devoção.

Figura 8: Éfeso e *pólis* da Ásia Menor

Fonte: Bíblia de Estudo Thomas Nelson (2021, p. 2271)

É a partir das casas improvisadas que Paulo estabelece suas bases missionárias com maior estabilidade.Assim Paulo utiliza a característica cosmopolita das *póleis* em que funda comunidades como canal para disseminar o *evangelho* por toda a região da província. Em Éfeso, por exemplo, Paulo consegue alcançar outras *póleis* da Ásia Menor, como Colossenses, sem precisar sair da *pólis* de Éfeso, devido a grande circulação de pessoas que passava pela *pólis* e transcorria toda a região.

Referências

Bibliografia instrumental

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

Obras de apoio

BÍBLIA DE ESTUDO THOMAS NELSON - NOVA VERSÃO INTERNACIONAL/THOMAS NELSON BRASIL. - 1. ed. - São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021.

CROSSAN, J. D; REED, J. L. *Em busca de Paulo*: como o apóstolo de Jesus opôs o reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulinas, 2007.

DUNN, J .D .G . *Jesus, Paulo e os evangelhos*. Petrópolis, Vozes, 2017.B

LEVINE, L, I. *The Ancient Synagogue*: The First Thousand Years.New Haven, Yae University Press, 2005.

MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos*: o mundo social do Apóstolo Paulo. São Paulo: Academia Cristã, 1997.

REINKE, A, D. *Aqueles da Bíblia*: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

SELVATICI, M. *Tradição Judaica, Cultura Helênica e Dinâmica Histórica*: o Cristianismo de Paulo de Tarso em Perspectiva. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

THEARCHEOLOGY, Casa Romana: Atrium, 14 de junho de 2010, https://thearcheology.wordpress.com/2010/06/14/326/, 04 de fevereiro de 2025.

WHITE, L. M. Paulo e o *pater famílias*. In: SMPLEY, J. P. (Org.). *Paulo no mundo greco-romano um compêndio*. Paulus: São Paulo, 2008, p. 403-428.

ZEITLIN, S. A Origem da Sinagoga: Um Estudo sobre o Desenvolvimento das Instituições Judaicas. *Anais da Academia Americana de Pesquisa Judaica*, v. 2, p.68-81, 1931.

EXCALIBUR:A LENDA DO REI ARTHUR NA LITERATURA E NO CINEMA

Edileide Bodenhausen

Introdução

O presente artigo acadêmico procura discorrer de forma elucidativa e sucinta, consoante a uma perspectivahistórica, literária e cultural, as várias acepções de se atentar para uma 'identidade' do Rei Arthur, sejam elas, personificadas nos textos literários ou no cinema.

Quando nos referimos ao Rei Arthur, há sempre duas figuras que o idealizam: a primeira está relacionada a um Arthur histórico que aparentemente existiu no século V a.C, guerreiro que lutou contra os Saxões e venceu 12 batalhas, finalizando com a Batalha do Monte Badon ou *Badon Hill*[43]. A segunda, tradicionalmente é representada pelo Rei Medieval que cria a "Mesa Redonda", e consequentemente defende os ideais de cavalaria e honra, *motif* principal em "Rei Arthur e os cavaleiros da Távola Redonda"[44].

Por sua vez, os filmes que abordam a temática sobre o Rei Arthur partem de um viés literário e histórico desde o início da

[43]MATTHEWS, John. *King Arthur: Dark Age Warrior and Mythic Hero*. London:Carlton Publishers, 2004, p.19.

[44] *In serve each other we become free* – "É servindo um ao outro que nos tornamos livres". Esta frase aparece na própria mesa redonda no filme *Excalibur* (1981) de John Boorman.

carreira do Rei Arthur nos cinemas em 1950, os diretores procuraram focar mais nos mitos,ignorando a história, uma vez que, esta não seja clara e, portanto, vista com menos atrativos para a indústria do entretenimento. Recentemente o espectador é introduzido para o herói histórico, temática abordada em *King Arthur* (2004), que retrata um Arthur histórico e guerreiro.

O fascínio por este rei medieval ou líder guerreiro tem despertado a curiosidade de pesquisadores, historiadores, literatos e entusiastas, durantetodos estes séculos,fazendo com que a imagem deste suposto "Rei Medieval" se eternizasse, cumprindo-se, assim,a profecia queSir Thomas Malory escreveu, ao afirmar em sua obra *Le Morte D'Arthur* (1485),"Rei Arthur foi rei e sempre será rei".

Problematizar um Rei Arthur como personagem histórico não há evidências concretas que comprovam uma real existência. O que há, são manuscritos que registram seus feitos heroicos pelo menos até aos trezentos anos depois da sua suposta existência. Uma figura histórica já estava obscura, pelo mito de um heroico líder de batalha, que emergiu de uma desolada Gales nos primórdios da Idade Média e completamente mergulhou-se pela ilustração de um Arthur da Bretanha estabelecido por Geoffrey de Monmouth no século XII.

Em uma ordem cronológica procura-se mencionar alguns autores que cantaram as vitórias e proezas de Arthur sobà luz das fontes históricas:Gildas, foi um monge bretão, que escreveu*De Excidio et Conquestu Britanniae [A Ruína e Conquista da Britannia],*antes de 550 d.C., relatou os avanços dos Saxões, a destruição e deserção das cidades e a derrota dos Bretões. Eles foram salvos por Ambrosius Aurelianus; Gildas diz, "um líder britânico descendente dosromanos".

De acordo com Gildas, os saxões foram derrotados na colina de Badon e seguindo o pensamento de Gildas, menciona que Ambrosius destacou-se como um líder e que viveuentre 500 e 510 d.C.; Bede, o 'Venerável', foi um monge anglo-saxão, escreveu*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum [História Eclesiástica do Povo Inglês]* por volta do ano 730 d.C. Bede obviamente usa Gildas como fonte de referência, e tem Ambrosius Aurelianus como um líder britânico em Badon, no qual é identificado como Bath; Nennius, monge Galês,relata um grande líder na *História Brittonum [História dos Bretões]* (por volta de 830 d.C.), este líder de batalha, derrota os saxões em doze batalhas na colina de Badon.

Conforme Nennius, este líder guerreiro é Arthur, mencionado pela primeira vez; Já, os*Annales Cambriae[Anais de Gales]*, provavelmente datando do século X, foi um calendário anual mantido pelosclérigos galeses. O manuscrito recorda vários séculos incluindo os anos da suposta carreira de Arthur, retratando quais foram os feitos mais notáveis e os eventos eram permutados a cada ano. Assim, surge o Rei Arthur histórico como foi mencionado na batalha de Badon, onde foi vitorioso. E, constando também no manuscrito, a Batalha de Camlann na qual está registrada asuposta morte de Arthur.

Para que se entendaa origem de todas estas lendas bretãs, é complicado afirmar, pois os relatos foram narrados oralmente, e consequentemente, não restam muitos manuscritosque registrem com precisão tais fatos. Para o melhor entendimento dos contos arturianos sugere-se fazer um resgate dos mitos e lendas celtas, investigando a origem, cultura e tradição desta antiga civilização que preenche o imaginário e circunda de mistério as histórias e lendas bretãs.

Os celtas pertencem a uma família linguística “ariana”. Cabe enfatizar que “ariano”não condiz com uma raça e, sim,uma língua, que se trata de uma ramificação do proto-indo-europeu. Tal idioma; afinava-se ao latim, ao grego, ao teutônico, ao eslavo, ao *zend* da antiga Pérsia e ao sânscrito, idioma sagrado na Índia. Geograficamente, originaram-se na Europa Central, ao longo do curso do Danúbio, ou na Região dos Alpes. Quanto à religião, tinham uma casta sacerdotal, denominada druidismo.

A palavra ‘druida’ descende do radical gaélico ‘-DR’ que significa ‘árvore’, portanto, a religião druida se define como “aquele que tem a sabedoria do carvalho”; trata-se de uma religião pagã onde todos os elementos da natureza compunham o todo, inspirada na panteologia grega e numa visão cosmológica do sagrado.

Os sacerdotes druidas não faziam parte da Igreja Celta, mas eram um elemento definido, coeso na estrutura da sociedade gaélica na Gáliae na Grã-Bretanha. Tais sacerdotes foram descritos pelo escritor Estrabão, no primeiro século a.C., como “estudantes da natureza e filosofia moral”, prosseguindo:

> Acredita-se que eles sejam os mais justos dos homens, epor isso se confiam a eles julgamentos em decisõesque afetam tanto indivíduos como o público geral. Em termos remotos, eles também arbitraram nas guerras, sendo capazes de apaziguar adversários no momento em que a batalha ia ser travada; casos de assassinato são frequentemente levados a eles para julgamento. (Estrabão, I a.C.)

Por outro lado, Diodoro, outro escritor da época de Estrabão, descreve os druidas como grandes “filósofos e teólogos, que são tratados por uma honra especial”. Dizia-se que os druidas

também eram excepcionais estadistas e adivinhadores. Por sua vez, um antigo texto afirma que:

> Os druidas são homens de ciência,mas também são homensde Deus, desfrutando um relacionamento direto com as divindades e capazes de falar em nome delas. Eles também podem influenciar o destino, fazendo seus consulentes observarem regras positivas ou tabus ritualísticos, ou determinando osdias que devem ser escolhidosouevitados para qualquer ação que seja contemplada. (Diodoro, I a.C.)

O paganismo, impregna-se na lenda do Rei Arthur, onde o mago Merlin, representa seguramente a tradição druida. Segundo Charles Squire (2005):

> Tão grande e variada foi a inspiração desta lenda para enobrecer tanto obras artísticas quanto literárias que parece quase uma espécie de sacrilégio reconstituir sua origem, como todo o restante da história de Arthur. (Squire, p.9,2005)

Rei Arthur: reverberações míticas e lendárias

Quando se refere ao Rei Arthur, há sempre duas figuras que o idealizam: a primeira está relacionada a um Arthur histórico que aparentemente existiu no século V d.C, guerreiro que lutou contra os Saxões e venceu 12 batalhas, finalizando com a Batalha do Monte Badon ou *Badon Hill*[45]. A segunda, tradicionalmente é

[45]MATTHEWS, John. *King Arthur: Dark Age Warrior and Mythic Hero*. London:Carlton Publishers, 2004, p. 19.

representada pelo Rei Medieval que cria a "Mesa Redonda", e consequentemente defende os ideais de cavalaria e honra, *motif* principal em "Rei Arthur e os cavaleiros da Távola Redonda"[46].

Por sua vez, os filmes que abordam a temática sobre o Rei Arthur partem de um viés literário e histórico. Desde o início da carreira do Rei Arthur nos cinemas em 1950, os diretores procuraram focar mais nos mitos,ignorando a história, uma vez que, esta não sendo clara e, portanto, vista com menos atrativos para a indústria do entretenimento. Recentemente o espectador é introduzido ao herói histórico, temática abordada em *King Arthur* (2004), que retrata um Arthur histórico e guerreiro.

Quanto ao filme *Excalibur* (1981), do diretor britânico John Boorman, este, traça todo seu *script* baseado em *Le Morte D'Arthur* (1485), de Sir Thomas Malory. Na realidade, o filme usa apenas a linha básica da trama de Malory e mantém os temas tradicionais das canções de gesta, tais como os ideais da cavalaria e o amor cortês, representado por mulheres belas e de personalidade fortes, independentemente de ser um período na qual a misoginia era um dos estereótipos medievais.

Excalibur (1981), considerado o clássico épico da saga arturiana, resgata o próprio Arthur mítico, no qual os objetos materiais são usados para definir a grandeza do herói e a queda daqueles que o cercam. Finalmente, em *King Arthur* (2004), dos diretoresAntoine Fuqua e Jerry Bruckheimer,ofilme é um recorte da tese de Richard Barber, *King Arthur Hero and Legend* (1986), onde o autor afirma que Arthur existiu de fato, por volta do século V, d.C. em uma Britannia-Romanizada, sob o nome de Lucius

[46] *In serve each other we become free* – "É servindo um ao outro que nos tornamos livres".Tradução da autora.Esta frase aparece na própria mesa redonda no filme *Excalibur* (1981) de John Boorman.

Artorius Castus, comandante romano que liderava grupos de cavaleiros sármatas e lutava em defesa das causas romanas.

Sendo assim, Arthur apesar de ser o tradicional Rei Medieval, nesta versão é simplesmente um soldado romano-britânico que é líder de um grupo de cavaleiros sármatas. Assim, como entre outras versões da lenda, este rei une seu povo para lutar por sua terra, protegendo-a da invasão dos saxões, mostrando aos seus compatriotas que estes são e serão homens livres e iguais diante de sua verdadeira fé.

Excepcionalmente,cada um desses filmes apresenta de forma distinta os ideais de liberdade e de escolha para o homem comum, contudo, atribuem a Arthur e seus cavaleiros, como forma de ilustrar os ideais heroicose de honra da Cavalaria,conectando-o com a mitologia e por conseguinte, é expressamente visível aluta religiosa entre o cristianismo e paganismo.

Em *Excalibur* (1981), de John Boorman, Rei Arthur representa o ideal americano. O filme resgata primeiramente o heroísmo mitológico que usa objetos materiais e conexões religiosas para definir o destino dos personagens. Neste caso, Arthur está conectado à espada Excalibur e, este é o único capaz de empunhar tal espada, representando fielmente seu povo e sua terra. Isso faz com que o rei pareçafraco e permite que o filme se torne uma tragédia clássica. Tal efeito torna Arthur no filme um personagem menos importante do que um objeto material.

O filme desenhauma forte crítica religiosa que transcende a história: a disputa entre o Paganismo e o Cristianismo na qual é simbolizado por personagens secundários que são mantidos juntos pelo poder de Arthur simbolizado pela espada Excalibur.

O diretor britânico John Boorman introduz o renascimento do mito nas lendas de Arthur, fazendo-o não uma figura histórica, mas um homem com poderes inumanos que são causados por um simples objeto, uma vez que, em entrevista Boorman afirmou que somente usou Malory como "modelo": "Em todo meu filme usei as lendas arturianas como modelo; isso aconteceu inconscientemente".[47] Isto mostra que o diretor utiliza as fontes literárias, mas nem sempre com a finalidade de precisão.

Boorman baseou todo o filme na obra *Le Morte D'Arthur* (1485), de Sir Thomas Malory. No texto de Malory a espada não é o elemento importante até a morte de Uther, quando: "foi visto em frente a igreja, oposto ao altar-mor uma bela e nua espada fincada em uma grande pedra".[48] (Trad. da autora)

Ao introduzir a espada no filme, pode-se perceber como esta se torna umimportante elemento, e Arthur representando o personagem principal, ou seja, o homem que retira a espada da pedra, empunhando-a para unir toda a terra.

Outra cena diferente é a do personagem Mordred, que no texto de Malory , não é o filho de Arthur com sua meio-irmã Morgana, mas sim, é o filho de Morgause[49]. Boorman traz para o filme a temática do incesto na lenda arturiana, criando assim um Épico Hollywoodiano.

---

[47] UMLAND, Rebeca A.; SAMUAL, J. **The use of Arthurian legends in Hollywood Film: From Connecticut Yankees to the Fisher King**. London: Greenwood Press, 1996, pp. 129.

[48] Texto Original: "there was seen in a churchyard opposite the high alter in a great stone ... stuck a fair naked swordby the point."

[49] NORRIS, J. Lacy. **Mythopoeia in Excalibur**. In. *Cinema Arthuriana: Twenty Essays*. ed. Kevin J. Harty. Carolina: McFarland & Company, 2002, pp.35.

Trabalhando com temáticas moralizantes e pecadoras, ao mesmo momento que Boorman choca o público com a temática do incesto, há, também a do adultério entre Lancelot e Guinevere. Esta trama são dois elementos típicos da tragédia designados em trazer,sobretudo,o fim de Arthur, e consequentemente o fim de Camelot.

Durante o período em que *Excalibur* (1981) foi filmado, historiadores dividiram-se em discutir dois tópicos: Arthur como homem, ou como mito. O filme de Boorman, que foi lançado em 1979 tentou combinar em conjunto os locais das batalhas, do Arthur histórico e as possíveis campanhas. Boorman altamente americanizou Arthur em *Excalibur* (1981), com aspectos tradicionais mitológicos e os ideais da cavalaria. Fielmente ao texto de Malory, mantém-se a imagem de um Arthur "americanizado" como um idealizado herói cristão.

O Dragão e a espada: a dialética alegórica de Arthur

Etimologicamente, o nome Arthur, deriva-se do celta gaélico ou goidélico 'Ardd';'Artu' ou 'Artos', denominando dois conceitos 'urso' e 'pedra', pressupondo uma associação latina das junções dos radicais 'Art' e 'ursus', designando metaforicamente 'aquele que dorme na caverna', correspondente a latinização do nome'Artorius' ou 'Arturius'.

Porém, os indícios remontam para ser puramente celta, originalmente como 'Arthur'. É interessante salientar que o duplo 'dd' (Ardd) possui o som (θ) 'th' velar. Entretanto, em registros do século III d.C., os filhos do Rei Art eram chamados Cormac e Artur.

É imprescindível retomar que nomes de origens celtas não eram influenciados pelos romanos e a raiz do nome em inglês "Arthur" pode ser até mesmo encontrado em registros que datam o século V a.C.

Para um "Arthur" histórico, e reflexões acerca do nome "Artur", Gardner (2006), menciona que:

> Afirma-se com frequência que a primeira referência feita a Artur vem de um monge galês do século IX, Nênio, cuja *História Brittonum* cita Artur em numerosas batalhas identificáveis. Mas Artur já era registrado muito antes de Nênio, na obra *Life of St. Columba*, do século VII. Ele também é mencionado no poema celta Y Goddodin, escrito por volta de 600. Quando o rei Aedán de Dalriada foi ordenado por São Columba, em 574, seu filho mais velho e herdeiro (nascido em 559) era Artur. Em *Life of St. Columba*, o abade Adamnan de Iona (627-704) contava como o santo tinha profetizado que Artur morreria antes de suceder a seu pai. Adamnan confirmou que a profecia estava correta, pois Artur foi morto em batalha alguns anos depois da morte do próprio Columba em 597. Acredita-se que o nome Artur (ou, em inglês Arthur) derive do latim Artorius, mas isso é um erro. O nome Artur era puramente celta, emergindo do goidélico irlândes, também originalmente Artur. Nos séculos III, os filhos do rei Art eram Cormac e Artur. Os nomes irlandeses não eram influenciados pelos romanos e a raiz do nome inglês Arthur pode ser encontrada no século V a.C., quando Artur mes Delmann era rei dos Lagain. (Gardner, p.182, 2006)

Todavia, é plausível aceitar o conceito de 'pedra' para Arthur, nesta perspectiva alegórica, sabe-se que Arthur se torna a base de todo o elemento discursivo. No momento em que Arthur

retira a espada da "pedra" representa uma força única, superior a todos aqueles que o presenciaram fazer tal façanha. Assim, Arthur é a construção de um reino perfeito, como o de Camelot,de uma nação forte, livre, capaz de banir completamente o caos.

A alegoria da pedra personifica-se no mito arthuriano, noplano discursivo, desde o momento em que a construção de Camelot se solidifica com a Távola Redonda, cujo lema seria a lealdade e a justiça, até o momento em que esta "pedra" se esvai com a ruína de um reino que fora perfeito, devido à infidelidade de Guinevere e Lancelot, e a traição de Morgana e Mordred, os quais serão os pivores dessa destruição.

É legítimo descrever o novo conceito de alegórico como especulativo, porque na verdade ele se destinava a oferecer o fundo escuro contra o qual o mundo simbólico pudesse realçar-se. A alegoria não perdeu sua significação por se ter tornado 'antiquada', não consiste em uma frívola técnica de ilustração por imagens, mas se expressa como linguagem e como escrita.(Kothe, 1986, p. 183-184)

Enfim, Boorman faz de *Excalibur* (1981), o símbolo da igualdade e liderança, retratando emArthur o modelo arquetípico perfeito do líder que une seu povo à terra, e prega como modelo uma religião. Assim, como na cena descrita por Merlin: "você é a terra, e a terra é você"[50] (Trad. da autora). Ao analisar tal alegoria, a 'terra' específica no filme é um elemento surreal, referindo-se a imagem de um dragão. Merlin é o personagem que conecta Arthur ao dragão e diz que"ele está em tudo e em todo lugar"[51].

[50] Texto original:"you will be the land, and the land will be you".
[51] In. *Excalibur* (1981).

A medida que Arthur e a espada Excalibur se encontram, automaticamente tornam-se um. E, consequentemente o personagem de Arthur adquire uma repentina maturidade, deixando de ser um 'adolescente' ingênuo, aparentemente 'covarde', mas transformando-se em um homem audacioso e valente.

Essa mudança abrupta e drástica entre a transitoriedade da adolescência à vida adulta de Arthur, é nada mais queo "encantamento" causado pela espada. Arthur aparenta-se muito mais decidido e encorajado quando empunha a espada, fazendo com que o personagem de forma imatura quebre a espada em uma luta singular com Lancelot, onde Arthur exclama: "Meu orgulho e fúria quebrou a espada"[52]. (Trad. da autora)

O final trágico de Arthur em *Excalibur* (1981), também está amarrado a espada, visto alegoricamente em "um rei sem espada é uma terra sem rei"[53]. (Trad. da autora)

Outra cena interessante em *Excalibur* (1981), é quando Arthur confirma o adultério entre Lancelot e Guinevere, recolocando a espada entre eles, fincando a lâmina na terra, alegoricamente nos remete a imagem do dragão, metaforizada por Merlin, "o lado do dragão", como se a espada estivesse cortando a espinha do dragão[54].

O filme também faz uso de elementos visuais para adicionar um fisiológico impacto ao filme, transformando-o em um épico. A atmosfera onde atua nas personagens é muita escura; a música usada adiciona elementos extras do mito e da tragédia,

[52] Texto original: "My pride, and rage broke it". In. Excalibur (1981).
[53] Texto original: "The king without a sword, (is) a land without a king". In. Excalibur (1981).
[54] Texto original: "The side of the dragon". In. Excalibur (1981).

como no caso do "Prelúdio a Tristão e Isolda" do compositor alemão Richard Wagner, como música tema para Lancelot e Guinevere[55].

Outra trilha sonora é usada, em som alto e dramático em uma mistura de loucura e euforia. A dramaticidade da trilha sonora também reflete o próprio sentimento de Lancelot em relaçãoà rainha Guinevere, querendo expressar todo seu amor a ela, mas de uma forma que não machuque os sentimentos do Rei.

O diretor John Boorman,ao elencar os atores para o filme preferiu investir em atores não muito conhecidos do público cinematográfico, principalmente em Nigel Terry (1945-2015), que protagonizou Arthur. A estratégia do diretor funcionou de certa maneira, ele queria que seus atores incorporassem seus personagens, e consequentemente os eternizassem.

Todas as personagens em *Excalibur* (1981) são entrelaçadas, umas afetando as outras, fazendo com que os resultados afetam suas vidas, criando ospecados trágicos de Camelot. Pode-se apontar como um exemplo dessa tragédia, o triângulo amoroso entre Lancelot e Guinevere, onde Lancelot aparece como um típico cavaleiro prístino francês que monta um cavalo branco e que nunca foi derrotado em batalha. Na cena onde Arthur encontra Lancelot, aparece o contraste de ambos, Arthur veste uma armadura negra, enquanto Lancelot usa uma armadura branca, pressagiando o efeito que têm sobre suas vidas. Arthur é representado pelo cavaleiro negro, porque ele está condenado a perder a sua rainha para seu melhor cavaleiro, que, por sua vez, perde a sua pureza, na traição.

Boorman faz suas mulheres em Excalibur (1981), fortes e independentes, no entanto, isso faz com que elas aparentem ser

[55] Norris, Mythopoeia in Excalibur, p.37.

más, apontando o contraste com o texto de Malory, onde a imagemdemulheres fortes e independentes, não foi idealizada na Idade Média, mas sim, personificadas como frágeis, pecadoras, diabólicas e submissas, características misóginas, típicasdo pensamento medieval. Além disso, em *Excalibur* (1981), Guinevere é o símbolo do Cristianismo,enquantoMorganaé a representação da tradição pagã, estereotipada como feiticeira.

Morgana é além do mais, mais um expoentesímbolico da tragédia épica em *Excalibur* (1981), e consequentemente traz consigo a "morte de Arthur". Boorman faz de Morgana uma combinação forte de muitas personagens femininas presentes nas lendas arturianas, apresentando característica de ambas Morgause e Nimue. Assim como Morgause é tradicionalmente representada como a irmã diabólica de Arthur que o engana e o conduz para sua cama concebendo Mordred. Enquanto Nimue é personificada como a feiticeira que seduz Merlin e rouba seus poderes, prendendo-o em uma caverna de cristal.

Sendo assim, Mordred também é a representação do personagem trágico que é condenado desde o momento que foi concebido através de um nascimento não sagrado, o incesto, trazendo em sua 'persona' sua própria morte e a morte de Arthur. A razão da maldade de Mordred é arelação atraída de sua própria mãe, ou seja, o lado sombrioque faz Morgana odiar seu próprio meio-irmão Arthur.

Em *Excalibur* (1981), a aparência física de Mordred faz dele um adolescente atraente, ainda, em contraste com sua personalidade notadamente marcada como má. Mordred é o produto do trágico incesto onde Morgana proclama "encontre um homem e conceba um deus".

Contudo, Arthur e o Santo Graal estão mais um vez conectados em *Excalibur* (1981), no contexto em que Arthur aparece como uma prefigura de Cristo. Tal conexão é simbolizada entre a ligação de Arthur e a espada Excalibur,representando a terra. Este elemento também nos remete ao contraste entre o Paganismo e o Cristianismo e a dualidade entre asreligiões.

As afinidades entre a cultura celta e o cristianismo, apresentam em si, diferentes valores de culto e veneração entre os deuses. Merlin, é o símbolo da religião dos celtas, assim como ele acredita que o "espírito do dragão determinará o destino de todos os homens".[56]

Enquanto Guinevere é uma profunda devota do Cristianismo, neste contexto de amplos contrastes, Arthur é recolocado entre estas duas figuras, fazendo uma sobreposição de duas religiões conectadas a ele e ao seu final trágico.

Além do mais, Arthur torna-se um "salvador do reino" e ele continua a busca peloGraal, que é descrito como um cálice que atua como um elixir da vida para Arthur. O Graal nunca é referido como "santo" em *Excalibur* (1981), entretanto,Arthur precisa encontrá-lo para trazer esperança para a sua terra e ao seu povo, pois,o Graalalegoricamente representa a fusão da terra e Deus, tornando-se um só.

Uma vez que, Arthur beba do Graal a terra renasce junto a ele, fazendo de Arthur um símbolo mítico. *Excalibur* (1981), é ofilme que americaniza a temática arturiana,em que apresenta um herói mítico condenado ao seu próprio destino;personagens secundárias e objetos materiais criam o seu próprio resultado

[56] UMLAND, Rebeca A.; SAMUAL, J. **The use of Arthurian Legends in Hollywood Film**, p.142.

final, em oposição aos confrontos religiosos da idade média e as tragédias do amor que compõem o épico.

Considerações finais

Conclui-se que ao relacionar a figura de Arthur como "entidade" mitológica, o classificamos em um *mythos* de verão ou estória romanesca,que a estória romanesca seria uma forma literária bem mais próxima do sonho e de um desejo realizável e por essa razão desempenha socialmente um papel paradoxal. Entretanto, a arte contraditória e paradoxal ainda estabelece essa ordem, mas depois a utiliza para desmitificar todos os processos cotidianos de estruturação do caos, de concessão ou atribuição de significado.

O "mundo" em que esses textos se situam é o "mundo" do discurso, o "mundo" dos textos e dos intertextos. Esse "mundo" tem um vínculo direto com o mundo da realidade empírica, mas não é de fato, uma realidade empírica. Éum truísmo crítico contemporâneo dizer que o realismo é um conjunto de convenções, que a representação do real não e idêntica ao próprio real.

Ao passo que simulacrarseria simular o real, pressupõe-se desmontar e arranjar o texto literário. O simulacro assim edificado não restitui o mundo tal qual o tomou, mas também manifesta uma nova categoria o objeto que não é nem o real nem o racional, mas o funcional.

Assim, segundo Baudrillard (1981), a imaginação poética consistia não em formar as imagens, mas pelo contrário em deformá-las. Paralelamente em *Le Morte D'Arthur* (1485), de Sir Thomas Malory, seArthur existiu de fato, como arquivo histórico, a literatura é livre para fazer deste Arthur histórico um Rei, desde

que esta hiper-realidade do autor seja construída com intenções discursivas, e cabe ao olhar de cadaleitor através da auto-reflexão desmitificá-lo.

Dentre todas as tentativas de trazer à tona um novo significado para a saga quecompõe o mito arthuriano, é interessante deixá-lo no imaginário, fazendo com que cada leitor tire suas próprias conclusões a respeito da suposta "identidade" deste rei ou líder de batalha. Seja lá qual for a sua "identidade", não se pretende reafirmar qualquer nacionalidade, pois se trata da herança de um povo, de uma tradição, na qual a imagem mítica do Rei Arthur é a fiel "identidade" do povo bretão.

Referências

ASHE, G. **The Origins of the Arthurian Legend**. In.*Arthuriana*. 5.3, 1995, pp. 1-24.

AUERBACH, E. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BARBER, R., et al. **The Holy Grail: imagination and belief**. London: Allen Lane, 2004.

BARBER, R., et al . **Arthurian legends: an illustrated anthology**. Totowa. NJ: Littlefield and Adams, 1979.

BARTHES, R. **Crítica e verdade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés, 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BARTHES, R. **Mitologias**. Trad. Rita Buongermino; Pedro de Souza; Rejane Janowitzer. 2 ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.

BAYARD, J. P. **Histórias das lendas**. Trad. Jeanne Marillier. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957.

BAUDRILLARD, J. **Simulacres et simulation**. Éditions Galilée, 1981.

BODENHAUSEN, E. **O Desvelamento do Mito Arturiano**. In. *Medievalista* [Em linha], n.12 (Julho - Dezembro, 2012. Dr. José Mattoso. Lisboa. IEM. Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/> ISSN: 1646-740X

BROMWICH, R. **The Arthur of the Welsh: The Arthurian Legend in Medieval Welsh iterature**. In. A. O. H. Jarman; Brynley F. Roberts. Cardiff: University of Wales, 1991.

BROMWICH, R.**Trioedd Ynys Prydein: The Triads of the Island of Britain**. University Of Wales Press, 2006.

CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas-Athena, 1991.

CAMPBELL, J. **Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea.** Trad. Ângela Lobo de Andrade; Bali de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

CASSIRRER, E. **Linguagem e mito**. Trad. J. Guinsburg, Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CHADWICK, N. **The Celts**. Penguin Books: London, England, 1997.

DUMÉZIL, G. **Do mito ao romance**. Trad. Maria Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

DUMVILLE, D. N. **Histories and Pseudo-Histories of the Insular Middle Ages.** Aldershot Variorum, 1990.

DURANT, G. **A imaginação simbólica**. Trad. Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix, 1998.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civelli. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

FIELD, P. J. C. **Arthur's Battles**. In.*Arthuriana* 18.4. Winter, 2008, pp. 3-32.

FIELD, P. J. C. **Nennius and His History**. In. *Studia Celtica*, 30, 1996, pp.159-65.

FRYE, N. **Anatomia da Crítica**. Trad. Péricles Eugênio Ramos. São Paulo: Cultrix, 1973.

FULTON, H. **A companion to Arthurian Literature**. Madon, MA and Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

GARDNER, L. **A linhagem do Santo Graal**. Trad. Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2005.

GIDLOW, C. **Revealing King Arthur: swords and digging for Camelot**. Gloucestershire: History Press,The Mill, 2010.

GIDLOW, C. **The reign of Arthur: from history to legend**. Gloucestershire: Sutton Publishing Limited - Phoenix Mill, 2004.

GOODRICH, P.; THOMPSON, R. **Merlin: a casebook**. New York: Routledge, 2003.

GREEN, T.**Concepts of Arthur**. Stroud: Tempus, 2007.

HARTY, K.J. **Cinema Arthuriana: A comprenhension filmography and bibliography**. In. Kevin J. Harty (ed), *Cinema Arthuriana: twenty essays*, Jefferson NC, McFarland, 2002.

HAUSER, A. **História social da literatura e da arte**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

HIGHAM, N. J. **King Arthur: Myth-Making and History.** New York: Routledge, 2009.

KOTHE, F. R.**A alegoria**. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mythologiques**. 4 vols. Paris: Plon, 1964.

LOOMIS, R. S. **Arthurian tradition and folklore**, March, 1958.

LOOMIS, R. S. **Arthurian literature in the middle ages**. Oxford University Press, 1959.

LUPACK, A. **The Oxford Guilde to Arthurian Literature and Legend**. Oxford University Press, 2007.

MALORY, T. Sir. **Le morte D'Arthur**. Oxford University Press, 1998.

MATTHEWS, J. **King Arthur: Dark Age Warrior and Mythic Hero**. London:Carlton Publishers, 2004, p. 19.

MELETÍNSKY, Eleazar Mosséievitch. **Os arquétipos literários**. Trad. Aurora Bernardini; Homero Freitas; Arlete Cavalieri. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

NORRIS, J. L. **Mythopoeia in Excalibur**. In. *Cinema Arthuriana: Twenty Essays*. ed. Kevin J. Harty. Carolina: McFarland & Company, 2002, pp.35.

RADULESCU, R. **Malory and the quest for the Holy Grail**. In. FULTON, H. *A companion to Arthurian Literature*. Madon, MA and Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

RENO, F. **Historic figures of the Arthurian Era: Authenticating the enemies and allies of Britain's post-roman king**. Jefferson. NC: McFarland, 2000.

SQUIRE, C. **The mythology of ancient Britain and Ireland**. London, 1909.

SQUIRE, C. **Mitos e lendas celtas**. Trad. Gilson B. Soares. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2005.

UMLAND, R. A.; SAMUAL, J. **The use of Arthurian legends in Hollywood Film: From Connecticut Yankees to the Fisher King**. London: Greenwood Press, 1996, pp. 129.

VICKERY, J. B. **Literature and Myth.** In. *Interrelation of literature*. New York: MLA, 1982, p. 67-89.

O PAPEL DAS ELITES CITADINAS NA ADMINISTRAÇÃO DA CIDADE ANTIGA: UM ESTUDO COM BASE NA ATUAÇÃO DE DION EM PRUSA (SÉCS. I E II)

Esdra Erlacher

Introdução

O papel das elites citadinas na administração da cidade antiga

De acordo com José D'Assunção Barros (2007), as formas urbanas podem ser analisadas com base na teoria multifatorial, o que significa que as cidades podem ser examinadas a partir das diferentes facetas que as compõem, sejam elas populacionais, econômicas, políticas, sociais, organizacionais, dentre outras. A nós interessa, em especial, o fator político, uma vez que, conforme Barros (2007, p. 62) enuncia, a dimensão política surge como um dos principais definidores da cidade. Isso porque esta é, de fato, a sede das instituições políticas, por um lado, e, por outro, é o lugar de uma multiplicidade de poderes e micropoderes que não necessariamente se expressam por meio de instituições governamentais, mas que, em última instância, alteram e influenciam a maneira pela qual as formas urbanas são organizadas. Além disso, a cidade também é a sede de inúmeros conflitos e protestos sociais.

Tomando por base as premissas de Barros (2007), é de nosso interesse, nesse texto, analisar a cidade antiga em sua

dimensão política, no intuito de compreender o funcionamento das *civitates* e *póleis*, sob o Principado, com destaque especial para o papel das elites locais na política municipal das cidades do Mediterrâneo oriental.Para tanto, analisaremos, como estudo de caso, a atuação de Dion em Prusa, uma cidade do Ponto-Bitínia, nos séculos I e II,[57] na condição de um evergeta.

De antemão, salientamos que o *orbis Romanorum* foi organizado, sob o Principado, em províncias, sendo que estas foram classificadas em duas categorias: senatoriais e imperiais. As províncias imperiais eram aquelas conquistadas recentemente, que requeriam a presença de fortes contingentes militares, sendo então confiadas à administração direta do *princeps*. Nesse sentido, as províncias que necessitavam de um controle mais incisivo eram delegadas ao imperador, ao passo que as demais, já pacificadas, ficavam a cargo do Senado. Desse modo, as províncias senatoriais foram entregues ao comando do Senado, embora, em virtude de suas prerrogativas, o *princeps* pudesse intervir em todas elas (Corassin, 2001, p. 67).

Fosse senatorial ou imperial, cada província era administrada por um magistrado romano, cujo mandato durava, na maioria dos casos, cerca de um ano. A diferença residia no fato de que o governador de uma província senatorial recebia seu *imperium*, ou seja, seu poder de comando, do Senado, instituição esta que determinava quem ocuparia a função mediante um sorteio. Já o governador de uma província imperial recebia seu *imperium* do próprio imperador, estando a ele diretamente subordinado (Silva; Pina, 2023, P. 201).

[57] Todas as datas mencionadas referem-se ao período posterior ao nascimento de Cristo, exceto as que estiverem acompanhadas da grafia a.C.

Além do governador de província, cada *pólis* ou *civitas* possuía uma administração local, cujo principal órgão era o conselho local, a cúria ou a *boulé*, no qual tinham assento os membros da ordem dos decuriões, ou seja, os notáveis locais que detinham o poder político, econômico e social, sendo, por isso, os responsáveis pela arrecadação de impostos, pelo abastecimento da cidade e do exército, pela conservação de estradas e do *cursus publicus* e pelo financiamento de diversas comodidades da vida urbana, como as construções públicas, os jogos, espetáculos, banquetes e festivais (Silva, 2021, p. 17).

Faziam parte da *ordo decurionum* os cidadãos entre 25 e 30 anos que já ocupassem alguma cadeira na *boulé* (Corassin, 2001, p. 68). Assim, eram admitidos na ordem aqueles que haviam exercido uma das magistraturas locais ou aqueles notáveis inscritos oficialmente no *album decurionum*. Em tese, o pertencimento de um indivíduo à ordem dos decuriões não era hereditário, no entanto, na prática, mediante o fato de os filhos herdarem as riquezas e o prestígio de seus pais, a entrada na *ordo decurionum* estava restrita às poucas e privilegiadas famílias, ou seja, aquelas que podiam arcar com os custos necessários para dirigir a cidade (Lima Neto, 2014, p. 86).

Outro requisito necessário para que um indivíduo fizesse parte da ordem dos decuriões dizia respeito ao seu nível de riqueza, que variava, no entanto, de uma cidade para a outra. Em cidades importantes, como Cartago, por exemplo, para figurar como decurião requeria-se, no mínimo, o censo de 100 mil sestércios, ao passo que em outras menores 20 mil sestércios eram suficientes (Lima Neto, 2014, p. 86).

A principal fonte de riqueza dessas elites locais provinha da exploração dos domínios rurais, cujas *villae* se espalhavam pelas zonas de influência de suas cidades natais, em propriedades

de média ou pequena extensão territorial. Eram destas terras que os decuriões retiravam os recursos para viverem no ócio e no luxo de suas *póleis* e *civitates*, onde poderiam desfrutar de todas as comodidades citadinas necessárias a um cidadão das ordens superiores da sociedade romana imperial (Alföldy, 1996, p. 106). Era também da exploração destas propriedades agrícolas que os notáveis locais garantiam os recursos necessários para as práticas de munificência, sobre as quais falaremos adiante.

O núcleo urbano era habitado, em sua maioria, por aqueles que podiam se dar ao luxo de viver longe de um solo cultivável, mas que viviam da exploração da terra, ou seja, por aqueles que formavam uma elite citadina. Por outro lado, a maior parte da população do Império Romano vivia da exploração do campo, ocupando a *khora* citadina. Alguns possuíam pequenos lotes de terra, mas boa parte desses indivíduos trabalhava nas terras de grandes ou médios proprietários rurais, que compunham a aristocracia municipal (Lima Neto, 2014, p. 65). É precisamente por este fato que não devemos tomar a cidade antiga, em comparação com a cidade moderna, apenas como um conglomerado de casas e pessoas num perímetro urbano, mas como uma entidade que abrigava tanto um território urbano, a *ásty*, como um território agrícola, a *khora* (Finley, 1989, p. 5). Nesse sentido, é importante salientar que a terra, cuja posse garantia o enriquecimento e a manutenção do *status* das elites locais, era a força-motriz desse império de cidades que foi o Império Romano.

De acordo com Géza Alföldy (1996, p. 153), embora a quantidade de decuriões em cada cidade não ultrapassasse, em geral, os 100 membros, na parte oriental do Império havia algumas cidades cujo conselho costumava reunir um número maior de integrantes. Prusa, por exemplo, cidade de origem de

Dion de Prusa, sobre quem falaremos adiante, tinha originalmente um conselho pequeno, mas conseguiu, por intermédio de uma embaixada presidida pelo orador, o direito de eleição de conselheiros extras. Na época, a cidade teria passado a contar, segundo Jones (1978, p. 96), com uma *boulé* composta por "algumas centenas" de membros.

Havia, decerto, uma série de requisitos para que um indivíduo fizesse parte da *ordo decurionum*: era preciso alcançar determinada idade, possuir fortuna considerável, ocupar magistraturas ou ser incluído oficialmente no *album decurionum* (Alföldy, 1996, p. 153). Nesse contexto, entre os séculos I e II, surge uma importante inovação política introduzida pelos romanos nas províncias da parte oriental do Império: a nomeação dos censores, funcionários municipais responsáveis por verificar se os novos membros dos conselhos citadinos cumpriam os requisitos formais de ingresso no *ordo decurionum*. Eles também tinham a responsabilidade de manter atualizado o *album decurionum* (Nielsen, 2008, p. 77).

Conforme Alföldy (1996, p. 147) define, havia quatro critérios básicos para inclusão de alguém nos escalões superiores romanos: ser rico, desempenhar cargos superiores, deter prestígio social e ser membro da *ordo* dirigente do Estado romano. Atendendo aos requisitos mencionados, o indivíduo se diferenciaria do restante da população, composta por aqueles que eram desprovidos de recursos materiais e glórias. Importante destacar, nesse sentido, que a sociedade romana era dividida entre *honestiores*, os detentores de riquezas e posição social elevada, e *humiliores*, os destituídos de *status* e riquezas.

Perante o Estado romano, os membros da ordem dos decuriões compartilhavam privilégios e obrigações semelhantes. A aliança com Roma permitia novas oportunidade de

enriquecimento e manutenção do poder político e social dos decuriões, mas também gerava obrigações em relação ao bom funcionamento de suas *póleis* e *civitates*, sendo estes indivíduos os responsáveis pelo abastecimento das cidades, pela realização dos cultos, pelo patrocínio de construções e restaurações de edifícios públicos e pela manutenção da ordem pública (Lima Neto, 2014, p. 87).

Deste modo, os cidadãos abastados ofereciam benesses à cidade como forma de retribuição por sua eleição para as magistraturas municipais. Atuavam, portanto, como evergetas. Cumpre destacar, então, o que seria o evergetismo. Segundo Veyne (2015, p. 14-15), o termo diz respeito às obrigações que os membros das elites citadinas tinham em relação às suas *civitates* e *póleis*. Os notáveis locais contribuíam com seus próprios recursos para o abastecimento citadino, financiando espetáculos, banquetes e a construção de edifícios. Em troca, recebiam os benefícios e a honra de serem reconhecidos como patronos de suas cidades. Zuiderhoek (2009, p. 6) complementa a explicação sobre o conceito argumentando que o evergetismo significa munificência cívica e generosidade pública das elites. O evergetismo seria então uma espécie de troca entre os indivíduos de condição abastada e sua cidade, em que o cidadão oferecia doações à comunidade, consubstanciadas geralmente no patrocínio de edifícios e monumentos e em doações em dinheiro, visando ao reconhecimento público para si e sua família (Zuiderhoek, 2008, p. 420).

O benfeitor, é preciso destacar, recebia em troca de sua generosidade o reconhecimento público, que se consubstanciava, muitas vezes, na edificação de uma estátua com inscrição em sua honra ou em outras homenagens concedidas em seu louvor. Conforme Soares destaca (2015, p. 26) o contrato evergético

pressupõe a participação ativa da comunidade presenteada no momento do agradecimento pela doação. Por isso, quando a munificência envolvia financiamento para reforma ou construção de monumentos ou edifícios, era fundamental que as intervenções arquitetônicas carregassem a marca da doação, fosse por meio das inscrições em arquitrave ou base, fosse por meio da nomeação daquele artefato com o nome do doador. Desse modo, o evergetismo não se limitava ao mero aperto de mãos, mas era reiterado ao longo de toda a existência da intervenção, inclusive no momento de seu descarte (Soares, 2015, p. 26).

Digno de nota ressaltar que as práticas de munificência eram importantes mecanismos para a manutenção do Império. De acordo com Zuiderhoek (2009, p. 9), o evergetismo era um ato político com objetivos e consequências ideológicas muito específicas. E isso explicaria a proliferação sem precedentes da generosidade pública nas cidades provinciais do Império Romano durante os séculos I, II e início do III. Nesse contexto, ocorria que as cidades buscavam alcançar prestígio e *status*, o que tornava bastante comum que estas competissem entre si a fim de obter títulos, privilégios e honras concedidas pelo poder imperial, a fim de alcançar a hegemonia local. Os indivíduos também procuravam honra e prestígio, visando a alcançar os cargos de magistratura mais elevados ou outros benefícios. O prestígio dos notáveis locais, muitas vezes, era obtido pelas honras que estes concediam as cidades, dadas pela comunidade como forma de retribuição pelas doações realizadas pelos cidadãos mais ricos. Estas doações assumiam a forma de edificações e monumentos, associados à tradição da cidade e reforçando, assim, seu prestígio cultural (Schmalz, 1994, p. 2 e *ss*.; Soares, 2015, p. 57).

Por fim, é digno de nota ressaltar que, quando empregamos a expressão “elites citadinas”, fazendo referência

aos membros da *ordo decurionum*, precisamos atentar para o fato de que o termo representa, de certa forma, uma generalização diante de uma realidade muito mais complexa. Na maioria dos casos, essas elites não eram homogêneas e tampouco política e culturalmente unidas. O que se observa é a existência de diversos grupos com interesses distintos e, algumas vezes, até mesmo divergentes, conectados por alianças políticas ou matrimoniais (Lima Neto, 2016, p. 146), o que explica, em parte, os conflitos e desacordos entre os membros que compunham as elites urbanas.

Feitas estas considerações sobre a atuação das elites urbanas e a sua importância para a manutenção do Império, uma vez que os romanos entregaram boa parte da administração local às aristocracias urbanas, analisaremos, a seguir, a atuação do orador Dion de Prusa em sua cidade natal, nos séculos I e II, na condição de um evergeta, já que esta personagem teria idealizado um projeto de reforma do espaço urbano da cidade visando a oferecer novas instalações à população, o que lhe custou dinheiro, lhe rendeu animosidade e mesmo um processo judicial.

A atuação de Dion em Prusa, sua cidade natal, como evergeta edilício

Sob o Principado, um dos membros das elites citadinas que mais deteve projeção foi Dion de Prusa. O orador nasceu entre 40 e 50 na província do Ponto-Bitínia e viveu, ao que tudo indica, até, aproximadamente, 120. Mais tarde, Dion recebeu o *cognomen* latino *Cocceianus*, tal como atestado em uma das cartas de Plínio, o Jovem (*Ep*. X, 81). Alguns autores conjecturam que tal *cognomen* seria um indicativo de que Dion teria recebido cidadania romana sob o governo de Nerva (*Cocceius* Nerva),

entre 96 e 98, uma vez que, em Roma, era comum a adoção dos nomes dos patronos responsáveis pela concessão da cidadania a determinado indivíduo (Momigliano, 1969, P. 257; Jones, 1978, P. 7; Moles, 1978, P. 86; Berry, 1983, p. 71).

Dion descendia de duas famílias bastante influentes em Prusa. De seu lado paterno, não temos informações detalhadas, mas, segundo o que ele próprio nos conta (Dio Chrys., *Or*. 46, 3, 6), seu pai teria acumulado uma fortuna considerável, haja vista ter sido um próspero negociante. Sua atuação envolvia comércio de longa distância. Por outro lado, o avô materno de Dion também adquiriu considerável patrimônio e, segundo o autor, "toda a fortuna que [o avô de Dion] herdou de seu pai e seu avô foi gasta com atos de *beneficia* cívicos, de tal maneira que não gastou nada, mas conseguiu uma nova fortuna com sua educação e com a benevolência para com os imperadores" (Dio Chrys. *Or*. 46, 4).[58] A família materna de Dion era tão influente em Prusa que sua mãe recebeu honrarias depois da morte, com direito a um monumento funerário em sua memória e jogos celebrados com recursos públicos (Dio Chrys., *Or*. 44, 3, 4).

Devido à sua condição social, teve acesso a uma educação de primeira linha,[59] o que lhe permitiu conhecer Roma e ingressar

[58] Essa passagem nos indica a boa fama que o avô de Dion possuía na cidade, além de ser mencionado como amigo de um imperador, provavelmente Cláudio (10 a.C. – 57 d.C.), do qual teria recebido cidadania romana (Momigliano, 1969, p. 257).

[59] Acredita-se que Dion tenha estudado com o famoso filósofo estoico Caio Musônio Rufo. Acredita-se que Dion tenha conhecido Musônio Rufo quando o filósofo viajou para a Ásia Menor em companhia de Rubélio Plauto, em 60. Contudo, Dion teria se tornado aluno dele apenas em Roma, para onde Musônio retornou em 62, quando Rubélio foi executado. O filósofo, entretanto, foi exilado para a ilha de Gyaros, em 65, pelo imperador Nero. Desse modo,

nos círculos aristocráticos da capital. A atuação política de Dion no Império, no entanto, foi estremecida quando Domiciano decretou o seu exílio da Península Itálica e do Ponto-Bitínia, por volta de 82, decisão que somente foi revertida após a morte do imperador, em 96.[60]

De acordo com Nielsen (2008, p. 121), Dion foi banido mediante uma sentença de *relegatio* e *interdictio certorum locorum*. A *relegatio* implicava que os bens do exilado podiam ser confiscados. Os efeitos da sentença, por sua vez, poderiam ser temporários ou vitalícios. Já a *interdictio certorum locorum* proibia o condenado de circular por certas regiões, mas o autorizava a transitar por outras (Silva, 2020, p. 44-45).No caso de Dion, seu exílio não foi estendido a todo o Império: ele estava impedido tão somente de instalar-se na Península Itálica e na região da Bitínia, sendo livre para se deslocar por outras regiões e mesmo para falar em público. Além disso, cumpre acrescentar que seus bens não foram confiscados (Jones, 1978, p. 46).

Em seguida, Dion retorna a Prusa, onde passa a integrar a *boulé* municipal, quando então temos os últimos registros de sua biografia. Esta última etapa da vida do orador é a que nos interessa mais de perto, pois foi neste momento que ele concentrou seus esforços políticos em sua cidade natal, atuando

conjectura-se que Dion tenha estudado com o professor no período de 62 a 65 (Moles, 1978, p. 86).

[60] Ao que tudo indica, Dion foi exilado devido a sua proximidade com Flávio Sabino, que era primo e, ao mesmo tempo, genro de Tito (79-81) e primo de Domiciano (81-96). De acordo com Suetônio (*Domitianus*, 530), Sabino teria sido sentenciado à morte a mando de Domiciano porque no dia das eleições consulares, o arauto, errando o título, o havia anunciado como imperador em vez de cônsul designado. Desse modo, Sabino foi acusado de conspiração e Dion de ser seu conselheiro e cúmplice.

como porta-voz de seus concidadãos perante as *póleis* vizinhas, os governadores e o poder imperial, e como um evergeta edilício. Digno de nota ressaltar que, para este texto, visamos nos aprofundar na atuação do orador na condição de um benfeitor.

De todo modo, podemos afirmar que só foi possível para Dion atuar em todas essas frentes pois ele fazia parte da elite citadina, o que o qualificava para a administração local, uma vez que somente membros das famílias aristocráticas poderiam arcar com os custos necessários para dirigir a *pólis*. Mas qual era a origem, afinal, da riqueza do orador? Como vimos, a principal fonte de enriquecimento dos notáveis locais provinha da exploração dos domínios rurais. Com essa personagem não teria sido diferente. De sua família, Dion herdou diversas propriedades rurais, incluindo vinhedos e rebanhos de gado, além de uma casa em Prusa, onde viveu seus últimos anos ao lado da mulher e do filho (Dio Chrys., *Or*. 46, 8). Além disso, em virtude de sua condição financeira, adquiriu um terreno por cinquenta mil dracmas, próximo às termas urbanas, onde construiu um conjunto de oficinas, que alugou (Dio Chrys., *Or*. 44, 9, 13).

Segundo John Ma (2019, p. 133 e *ss*.) há indícios ainda de que Dion tenha sido proprietário de uma grande propriedade rural a Leste do centro de Prusa, localizada em um cinturão de prósperos domínios agrícolas, onde hoje se situa Erdoğan, um bairro do distrito de Kestel, província de Bursa, na Turquia, que fica a, aproximadamente, 14 quilômetros de distância do centro urbano. A propriedade de Dion se situaria, então, nas proximidades da fronteira de Prusa com Niceia, região montanhosa bastante caracterizada por longas faixas de terra cultiváveis e grandes vinhedos.

Ma (2019, p. 134) conjectura essa informação a partir de uma estela funerária encontrada na região, produzida por

Hesperos, em homenagem ao seu pai de mesmo nome, Hesperos, cuja inscrição o denomina como οικονόμος (*oikonomos*), ou funcionário, de um homem chamado Κοκκειανοῦ ΛΙΠΝΟΣ, transliterado como "*Cocceianus* …". Embora não seja possível fazer a leitura do nome que se segue após a palavra *Cocceianus*, Ma (2019, p. 133) considera bastante plausível que tenha se referido a Dion de Prusa, pois ele era assim conhecido por seus contemporâneos e o mais famoso *Cocceianus* da região. Além disso, é possível que a palavra ΛΙΠΝΟΣ tenha sido uma grafia equivocada de ΔΙΩΝΟΣ, outra provável referência a Dion.

Em sua obra, Dion (*Or*. 46, 8) não informa a localização exata de suas terras, mas faz referência a sua capacidade produtiva, cujos principais produtos seriam o gado e o vinho, o que só seria possível em propriedades rurais, no território fora da *khora* citadina, talvez de média ou grande extensão. Em outro discurso, no entanto, Dion (*Or*. 7) faz referência a uma propriedade situada em uma região montanhosa que teria sido tomada por seus dois administradores durante seu exílio. Para John Ma (2019, p. 136) esses dados fornecidos pela própria personagem ajudariam a corroborar a sua hipótese.

Estando John Ma correto ou não em sua suposição acerca da localização e da extensão das propriedades de Dion de Prusa, podemos afirmar com maior precisão que o orador, assim como a maioria dos membros das elites citadinas, retirava sua riqueza da exploração do campo, sem lá viver, o que o permitia aproveitar todas as comodidades citadinas e investir suas riquezas no patrocínio de reformas do espaço urbano da *ásty*.

Após regressar de seu exílio, que findou, como dissemos, em 96, devido à morte de Domiciano, Dion decide estabelecer-se em Prusa, onde ingressa na burocracia municipal, possivelmente, visando a recuperar a sua honra depois de, aproximadamente, 14

anos vivendo fora de sua cidade natal. Foi neste contexto, que Dion teria idealizado um projeto de reforma do espaço urbano da cidade visando a oferecer instalações melhores à população, o que lhe custou dinheiro, lhe rendeu animosidade e mesmo um processo judicial. Temos notícia desses acontecimentos por intermédio dos discursos pronunciados na *boulé* de Prusa (*Or*. 40, *Or*. 45, *Or*. 47, *Or*. 48).

Os projetos arquitetônicos de Dion envolveriam, segundo o que ele mesmo conta, equipar Prusa com fortificações, portos e estaleiros, no entanto, seus planos não teriam sido completamente concretizados, talvez pela possível resistência levada a cabo por parte da elite local, sobre a qual falaremos depois (Dio Chrys., *Or*. 45, 13). No entanto, a troca de correspondências de Plínio, o Jovem,[61]governador do Ponto-Bitínia, entre 110 e 112, com o imperador Trajano, nos dão pistas valiosas sobre que intervenções Dion teria conseguido levar adiante.

Segundo o autor (Plin., *Ep*. X, 81), Dion construiu ou reformou uma estrutura de uso público, que abrigava uma biblioteca, bem como um pátio com colunatas, no centro do qual havia um monumento funerário à sua esposa e ao seu filho. Além disso, há indícios de que tenha construído um pórtico (Στοά, *stoa*, em grego), que consistia em um longo corredor, com um alpendre colunado, que dava para uma praça pública (Plin., *Ep*. X, 81).

[61] Plínio era um senador de origem equestre que iniciou sua carreira pública na época dos imperadores Flávios e atingiu os mais altos cargos sob Trajano, que o indicou para a magistratura consular em 100. Após exercer os cargos de prefeito do erário militar e do erário de Saturno, assim como a curatela das águas do Tibre, ele foi enviado pelo então imperador para o governo da Bitínia, por volta de 110. Sua missão na província, que passou da responsabilidade do Senado para a administração do poder imperial, envolvia questões que iam do controle de gastos até a distribuição de tropas (Costa; Venturini, 2019, p. 248).

Infelizmente, há uma limitação em nossa análise, devido ao fato de que, até o momento, não temos conhecimento de escavações na região que tenham encontrado vestígios arqueológicos desta construção (Siwicki, 2021, p. 6). No entanto, podemos conjecturar como era a aparência deste monumento. Na Antiguidade, os pórticos eram retangulares ou em forma de L. O termo *stoa* podia ainda ser aplicado para estruturas semelhantes a passarelas com colunatas ou portais. Tais estruturas serviam de recinto para atividades comerciais e protegiam os transeuntes do Sol, da chuva e da neve (Siwicki, 2021, p. 6). O próprio Dion de Prusa nos indica a utilidade do *stoa* que patrocinou para fornecer sombra no verão e abrigo no inverno, além de servir para embelezar Prusa (Dio Chrys., *Or*. 40, 10; *Or*. 47, 15).

Embora não tenhamos como precisar a forma e a extensão do monumento, podemos supor que não foi um empreendimento pequeno, pela própria natureza deste tipo de artefato, e que também demandou um alto investimento para sua construção. Conforme Jones (1978, p. 112) destaca, Dion esteve, na verdade, envolvido diretamente em todas as etapas desta obra que gerenciou, tendo, inclusive, feito uma viagem custosa até uma região montanhosa para a seleção de mármores, o que é atestado pelo próprio orador, quando menciona uma saída para as montanhas vizinhas em busca de materiais para a obra (Dio Chrys., *Or*. 40, 7).

Dion (*Or*. 40, 7) destaca ainda que o seu projeto envolvia alguns termos bem definidos: ele devia ser o curador oficial, mas também devia ter o apoio de outros assinantes, ou seja, de outros evergetas, formando assim uma espécie de consórcio, e, talvez, de fundos públicos, o que faria sentido, pois uma obra com tamanha extensão como esta gerida por Dion necessitava de muitos recursos para ser concretizada. Além disso, o autor (Dio

Chrys., *Or*. 40, 6; *Or*. 45, 16) indica que a sua proposta teria sido ratificada tanto pelos decuriões quanto pelas autoridades romanas, referindo-se, possivelmente, ao procônsul do Ponto-Bitínia.

Algum tempo depois do início das obras, por volta de 105, no entanto, Dion (*Or*. 48, 11, 12) nos informa que Prusa estava em completa desordem, devido ao fato de que a construção do pórtico por ele patrocinada não havia sido concluída. A população, segundo o autor, clamava para que os membros daquele consórcio de evergetas pagassem o que prometeram para a conclusão da obra. Além disso, parecia haver suspeitas de que os responsáveis por aquela construção tivessem desviado o dinheiro público a ela destinado (Dio Chrys., *Or*. 48, 9). De acordo com Jones (1978, p. 113), o crime de peculato, de fato, era muito comum na Antiguidade, uma vez que as construções públicas eram, na maioria dos casos, administradas e deixadas nas mãos dos notáveis locais.

Ao final, Dion teria solicitado à *boulé* que a cidade assumisse os custos desta obra que ele havia realizado e patrocinado. Entretanto, Flávio Arquipo, um membro da ordem dos decuriões e, possivelmente, adversário político de Dion, teria acusado o orador de má-administração quando das intervenções arquitetônicas no espaço da cidade. Além disso, para concretizar o projeto de Dion, era preciso destruir algumas construções que estavam, segundo o autor, em ruínas e isso parece ter desagradado parte da população (Dio Chrys. *Or*. 40, 8, 9, 10).

Devido às acusações levantadas contra ele, seu prestígio e sua honra parecem ter sido postos em dúvida. Nos discursos 40, 45, 47 e 48, Dion busca responder aos críticos que o acusavam de gerenciar a obra de maneira suspeita, quando, na verdade,

segundo o autor, ele próprio teria empregado seus recursos para levar a cabo o embelezamento da cidade.

Diante da difamação sofrida, o próprio Dion teria incitado seus adversários a acusarem-no diante dos tribunais a fim de que pudesse se defender perante a população de Prusa, sendo o tribunal uma arena para demonstrar sua inocência.

O caso foi levado por Claudio Eumolpo, que representava Arquipo, ao então governador do Ponto-Bitínia, Plínio, o Jovem, que registra o acontecimento numa troca de correspondência com o imperador Trajano (Plin., *Ep.* X, 81).Segundo o procônsul (*Ep*. X, 81), Flávio Arquipo teria proposto à *boulé* que fosse exigido de Dion um detalhamento dos custos da obra antes que esta passasse à administração da cidade, sob a acusação de que o trabalho não havia sido feito.

Outra denúncia de Arquipo a Dion, conforme Plínio (*Ep*. X, 81) relata, dizia respeito a uma estátua do imperador Trajano que teria sido colocada na parte do edifício onde Dion enterrou a esposa e o filho – o que poderia ser considerado um crime de *maiestas*, conforme defendido por pesquisadores como Siwicki (2021, p. 6) e Fuhrmann (2015, p. 173). Importa destacar que o crime de *maiestas* está relacionado, muitas vezes, a atos inapropriados, reais ou declarados, contra as imagens do imperador, cometidos na presença ou nas proximidades de uma imagem imperial. Desfigurar, derreter ou destruir uma estátua do monarca estava entre as ofensas ao imperador que implicavam crimes de lesa-majestade (Lear, 1965, P. 29; Silva, 2012, P. 181). Nesse sentido, caso os dois corpos dos familiares de Dion estivessem enterrados no mesmo local onde estava depositada a estátua de Trajano, tal acontecimento poderia ser interpretado como um ato grave contra a imagem imperial, podendo recair sob Dion a acusação de *maiestas*.

No entanto, Plínio (*Ep*. X, 82) relata que, tendo inspecionado o edifício, este não era o caso e que a estátua do imperador estava, na verdade, localizada em uma biblioteca adjacente ao espaço onde os parentes de Dion foram, supostamente, enterrados.

Pelo que Plínio (*Ep*. X, 82) nos conta, depois de receber as acusações contra Dion, respondeu a Eumolpo que tão logo se ocuparia de estudar o caso e que, para isso, permaneceria em Prusa por mais algum tempo. Eumolpo, porém, solicitou que o procônsul julgasse a questão em outra cidade e que lhe desse mais tempo para preparar o processo, possivelmente visando a recolher mais provas contra o acusado. Plínio, então, decidiu acatar a solicitação e se dirigiu a Niceia, cidade vizinha, onde ouviria tanto a parte acusadora, quanto a defesa. No entanto, novamente Eumolpo solicitou prorrogação do prazo, alegando que não estava bem preparado, ao passo que Dion exigia que o julgamento começasse imediatamente. Parece, nesse sentido, que Dion estava disposto a prestar contas e comparecer à audiência, ao passo que os acusadores pareciam tentar atrasar o processo.

Depois de mais uma suspensão e da falta de entrega de provas conclusivas contra Dion, Plínio decide consultar o imperador. Trajano (*Ep*. X, 82) determina que o governador ponha fim a tal inquérito, uma vez que a acusação não contava com claros precedentes, e que examine as contas da obra pública construída sob a supervisão de Dion, o que isenta o orador das acusações

Cumpre destacar que a absolvição de Dion no caso não implica necessariamente a sua inocência. No entanto, pelo que vimos da leitura da troca de correspondência entre Plínio, o Jovem, e Trajano, a parte acusadora não apresentou as provas

necessárias, mesmo após o procônsul ter concedido a prorrogação do prazo em diversas ocasiões.

Desse modo, podemos supor que as acusações impetradas contra Dion estivessem fundadas em uma oposição política. Embora o orador e Flávio Arquipo, seu opositor, fizessem parte da ordem dos decuriões, ou seja, do grupo dirigente da cidade, cumpre lembrar que essas elites locais não eram homogêneas e tampouco política e culturalmente unidas. Embora reunidos por laços de solidariedade, os notáveis citadinos apresentavam, muitas vezes, aspirações distintas e até divergentes, o que os levava a entrar em combate visando à defesa de seus interesses. Isso significa que essas elites eram marcadas por evidente heterogeneidade, o que é comprovado pela existência de inúmeros conflitos entre seus membros, como observamos nesse imbróglio envolvendo Dion e Arquipo.

Considerações finais

As elites citadinas provinciais, no Principado, eram as detentoras do poder político, econômico, social e cultural das *civitates* e *póleis* espalhadas pelas diferentes regiões do *imperium*. Por isso, foram fundamentais para a manutenção do Império, uma vez que os romanos entregaram boa parte da administração local às aristocracias urbanas, que, por sua vez, sabiam da necessidade do apoio imperial e, por isso, mantiveram-se, na maioria dos casos, leais ao governo central. Por isso, nesse texto, buscamos examinar o funcionamento das *civitates* e *póleis* dando destaque especial para o papel das elites locais na política municipal das cidades do Mediterrâneo oriental.

Para tanto, focamos na atuação de Dion em Prusa, uma cidade do Ponto-Bitínia, na condição de um evergeta. Conforme vimos, o orador, visando a recuperar a sua imagem, desgastada pelos anos longe de Prusa, devido ao seu exílio, financiou um ambicioso projeto de reforma do espaço urbano da cidade visando a oferecer instalações melhores à população, que contou com recursos de outros evergetas e, possivelmente de fundos públicos. No entanto, decorrido algum tempo do início da obra, parte da elite local, liderada por Flávio Arquipo, se opôs ao projeto, acusando Dion de não realizar os trabalhos como devia. A acusação foi levada diante do então procônsul, Plínio, o Jovem, que acabou isentando o orador das acusações, em virtude da falta de provas. Esse caso nos demonstra que, muito embora as elites urbanas tenham se constituído elemento chave para a manutenção do Império, uma vez que os romanos entregaram boa parte da administração local às aristocracias urbanas, seus membros não formavam um grupo homogêneo e unido. Na realidade, os notáveis citadinos apresentavam, muitas vezes, aspirações distintas e até divergentes, o que os levava a entrar em combate buscando defender seus próprios interesses.

Referências

Documentação textual

DIO CHRYSOSTOM. *Discourses*. Translated by Henry Lamar Crosby and James Willfred Cohoon. Cambridge: Harvard University Press, 1940. v. III.

DIÓN DE PRUSA. *Discursos XXXII-LX*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 1997.

DIÓN DE PRUSA. *Discursos LXI-LXXX*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 2000.

PLINY THE YOUNGER. *Letters*: books VIII-X. Translated by Betty Radice. London: Loeb Classical Library, 1969. v. II.

SUETÔNIO. *A vida dos doze Cézares*. Brasília: Senado Federal, 2012.

Obras de apoio

ALFÖLDY, G. Historia social de Roma. Madrid: Alianza, 1996.

BARROS, J. D'A. *Cidade e História*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BERRY, E. Dio Chrysostom the moral philosopher. *Greece & Rome*, v. 30, n. 1, p. 70-80, 1983.

CORASSIN, M. L. *Sociedade e política na Roma Antiga*. São Paulo: Atual, 2001.

COSTA, A. A.; VENTURINI, R. L. B. Administração provincial romana: uma análise das cartas de Plínio, o Jovem, e Trajano acerca do governo da Bitínia. *Outros tempos*, v. 16, n. 28, 2019, p. 247 – 262.

FINLEY, M. A cidade antiga: de Fustel de Coulanges a Max Weber e além. In: FINLEY, M. (org.). *Economia e sociedade na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 3-24.

FUHRMANN, C. J. Dio Chrysostom as a local politician: a critical reappraisal. In: BRICE, L. L.; SLOOTJES, D. (ed.). *Aspects of ancient institutions and geography*: studies in honor of Richard J. A. Talbert. Leiden: Brill, 2015, p. 161-176.

JONES, C. P. *The Roman world of Dio Chrysostom*. Cambridge: Cambridge University, 1978.

LEAR, F. S. The crime of Majesty in Roman Republican law. In: LEAR, F. S. *Treason in Roman and Germanic law*. Austin: University of Texas Press, 1965, p. 3-48.

LIMA NETO, B. M. *Bandidos e elites citadinas na África romana*: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura (século II). Vitória: Edufes, 2014.

LIMA NETO, B. M. *Entre a Filosofia e a Magia*: o caso de estigmatização de Apuleio na África Romana (século II d.C.). Curitiba: Prismas, 2016.

MA, J. Dio Chrysostom's estate. *Epigraphica Anatolica*, v. 52, n. 1, p. 133-138, 2019.

MOLES, J. L. The career and the conversion of Dio Chrysostom. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 98, 1978, p. 79-100.

MOMIGLIANO, A. Dio Chysostomus. In: MOMIGLIANO, A. (ed.). *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Storia e Letteratura, 1969, p. 257-269.

NIELSEN, T. B. *Urban life and local politics in Roman Bithynia*: the small world of Dio Chrysostomos. Denmark: University of Aarhus, 2008.

SCHMALZ, G. C. R. *Public Building and civic identity in Augustan and Julio-Claudian Athens*. Ann Arbor: University of Michigan, 1994.

SILVA, E. C. M. Exílio, poder e mobilidade na Antiguidade Tardia: o caso de Gala Placídia Augusta (423 d.C.). *Diálogos Mediterrânicos*, v. 19, n. 1, p. 42-58, 2020.

SILVA, E. C. M. *Conflito político-cultural na Antiguidade Tardia*: o 'Levante das estátuas' em Antioquia de Orontes (387

d.C.). Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2012.

SILVA, G. A.; PINA, E. N. O sistema administrativo provincial sob o Principado. In: CHEVITARESE, A. L.; SILVA, G. V. (org.). *Cristianismos no Império Romano*. Rio de Janeiro: Menocchio, 2023, p. 199-221.

SILVA, G. V. A cidade pós-clássica no Oriente: o caso de Antioquia (séc. III-VII). *Revista de História Comparada*, v. 15, n. 1, p. 11-55, 2021.

SIWICKI, C. An ancient debate on urban renewal and built heritage: Dio Chrysostom and the city of Prusa. *Urban History*, v. 49, n. 2, p. 1-18, 2021.

SOARES, F. A. M. *Atenas e o Mediterrâneo romano*: espaço, evergetismo e integração. 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

VEYNE, P. *Pão e circo*: sociologia histórica de um pluralismo político. Franca: Unesp, 2015.

ZUIDERHOEK, A. *The politics of munificence in the Roman Empire*: citizens, elites and benefactors in Asia Minor. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ZUIDERHOEK, A. On the political sociology of the imperial Greek city. *Greek, Roman and Byzantine studies*, v. 48, p. 417-445, 2008.

REPRESENTAÇÕES DE JÓ ACOMPANHADO DE MÚSICOS NA ARTE FLAMENGA DO TARDO MEDIEVO

Grasiela Duarte de Oliveira

Introdução

Nosso estudo contempla quatro representações da passagem bíblica sobre as atribulações de Jó, especificamente no momento em que há o escárnio, zombaria, por parte daqueles em seu entorno, tanto sua esposa, quanto demais personagens, dentre os quais, com características híbridas, animalescas. Nas cenas observamos também a presença de músicos e dos instrumentos musicais em função de escarnecimento ao personagem central, Jó.

O conhecimento acerca do conteúdo bíblico, inclusive no tocante a Reforma Protestante no norte europeu, era difuso nas classes de artistas e pintores, segundo Jean Delumeau (1989, p. 74). E sendo assim, o contexto do livro de Jó, bem como de outros enredos bíblicos, tinham ampla circulação dentre os seguidores de Hieronymus Bosch (c.1450-1516), Jan Madijn (*c*. 1500-1560) e Pieter Huys (1519-1584), os artistas que pintaram as cenas alegóricas bíblicas que serão analisadas.

Bosch foi um pintor brabantino cujas obras se difundiram, e se tornaram referência para a representação, pelas mãos de outros pintores que o seguiram, de ambientes infernais, sob contexto religioso, e o fantástico, com seus seres híbridos, bestas demoníacas mescladas a objetos inanimados, e o moralismo pessimista que com frequência permeou seu imaginário cristão.

O universo de Bosch foi continuado por seguidores como Peter Huys e Jan Mandijn, que reinterpretaram o vocabulário do pintor em seu próprio estilo. Alguns temas, como “A parábola do cego”, também pertencem ao repertório de Pieter Brueghel, o Velho (1525 - 1569); seu trabalho tem vários pontos em comum com a pintura de Bosch, pois se esforçou para transmitir uma visão incisiva da sociedade da época (Catálogo da Galeria De Jonckheere, 2024), observando costumes tradicionais da região e absorvendo temas e simbolismos da cultura popular. O estilo boschiano foi admirado e copiado por artistas seguidores, pois havia um amplo mercado e público comprador de obras deste gênero que perdurou por todo o século XVI. (Silver, 2006, p. 140)

Abordando a narrativa contada na Bíblia, cujo texto que chegou a nós em hebraico data entre os séculos VI e V a.C., Jó era um homem justo, fiel a Deus, e com vasta riqueza, para o período, além de possuir muitos servos, esposa, sete filhos e três filhas. Num dado momento no início do livro, está escrito que Deus chama Satanás para admirar a lealdade de seu servo. Mas Satanás, observando os rebanhos e fartura de Jó, sinaliza que este só é fiel porque Deus continua a abençoá-lo. É neste momento que Deus, em acordo com o Diabo, permite que este venha a infligir toda sorte de desgraças na vida de Jó: morte dos entes familiares, destruição de suas posses e criados, e enfermidades, com objetivo de comprovar se seu servo continuaria leal a Deus, mesmo diante das adversidades. (Bíblia, Livro de Jó, capítulos 17 e 34)

Figura 1: Provações de Jó/Zombaria de Jó (c.1550). 162cm X 118 cm. Atribuído à Jan Mandijn (c.1500-c.1560) ou Pieter Huys (c.1519-1581). Óleo sobre madeira. Hoogsteder&Hoogsteder, Galeria de Arte. Lange Vijverberg, Haia.

Fonte:LesÉpreuves de Job - Pieter Huys | FeelTheArt (fta.art)

Observado as obras, vemos a representação da narrativa bíblica, ao estilo da pintura flamenga do século XVI, cujas características alegóricas utilizando recursos simbólicos bem conhecidos do estilo de Bosch, vão compor o enredo, como veremos mais adiante. Com relação à pintura correspondente à Zombaria de Jó da Coleção Coninck (Fig. 2), esta está disponível apenas como fotografia, em preto e branco. Observando os painéis, vemos que possuem similaridades, como se um modelo anterior fosse precursor desta temática pictórica na região.

Figura 2: *Zombaria de Jó* (1514), à maneira de Hieronymus Bosch (c.1450-1516). Óleo sobre madeira. 81cm X 107cm. Max de Coninck Collection. Coleção privada. Diegem, Bélgica.

Fonte: https://www.kikirpa.be/friedlaender/6651

Figura 3: *As Provações de Jó/Zombaria de Jó* (c.1540). 97cm X 124 cm. Atribuição da pintura à JanMandijn (c.1500-c.1560) ou Pieter Huys (c.1519-c.1581). Musée de laChartreuse, Douai

. Fonte: Jan_Mandijn_003.jpg (1920×926) (wikimedia.org)

Figura 4: *As provações de Jó*. Workshop de Hieroymus Bosch. Óleo sobre madeira. Groeningemuseum, Bruges.

Fonte: BOSCH (boschproject.org)

Os elementos que sinalizam as semelhanças entre as obras são, por exemplo: A figura de Jó, ao centro, com seu manto; a miséria de Jó, pois perdeu sua riqueza e é representado quase despido; os demônios; a esposa que o ridiculariza; o avanço de curiosos escarnecedores; a presença da figura da coruja (representante do mal, neste contexto); a casa em chamas; e os músicos.

No tocante aos elementos musicais das obras, esta tradição de Jó com os músicos foi presente em cidades e aldeias do Ducado de Brabante e do Condado de Flandres, em que comunidades de menestréis foram dedicadas ao personagem bíblico, cuja devoção lhe rendera o título de São Jó nessas regiões. As mais conhecidas comunidades de menestréis eram as das cidades de Wezemaal, Karlo, Bruxelas e Antuérpia. Existem evidências contundentes, como aponta Balentine, que indicam

que a maioria dessas comunidades tenha sido criada em meados do século XIV, tal como as irmandades de outros ofícios. Neste caso, São Jó teria sido conhecido e homenageado nos Países-Baixos, como protetor dos músicos (Balentine, 2015, p. 41-43), desde meados do século XIV pelo menos (Denis, 1952, p. 254).

Devoção a São Jó

Sobre o argumento do uso da figura de Jó como Santo, recorreremos a Pierre van Hecke e Bart Minnen, estudiosos do tema que adentram em questões do local de devoção a São Jó. Em suma, todos os santos conhecidos pela Igreja Católica viveram depois de Cristo e foram canonizados pela Igreja após sua morte graças ao exemplo de vida cristã. Jó não se enquadra nesta cronologia, e Hecke ainda afirma que nenhuma outra figura no Antigo Testamento é honrada como Santa na Igreja. Jó é, então, o único a ter este título segundo o autor. Contudo, a devoção a Jó será observada quase que exclusivamente nas regiões dos Países-Baixos, e tomaremos como referência a cidade de Wezemaal, como Hecke escreve: "Durante séculos, São Jó, ou o Santo homem Jó, como também era referido no período, foi venerado em Wezemaal." (Hecke, 2011, p. 21)

Na Igreja da cidade há uma estátua chamada de milagrosa[62] (Fig. 5), além de várias imagens de Jó, cuja devoção

[62] A estátua de São Jó é cultuada desde sua confecção e recebeu o nome de milagrosa por sua resiliência, segundo Hannah Gardner: "Milagrosamente, apesar dos incêndios, roubos e da árdua passagem do tempo, esta estátua de São Jó permanece alojada na igreja da aldeia de Wezemaal, na Bélgica, que viu sua veneração pelos peregrinos no final da Idade Média." GARDINER,

permanece até os dias atuais, bem como a existência da Irmandade de São Jó. Em Wezemaal e arredores, Jó possui um grande volume de devotos, e é de fato visto como um dos Santos. (Hecke, 2011, p. 21) A estátua milagrosa foi esculpida na mesma época em que a devoção a Jó teve um aumento significativo na região (entre 1377-1400). Tudo, portanto, aponta para a estátua ter sido esculpida no período inicial do culto em Wezemaal, e possivelmente até mesmo formando a base da veneração. Isso faz de Wezemaal o lugar mais antigo conhecido com devoção a São Jó em Flandres. Em nenhum outro lugar encontramos um culto a esse santo anterior a 1400. (Minnen, 2011, p. 40)

Segundo Minnen a imagem da estátua de Jó em Wezemaal (Fig. 5) não representa sua figura tradicional, sofredor no monturo, muito menos na companhia de músicos, mas o Jó teológico e triunfante, como uma prefiguração de Cristo que supera o sofrimento; um exemplo de fé inabalável que aguarda recompensa eterna. (Minnen, 2011, p. 42) Mesmo o sofrimento de Jó poderia ser considerado uma proximidade com o sofrimento de Cristo, para os devotos.

Hanna. EatingSandstone, Eating a Story. Medieval Badges, 2023. Disponível em: Saint Job — Blog — Medieval Badges

Figura 5: São Jó. Anônimo, c. 1400, estátua em madeira. Wezemaal, Sint-Martinuskerk. Fotografia: Hannah Gardiner.

Fonte: The Golden Scabsof Saint Job — Medieval Badges

Segundo Minnen, São Jó foi primeiramente venerado pelos fiéis como um Santo padroeiro contra todos os tipos de doenças, infortúnios e sofrimentos prolongados. E, sendo este o caso, foi figura relevante e procurada para conforto em períodos de pestilências, que correspondem à época do aumento da devoção a São Jó. (Minnen, 2011, p. 42)

Jó e a música

A tradição da relação entre Jó e a música, ou, os músicos, teve como fonte possível um livro apócrifo, *Testamentum* de Jó, do qual se pode rastrear a maioria dos elementos que foram escritos, gravados e pintados a respeito das narrativas, que não foram explicadas a partir das fontes bíblicas oficiais. O *Testamentum* foi provavelmente composto na época de Cristo por

um poeta pertencente à seita dos essênios, segundo Meyer. (Meyer, 1954, p. 23)

No cristianismo oriental, o *Testamentum* era amplamente conhecido em manuscritos eslavos, gregos e coptas. No Ocidente cristão o tema de Jó com os músicos não aparece na iconografia até pouco depois de 1450, sendo a ilustração mais antiga conhecida a miniatura de um manuscrito francês das Paráfrases das Lições de Jó, na Biblioteca Nacional da França (Fig. 7). O início dos registros da temática na Europa Ocidental, apenas em meados do século XV, pode ter relação com o fluxo de manuscritos do Oriente para o Ocidente nas últimas décadas do Império Bizantino (Fig. 6). Os elementos lendários tecidos em torno do *Testamentum*, incluindo então a presença dos músicos com Jó são possivelmente fruto da cultura bizantina. (Minnen, 2011, p. 45)

Figura 6: Jó e os Músicos, miniatura, Manuscrito "Cadeias de Jó", 21:12. Grécia, Século XIV. Paris, BibliothèqueNationale de France, Ms. Gr. 1231, f ° 285.

Fonte: www.repository.ubn.ru.nl/handle/2066/91310

Figura 7: Recompensa de São Jó à três músicos. Miniatura, final do século XV, em Pierre deNesson, Paráfrase das IX lições de Jó: Les Vigiles dês morts.

Fonte: Paris, BíbliothéqueNationale de França, folio 40r.

Em questões da devoção ao padroeiro, os músicos precisavam de Jó por um motivo distinto dos que o buscavam para a cura de enfermidades e pestilências, pois o cultuavam como um orientador e seu defensor. De acordo com uma recente hipótese de Minnen, os músicos necessitavam da guarda de São Jó como guia e protetor contra o mal, então o patrocínio musical de Jó poderia estar relacionado à sua vitória sobre Satanás. O autor cita, por exemplo, que a tradição oral - pois não é encontrado no livro Canônico nem no apócrifo de Jó - legou detalhes que foram incorporados à iconografia da zombaria de Jó, como um modelo a ser seguido, que corresponde ao seguinte: após o entretenimento e conforto musical, Jó, em agradecimento, extrai uma raspa de

suas feridas e oferece aos músicos, pois é só o que tem a oferecer, e neste momento a lasca de ferida se transforma em moeda, fazendo desta um símbolo milagroso em suas representações artísticas. (Minnen, 2011, p. 44)

No medievo, os menestréis, muitas vezes itinerantes, eram vistos com desdém nos círculos eclesiásticos, como servos do Diabo, porque dançavam e acompanhavam outros excessos mundanos e não aderiam às regras litúrgicas de musicalidade. (Minnen, 2011, p. 121) Um Santo como patrono contribuiria para refinar as impressões a respeito dos músicos para com sua sociedade, dando até mesmo certo prestígio. E explorando as passagens diretas do Testamentum de Jó, vemos que sua relação com a música e os músicos era direta e performática:

> Eu tinha seis harpas e uma lira de dez cordas. E todos os dias, depois que as viúvas eram alimentadas, eu me levantava, pegava a lira e tocava para elas, e cantava. E com a harpa eu as lembrava de Deus, para que pudessem glorificar o Senhor. E se alguma vez minhas escravas começassem a reclamar, eu pegaria a harpa e cantaria sobre os salários da recompensa; e eu poria fim às suas críticas e queixas. (Sparks, 1984, p. 627)

Consta nos apócrifos que na casa de Jó, quando à mesa, os escravos tocavam harpas e outros instrumentos musicais, e ele próprio tocava e entoava cânticos de agradecimento e em louvor a Deus. (Kohler; Howell Toy, 2021)

Como mencionado mais acima, havia companhias de menestréis de São Jó em Wezemaal, Karlo, Bruxelas e Antuérpia, porém, nenhum documento escrito do período a respeito das companhias permaneceu. Os arquivos mais antigos relacionados aos menestréis datam da primeira metade do século XVI. Da

Gilde de St-Job da Antuérpia há fragmentos de documentação sobre os estatutos do ano de 1535. Está escrito nos registros a menção aos serviços religiosos que a referida corporação celebrou na Igreja de *St-Jacques* já trinta anos antes, o que relata com certeza a existência desta irmandade desde o ano de 1505. Isto não exclui de forma alguma que fosse mais antigo ainda. Um caso semelhante surge em Bruxelas, onde os músicos também foram agrupados em uma irmandade, *St-Jobsgilde*, em que o registro mais antigo, datado de 10 de maio de 1574, relata os estatutos da guilda estabelecidos em 1507. (Denis, 1952, p. 253-254)

Figura 8: Jó e três músicos. Gravador flamengo 1550. Lovaina.

Fonte: Fotografia do livro de: DENIS, Valentin. Saint Job: PatrondesMusiciens. Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art, Vol. XXI. Nendeln: Kraus Thompson OrganizationLimited. 1952. p. 283.

Uma gravura decorando a parte reservada ao Livro de Jó na Bíblia *La Saincte* traduzido do latim, publicado em 1550 por Barthelemy van Grave em Louvain (Fig. 8), ilustra, como muitas outras do período, a relação amistosa entre os músicos e Jó. Vemos então a única cena deste exemplar relativa a Jó, que mostra o patriarca em companhia de dois músicos profissionais, bem vestidos, e um músico mais amador, apenas com o triângulo e vestimenta que se limita aos *braies*, uma espécie de roupa de baixo. (Denis, 1952, p. 285)

Denis reafirma, então, que Jó era oficialmente padroeiro dos músicos menestréis no tardo medievo nos Países–Baixos, pois as próprias ilustrações, além de fragmentos documentais, comprovavam a existência das confrarias e comunidades de músicos cujo símbolo era o de São Jó, como relata o autor. Porém, quando os seguidores de Hieronymus Bosch, Pieter Huys, e Jan Mandijn, pintaram o santo com músicos no entorno, o fizeram em caráter de inimizade para com Jó. Não estavam a ajudar o padroeiro, nem o consolando, como diz o autor a respeito de outras obras do gênero, pois se comportam de forma zombeteira.

Para Denis, estes pintores representam outra categoria em obras de arte a respeito de Jó e os músicos, pois se trata claramente de um insulto. Segundo o autor, devem ser examinados separadamente.

Em nosso ponto de vista, observamos estas pinturas do tardo medievo, de uma temática bíblica, de forma um tanto similar como observamos outros trabalhos do próprio Hieronymus Bosch, pois, bem como no caso de Jó, os outros conteúdos não seguiam padrões de equilíbrio[63] entre Inferno e

[63] Usamos essa terminologia para nos referirmos a trabalhos em que *luz* e *trevas* possuem certa proporcionalidade nas pinturas.

Paraíso, como pode ser constatado em seus Juízos Finais, em comparação a outros pintores da mesma época e região. Os Juízos Finais de Bosch em Viena e Bruges não seguem exatamente o referencial típico da temática presente em obras de artistas flamengos como Hans Memling, Rogier van der Weyden, Jan van Eyck. Nas obras destes artistas há uma clara divisão entre os escolhidos subindo aos Céus, e os pecadores sentenciados ao Inferno. Bosch também não se propõe a incluir a figura de Miguel pesando as almas, como os pintores citados.

O exame das obras de Bosch, e por extensão de seus seguidores, mostra que seus trabalhos seguem regras próprias, em relação aos modelos da época. Bosch, por exemplo, bebeu da fonte das iluminuras de manuscritos, colocando as miniaturas de seres híbridos em suporte de grande escala. Os retábulos, expostos à vista dos que se aproximavam, tendo assim maior público contêm seres bestiais com partes animalescas, humanas e objetos inanimados, enriquecendo a fauna demoníaca de seus Infernos e Juízos Finais. Isto também ocorre nas obras de Zombaria de Jó, pois encontramos seres híbridos, e mais diretamente, encontramos os músicos atormentando o personagem principal, uma particularidade simbólica boschiana que precede as pinturas aqui analisadas, e se caracterizam como especificidade do pintor imitada por outros artistas.

Uma possível leitura e análise da situação em que os músicos de Bosch e seus seguidores insultam Jó poderia estar vinculadas justamente à origem dessa iconografia, na cultura bizantina. Bosch já havia pintado anteriormente personagens demoníacos com características físicas e indumentárias típicas do Oriente, além das críticas em caráter antissemita em determinadas obras. É plausível que Peter Huys e Jan Mandijn tenham incorporado determinadas características, mesmo pejorativas, nas

pinturas, como recurso da continuidade do estilo boschiano, do fantástico ao bestiário diverso.

Em termos de análise prática dos elementos musicais nas obras aqui estudadas, os instrumentos musicais parecem seguir determinados padrões oriundos das obras do próprio Bosch, então observa-se a presença de: charamelas; trombetas; tambores; instrumentos de cordas dedilhadas (lira/alaúde); Viela de roda; flauta; gaita de foles.Os únicos músicos que utilizam vestuário luxuoso são os do tríptico de Hieronymus Bosch, possivelmente cópia de um original do próprio artista, pois se encontra até mesmo no catálogo de obras de Bosch, elaborado pelos especialistas do Bosch Project. As demais cenas de tormento musical de Jó possuem músicos maltrapilhos e com símbolos de seus vícios e pecados, e inversões de valores morais, representados por: mãos e pés ao avesso, instrumentos sendo manuseados ao contrário, demônios em performance dos instrumentos, tocando com pés, ou mãos invertidas. Tudo em chacota diante da desgraça que decai sobre Jó.

Nesta linha, citamos as duas passagens no Livro de Jó em que são mencionados instrumentos musicais pelo próprio Jó, capítulo 21, verso 12:

"Levantam a voz, ao som do tamboril e da harpa, e alegram-se ao som do órgão."

E o capítulo 30, verso 31:

"Pela que se tornou a minha harpa em lamentação, e o meu órgão em voz dos que choram."

Considerando as passagens acima, observamos que a versão da Bíblia que circulava nos Países-Baixos, em latim, traduziu a palavra dos capítulos 21 e 30 do hebraico como *Organum*que seria literalmente o instrumento órgão, mas o

primeiro instrumento do gênero só foi inventado no ano 245 a.C. (Levi, Gerard; Levi, Sabin. 2005, p. 5), e mesmo que já houvesse alguma menção a ele anteriormente, não possuía ampla circulação no período em que foi escrito o Livro de Jó. Observando isso, visto que é citado no livro em torno de 3 vezes, nenhum artista pintou o órgão nas representações de Jó, mesmo que o instrumento já fosse bastante popular na época das pinturas. O que nos leva a conjecturar rapidamente a respeito da expressão *Organum* neste contexto.

Seria uma possibilidade que o *Organum* ao qual se referem as interpretações visuais nas pinturas que analisamos, correspondessem ao estilo composicional, performance musical, o Organum[64], ou seja, os princípios da música polifônica e, além disso, instrumental. O que justificaria as maledicências que as cenas dos músicos rodeando Jó representam (nas pinturas à maneira de Bosch, especificamente), pois a polifonia não era item de popularidade para todo o âmbito religioso, e menos ainda se fossem instrumentais.

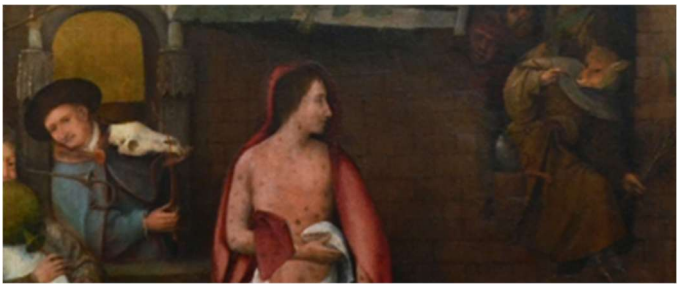
Então, novamente Valentin Denis comenta a respeito das obras da Zombarias de Jó, citando que foram artistas satíricos, como Hieronymus Bosch e seus seguidores, que trataram esse assunto como tantas outras cenas, de maneira sarcástica. Eles são os primeiros na Holanda, senão os únicos, até então, a representar uma inimizade realmente ofensiva entre Jó e os músicos. É o caso, por exemplo, da pintura, preservada no Museu Douai (Fig. 3) e atribuída a um epígono, seguidor, de Bosch (atribuída a Jan

[64] Tipo de composição polifônica vocal, cuja base é um cantochão, nota pedal, em que outra voz canta simultaneamente e se movimenta melodicamente de acordo com a harmonia. Modalidades: Organum Paralelo; Organum Livre; OrganumMelismático; Organum de NotreDame. GROUT, Donald; PALISCA, Claude. História da Música Ocidental. Lisboa: Gradiva, 2007, p. 97-98.

Madijn/Pieter Huys). À direita, dentro da casa, o filho mais velho de Jó desmaia durante a festa da família, enquanto os rebanhos fogem. À esquerda, Jó está sentado no monturo (que vem a ser um monte de lixo, ou esterco), em um estábulo em ruínas: um grande manto vermelho e um chapéu de pele são os únicos restos da opulência de antigamente. Como mesa ele usa uma bacia, ou balde virado. (Denis, 1952, p. 290) Para beber ele só tem uma jarra. Sua esposa, Lafond menciona, parece uma "verdadeira megera", e o ameaça com seu molho de chaves.(Lafond, 1914, p. 53)

No Tríptico de Jó, atribuído ao atelier do próprio Bosch (Fig. 4), datado de c.1514, seus músicos representados possuem indumentária refinada, demonstrando alto nível de status, relembrando de onde veio o próprio Jó, e não é de se estranhar, como diz García, que o próprio santo os recompense por sua performance, pois em todas as representações ele segura uma moeda, ou um lenço, — tradicional nas gravuras e pinturas de Jó — porém, o santo rejeita as melodias produzidas por certos instrumentos, pois entre eles notou a presença do demônio (Fig. 9).(García, 2013, p. 449) O tema da recompensa aos músicos não está presente nos textos orientais, e aparentemente, nem na iconografia do tema até meados do século XV. (Minnen, 2011, p. 45)

Figura 9: *As provações de Jó*. Workshop de Hieroymus Bosch. Óleo sobre madeira.
Groeningemuseum, Bruges.



Fonte: BOSCH (boschproject.org)

Próximo ao grupo de músicos do tríptico, um sexto músico aproveita o momento para se apresentar através de uma janela aberta (Fig. 4 e 9). Ele toca um instrumento de cordas friccionadas com um arco, um instrumento muito mais doce e persuasivo, segundo García. Porém, a caixa de ressonância foi transmutada em um crânio de animal, um instrumento macabro tocado por forças musicais demoníacas. Neste retábulo, Jó descobriu o engodo do diabo (como ocorre nas demais obras) fazendo com que os outros seres malignos que assistiam ao espetáculo saíssem de seu esconderijo. (García, 2013, p. 449)

O fato de nas pinturas de Bosch, Jan Mandijn e Peter Huys, Jó ser representado com olhar de reprovação aos músicos e instrumentos, concretiza certas opiniões do período, como a de Erasmo de Roterdã, que criticava exatamente as charamelas, trombetas, sacabuxas, e os próprios menestréis, dizendo que faziam uma barulhenta alusão à teatros Gregos e Romanos. (Wegman, 2005, p. 116)

No tocante ao simbolismo de instrumentos musicais nas cenas de Bosch e seguidores, considera-se que instrumentos de sopro, como charamela, flauta, gaita de foles, possuíam conotação sexual, especificamente em referência ao órgão masculino; enquanto que harpas e alaúdes eram símbolo do órgão feminino. (Bax, 1983, p. 233)

Segundo nossa análise, Bosch pode ter sido um crítico dos sistemas musicais que se desenvolviam no período - a polifonia, por exemplo - assim como clérigos e cidadãos da região que manifestavam censura à música polifônica, como menciona Wegman:

> Durante um período de cerca de três décadas, entre 1482 e 1514, opiniões surpreendentemente duras sobre a polifonia foram expressas por uma ampla variedade de pessoas. Era agora referido como vaidade e orgulho, canto cheio de babados, uma invenção satânica, um impedimento ao estudo, ruído vazio e uma influência corruptora nas mentes sensíveis. (Wegman, 2005, p. 14)

García expõe que o objetivo do autor é atualizar a antiga fórmula e fazer uma nova reflexão sobre o poder corruptor da música, pois, a polifonia já existia de forma plena, como foi dito anteriormente, contudo era criticada em certos círculos eclesiásticos e grupos moralistas da sociedade. Reforçando a questão das especificidades dos elementos boschianos, Fernández de La Cuesta afirma que os interesses culturais e espirituais de Bosch, de seus comitentes e seguidores diferiam daqueles da sociedade do período, portanto, o aparecimento frequente de imagens musicais deve necessariamente obedecer a diferentes significados e propósitos. García diz que “a sobrevivência destas figurações mostra que o conceito de música demoníaca

cristalizado na tradição cultural por convenção do Ocidente, adquiriu nuances diversificadas no tempo e no espaço." (García, 2013, p. 450)

Neste momento é oportuno abordar nossa tese sobre a iconografia musical em Bosch, em caráter de tortura musical. Ora, se durante o tardo medievo flamengo o próprio Jó era representado como padroeiro dos músicos e menestréis, sendo ele homenageado e consolado pelos artistas em cenas representativas das suas aflições, foi só nas pinturas de Bosch, e dos seguidores de Bosch, Jan Mandijn/Pieter Huys, que o patriarca foi vítima dos escarnecimentos e investidas em zombaria e provocação de menestréis e músicos diabólicos. O antecedente de zombaria a personagem bíblico, utilizando instrumentos musicais nesta função, só é encontrado na iconografia da zombaria de Cristo, também de origem bizantina. Desta forma, assim como o tormento através dos instrumentos musicais para com Cristo teve origem no Oriente cristão, o envolvimento de Jó com os músicos trilhou este mesmo caminho, até o Ocidente. Bosch lida com o conceito do tormento musical em obras do *Juízo Final* e *Inferno* (painel direito do *Jardim das Delícias Terrenas*), é plausível que consideremos então que o próprio pintor, e depois seus seguidores, utilizariam este recurso para atribulações de Jó, visto que o próprio Cristo foi representado em tal posição. E como dito anteriormente, a figura de Jó, na região, denotou proximidade com o caráter de sofrimento do filho de Deus, e ao fim, venceu as adversidades.

Certamente isso teve significado na época das pinturas. Registrar a sátira a um santo, através dos próprios seguidores dele, acarreta em menos credibilidade ainda, por parte do papel da música secular, dos músicos e de seus instrumentos, desmoralizados e desvirtuados em esferas clericais e moralistas

da sociedade brabantina dos séculos XV e XVI. Na pintura atribuída a Jan Mandijn, em Haia (Fig. 1), vemos um dos curiosos que se aproxima de Jó, em tom de deboche, segurando um instrumento de sopro, com a campana invertida, como quem manuseia arma de guerra, como os canhões de mão, do século XV.

Consideramos, então, essas cenas narradas nas obras citadas como representações de performance musical em função de tortura, pois, depois de todos os males sofridos por Jó, este seria o limite das forças do homem, que nem ao sentar para aliviar o cansaço da enfermidade teria paz, já que os ouvidos são agredidos com este "charivari", como diz Paul Lafond (1914, p. 53), se referindo a uma grande algazarra musical, dissonância. O desconforto e desgraça de Jó estão completos, diante da sonoridade incômoda executada pelos músicos.

Referências

BALENTINE, Samuel. **HaveyouconsideredmyservantJob? UnderstandingtheBiblicalArchetypeofPatience.** South Carolina: University of South Carolina Press. 2015.

BAX, Dirk. **HieronymusBosch and Lucas Cranach: TwoLastJudgementtriptychs.** Amsterdã: North-HollandPublishingCompany. 1983.

BIBLIA SAGRADA: **Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Geográfica, 2000.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma.** Trad. João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

DENIS, Valentin. **Saint Job: Patrondes Musiciens**. Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art, Vol. XXI. Nendeln: Kraus Thompson OrganizationLimited. 1952.

GARCÍA, Candela. **La musica Del Diablo y El diabloen La musica. In: Palabras, Símbolos, Emblemas: LasEstructuras Gráficas de La Representación**. Madrí: Turpin Editores. 2013.

GARDINER, Hanna. EatingSandstone, Eating a Story. **Medieval Badges**. Digital Research in ArtsandGraphical Environmental Networks. Outubro, 2023. Disponível em: Saint Job — Blog — Medieval Badges.

GRABAR, Andre. **The ArtoftheByzantine Empire: ByzantineArt in the Middle Ages**. Nova York: Greysone Press. 1967.

GROUT, Donald; PALISCA, Claude. **História da Música Ocidental**. Lisboa: Gradiva, 2007.

HECKE, Pierre van. **Job: van beeldnaarboek**. In: MINNEN, Bart. 'Den heyligen Sant Al in Brabant'. De Sint- Martinuskerk van Wezemaalen de cultus van SintJob 1000-2000. 2011, Tese: RadboudRepository. Disponível em: 91310.pdf. www.repository.ubn.ru.nl/handle/2066/91310

LAFOND, Paul. **Hieronymus Bosch: Sonart, soninfluence, sesdisciples.** Bruxelas: G. van Oest& Cie. 1914.

LEVI, Gerard; LEVI, Sabin. **Organculture in Israel andPalestine**. BookSurge: Kindle Direct Publishing. 2005, p. 05. Disponível em: john.pdf. musicology-bg.com/john.pdf

MEYER, Kathi. St. Job as a patronofmusic. **The Art Bulletin**, Vol. 36, No. 1 (Mar., 1954), pp. 21-31. CollegeArtAssociation. 1954.

MINNEN, Bart. **'Den heyligen Sant Al in Brabant'. De Sint-Martinuskerk van Wezemaalen de cultus van SintJob 1000-2000**. Tese: RadboudRepository, 2011. Disponível em: www.repository.ubn.ru.nl/handle/2066/91310

SILVER, Larry. **Peasant Scenes andLandscapes: The Riseof Pictorial Genres in theAntwerpArt Market**. Philadelphia: Universityof Pennsylvania Press, 2006.

WEGMAN, Rob. **The Crisisof Music in Early ModernEurope 1470-1530**. Nova York: Routeledge. 2005.

Sites:

De Jonckheere Gallery. **De Jonckheere: Master Paintings**. Follower of Hieronymus Bosch. (Suiça) 2024. Disponível em: www.dejonckheere-gallery.com/artists/follower-of-hieronymus-bosch/ Acesso em: 02, julho 2024.

ÉTICA DAS VIRTUDES NO MEDIEVO, UMA HERANÇA ARISTOTÉLICA? VIRTUDE EM ARISTÓTELES E TOMÁS DE AQUINO.

Gustavo Felipe da Silva

Introdução

O estudo da virtude tem sido uma questão central na filosofia moral desde a Antiguidade, com Aristóteles estabelecendo as bases para uma compreensão ética centrada na busca do bem e na realização da *eudaimonia*. Na Idade Média, Tomás de Aquino retoma essa tradição, reinterpretando as virtudes à luz da teologia cristã. Este artigo explora o diálogo filosófico entre Aristóteles e Tomás de Aquino sobre a virtude, investigando como a noção aristotélica de mediania e hábito é adaptada e integrada na ética tomista. Através dessa análise, pretende-se evidenciar a relevância do conceito de virtude na construção de uma moralidade que transcende as limitações temporais, contribuindo para o debate contemporâneo sobre ética e desenvolvimento moral. O objetivo deste trabalho é apresentar, ainda que de forma breve, o conceito de virtude em Aristóteles, abordando questões centrais como o papel do hábito, que orienta os atos humanos por meio da mediania e da razão. Em seguida, serão discutidos pontos do pensamento de Tomás de Aquino, com foco nas questões 47-56 da *Suma Teológica*. O trabalho busca proporcionar uma compreensão mais aprofundada da ética e da virtude, destacando como as ideias de Aristóteles influenciam a filosofia de Aquino. Além disso, pretende-se refletir sobre a continuidade de algumas concepções aristotélicas na obra de

Aquino, considerando o contexto filosófico e teológico do século XIII, marcado pela influência das filosofias árabes e judaicas, e pela presença das obras científicas, metafísicas e morais de Aristóteles (Gilson, 1995, p. 465).

Antiguidade e areté

A "politéia", no contexto grego, não se limita à ideia moderna de constituição do Estado, mas refere-se à totalidade da vida da pólis, determinada por ela. O fato de que, no grego moderno, "políteuma" seja equivalente a educação e cultura, reflete o último resquício dessa antiga unidade de vida. Assim, a visão de Péricles sobre a "politeía" ateniense abrange todo o conteúdo da vida pública e privada: economia, ética, cultura e educação (Jaeger, 1995, pp. 469-470). Aristóteles, em sua obra *Política*, descreve a politéia como a melhor forma de governo, baseada na participação de cidadãos em decisões políticas, promovendo o bem comum. Para Aristóteles, a vida política e a educação são fundamentais para alcançar a *areté* (excelência) e a *eudaimonia* (felicidade), objetivos centrais de sua ética[65]. A formação do cidadão vai além da mera constituição política, sendo um processo que envolve a educação moral, ética e intelectual de todos os membros da sociedade.

Jaeger analisa uma mudança fundamental na concepção de educação e virtude na Grécia Antiga. A necessidade de uma nova educação, capaz de atender aos ideais do homem da pólis, logo se tornou evidente. Seguindo as tradições da antiga nobreza, baseada rigidamente no princípio aristocrático da linhagem, a

[65] Conferir o Livro III e IV da *Política* de Aristóteles.

pólis procurou estabelecer uma nova forma de *areté*, considerando todos os cidadãos livres do Estado ateniense como descendentes da estirpe ática, e transformando-os em membros conscientes da comunidade política, comprometidos com o bem comum. O objetivo era superar os privilégios da educação tradicional, que reservava a *areté* apenas aos de sangue nobre (*aristói*). Esse ideal não era difícil de alcançar, em vista do crescente predomínio do pensamento racional da época. A única maneira de atingir esse objetivo era por meio da formação consciente do espírito. A *areté* política não deveria depender do sangue nobre, mas da integração do povo (*dêmos*) no Estado. A proposta educacional consistia em utilizar o poder formador do saber, a nova força espiritual daquele tempo, a serviço dessa causa. Era preciso romper com as concepções estreitas e com os preconceitos místicos sobre o privilégio da linhagem, substituindo-os pela força espiritual e moral do saber, da *Sophia* (Jaeger, 1995, p. 336).

Dentro desse contexto, Aristóteles desempenhou um papel fundamental ao sistematizar a compreensão da pólis e do homem grego, destacando a importância da razão e da vida política para a realização da excelência humana. Como analisa Vernant (2002, pp. 87-90) , a "imagem nova da *areté*" reflete essa transição de um ideal aristocrático para um modelo baseado no mérito e na participação ativa na cidade. Assim, o pensamento grego inaugura um paradigma em que a educação e a cultura se tornam os principais instrumentos para a construção da cidadania e do bem comum.

Através da sistematização do saber nas chamadas ciências teóricas, surge o campo das ciências práticas, que se concentra na conduta humana e nos fins que os indivíduos buscam alcançar, tanto como pessoas singulares quanto como parte de uma

coletividade política. Dentro dessa divisão, o estudo da conduta do homem enquanto ser individual é denominado ética, enquanto o estudo de sua conduta como membro de uma sociedade é a política. Para Aristóteles, todas as ações humanas têm como objetivo alcançar determinados bens, e as ações e os fins que delas derivam estão subordinados a um fim último, que ele define como o bem supremo. Esse bem, que todos os homens buscam, é o que Aristóteles chama de felicidade. Entretanto, a definição de felicidade é complexa e Aristóteles a examina criticamente, contrapondo suas várias interpretações. Para muitos, a felicidade é vista como prazer e gozo, mas ele refuta essa ideia, argumentando que uma vida voltada apenas para o prazer se torna semelhante à vida de um escravo e é "digna dos animais". Para outros, a felicidade está associada à honra, mas essa é uma concepção extrínseca, dependente do reconhecimento de outros, e não um valor intrínseco que o indivíduo possa possuir de maneira autônoma. Além disso, há aqueles que associam a felicidade à acumulação de riquezas, uma ideia igualmente refutada por Aristóteles, que considera essa forma de vida a mais absurda, pois a riqueza, para ele, não pode ser um fim em si mesma. Ela é apenas um meio para outros fins, não podendo, portanto, ser considerada como o objetivo final da vida humana. A verdadeira felicidade, segundo Aristóteles, reside no aperfeiçoamento do homem como ser humano, ou seja, na realização daquilo que o distingue dos outros seres vivos. Para isso, é necessário que o homem se dedique à atividade racional, pois, se a razão é a característica que o diferencia dos animais, é por meio dela que ele alcança sua realização plena. Nesse sentido, viver bem significa viver de acordo com a razão, como foi defendido também pelos filósofos socráticos e platônicos. Aristóteles também reforça que a verdadeira essência do ser humano é a alma, especialmente sua parte racional, que é a parte

dominante e superior da alma. A razão, portanto, ocupa uma posição de destaque no entendimento de quem somos, sendo a faceta mais elevada do homem. Isso implica que, enquanto seres humanos, somos, essencialmente, intelecto. No entanto, Aristóteles reconhece que os bens materiais, apesar de não poderem proporcionar a felicidade por si mesmos, têm utilidade em uma quantidade necessária. A ausência desses bens pode comprometer a felicidade, embora sua presença não seja suficiente para garanti-la. Aristóteles também desenvolve a ideia de virtudes éticas, que são os meios de moderação entre os excessos. Ele ensina que o ser humano é, essencialmente, razão, mas não apenas razão. Na alma, há faculdades que se opõem à razão, como a faculdade do desejo e a faculdade do apetite, que, embora não participem diretamente da razão, de alguma forma lhe são subordinadas. A virtude ética é, então, a capacidade de dominar essas faculdades inferiores e orientá-las para a moderação, com base na razão. Esse tipo de virtude não é algo inato, mas adquire-se por meio da prática constante, ou seja, pela repetição de atos justos, que ao se tornarem hábitos, formam um caráter virtuoso. Como a razão deve lidar com impulsos que tendem ao excesso ou à falta, a virtude ética sempre busca o meio-termo, que é a justa medida, entre os extremos (Reale, 2003, pp. 218-219).

Medievo e a ética das virtudes

MacIntyre destaca que a tradição das virtudes não deve ser confundida com a vertente mais restrita do aristotelismo, limitada a comentários sobre os textos de Aristóteles. O termo "moralidade clássica" pode ser enganoso, pois "clássica" é excessivamente

amplo, e "aristotélica", demasiado restrito. Após Aristóteles, pensadores continuaram a utilizar a *Ética a Nicômaco* e a *Política* como textos fundamentais, mas sempre em diálogo com o Filósofo, sem se submeterem integralmente a ele. Quando o mundo moderno repudiou a visão clássica da natureza humana, o fez principalmente na forma de rejeição ao aristotelismo. Lutero e Hobbes expressaram essa crítica, atribuindo a Aristóteles a introdução de falhas morais na Igreja e na religião. A medievalidade encontrou Aristóteles apenas tardiamente, e Tomás de Aquino teve acesso a ele por meio de traduções, o que lhe permitiu oferecer uma solução parcial para um problema central da época: como educar e civilizar a natureza humana em uma cultura marcada por conflitos de ideais e modos de vida. A ideia de uma cultura cristã unificada na Idade Média é, na verdade, um mito, já que sua unidade era, na realidade, um equilíbrio frágil de elementos díspares e conflitantes. Para compreender o papel das virtudes nesse contexto, é essencial reconhecer as várias vertentes conflitantes que moldaram a cultura medieval (MacIntyre, 2007, pp. 165-166).

A moralidade medieval começou a ser formada por um código que substituía gradualmente as práticas pagãs, em um processo de substituição das práticas antigas por uma moralidade cristã e legislada. A moralização da sociedade medieval foi auxiliada pela introdução do julgamento por provação, uma forma de medir os erros privados no contexto público e cósmico. No século XII, teólogos como João de Salisbury e Abelardo debateram a relação entre valores pagãos e cristãos. A integração da tradição clássica, embora fragmentada, gerou uma tensão constante entre a moralidade cristã e a moralidade pagã. Abelardo e outros filósofos enfrentaram o desafio de incorporar as virtudes pagãs dentro do cristianismo. Sua distinção entre vícios e pecados, inspirada na moral aristotélica, argumentava que a

moralidade cristã deveria ir além das falhas de caráter e envolver uma concepção mais profunda de violação da lei divina. No entanto, a moralidade cristã exigia que os valores da vontade humana fossem alinhados com a vontade divina, algo que também se relacionava ao estoicismo, cuja visão de virtude como conformidade com a lei cósmica influenciou o pensamento moral ocidental. Essa visão estoica contrastava com a moralidade da lei judaica, que se tornou central no cristianismo. A moralidade implacável da lei, refletida tanto no judaísmo quanto no cristianismo, levantou a questão de como a moralidade da lei se relacionava com as virtudes. A interiorização da moralidade proposta por Abelardo, considerando irrelevantes as circunstâncias externas, contrapunha-se à visão de que o contexto social e as instituições eram essenciais para a definição das tarefas morais. Esse debate foi central no século XII, quando pensadores como João de Salisbury buscavam entender o papel das virtudes na construção de instituições sociais e políticas (MacIntyre, 2007, pp. 166-170).

No século XII, ainda era necessário criar uma ordem institucional capaz tornar possível que as exigências da lei divina fossem ouvidas e praticadas fora do contexto monástico. A sociedade secular precisava de uma estrutura que viabilizasse a vivência dessas exigências em um ambiente que não fosse o convento. Isso levou a uma reflexão profunda sobre as virtudes e sobre o tipo de homem que seria capaz de viver de acordo com essas exigências. A questão, então, passou a ser: que tipo de educação seria capaz de formar esse homem, preparado para viver segundo a lei divina, mesmo em uma sociedade secular? A resposta a essa questão assumiria um papel central no desenvolvimento das instituições educacionais e na formação moral do período medieval (MacIntyre, 2007, p. 170).

A questão das virtudes no século XII, conforme analisado, está profundamente entrelaçada com a criação e o fortalecimento de uma ordem institucional capaz de responder aos desafios sociais e políticos da época. Na perspectiva de Alan de Lille, a moralidade pagã não aparece como um sistema de valores concorrente, mas como um repertório de recursos para enfrentar questões políticas e sociais, visando à construção de uma sociedade ordenada. A partir dessa concepção, Alan inicia um movimento de síntese entre a filosofia antiga e a mensagem cristã, com ênfase no aspecto político e social das virtudes, especialmente orientado para a administração da justiça, a educação e a formação de uma civilidade urbana. Nesse período, a criação de instituições ainda se encontrava em estágio inicial, e a sociedade medieval enfrentava tensões entre o local (a vida rural e feudal) e o universal (a Igreja), entre o secular e o sagrado. Essas tensões, embora conflitivas, funcionavam também como forças criativas, capazes de impulsionar o surgimento de novas estruturas sociais e valores. O grande desafio era conciliar a lealdade e a justiça, virtudes centrais em uma sociedade feudal, com as exigências de uma maior centralização e de uma justiça equitativa. A questão crucial era: a quem ou a que deveria ser dirigida a lealdade, e como a justiça poderia ser exercida em uma sociedade dividida entre interesses locais e universais? O conflito entre Henrique II da Inglaterra e Thomas Becket ilustra bem essa tensão. Enquanto Henrique buscava fortalecer o poder real e centralizar a justiça, Becket defendia um padrão moral absoluto, sustentando que a lei humana deveria refletir a lei divina. O choque entre essas posições evidencia a complexidade das questões morais e jurídicas do período, em que a moralidade se confundia com a lei e a identidade do indivíduo estava intimamente ligada aos papéis desempenhados na comunidade. Nesse contexto, destaca-se também a diferença entre a visão

cristã e a platônica da alma. Para Platão, a alma precede e transcende os papéis sociais; já no cristianismo católico, a alma está simultaneamente vinculada ao corpo e à comunidade social, mas também à comunidade eterna, representada pela Igreja. Essa concepção implica que, embora o indivíduo ocupe funções específicas na sociedade, ele é igualmente membro de uma comunidade celestial, dotado de uma identidade moral que transcende as esferas terrenas. Trata-se, portanto, de uma visão integrada da moralidade, em que o indivíduo participa, ao mesmo tempo, da comunidade terrena e da comunidade divina (MacIntyre, 2007, pp. 170–171).

No contexto medieval, as virtudes são articuladas a partir de uma perspectiva religiosa que incorpora a caridade como uma virtude central, algo que não aparece na filosofia aristotélica. Aristóteles, ao discutir as virtudes, enfatiza qualidades como coragem, justiça, sabedoria, e amizade, mas, em sua concepção, ele não reconhecia a importância de virtudes relacionadas ao perdão, como a caridade, nem de um tipo de amor direcionado àqueles que pecam. O amor bíblico, ao contrário, se caracteriza por uma disposição para perdoar os erros e pecados, transformando a relação entre as pessoas e a comunidade em um processo de reconciliação. Essa reconciliação, simbolizada pela caridade, exige que o ofensor reconheça o mal que cometeu e se submeta à punição, mas também tenha a possibilidade de ser perdoado, algo que difere fundamentalmente da visão aristotélica, onde o mal é visto como uma privação do bem, sem abertura para um perdão que envolva transformação moral. A relação entre virtudes e o conceito de justiça também é ressaltada. A justiça é uma virtude que se aplica à lei, administrada por uma autoridade impessoal que representa a comunidade. O perdão, por outro lado, é uma ação pessoal que depende da parte ofendida, representando a virtude da caridade. Essa distinção implica uma mudança

significativa na concepção de moralidade, pois a justiça se torna impessoal, enquanto a caridade implica um laço pessoal e restaurador entre as partes. Além disso, o texto evidencia que a vida humana, na visão cristã medieval, pode ser entendida como uma jornada em busca de redenção. O conceito aristotélico de telos (fim) da vida humana é mais focado na realização de uma vida boa dentro de uma estrutura de excelência humana e razão, culminando na contemplação do divino. Já na visão cristã medieval, o fim da vida humana está ligado à ideia de salvação, com o perdão como meio de restauração do ser humano, refletindo uma mudança radical na compreensão do bem e do mal. Na visão cristã, o mal não é apenas a ausência de virtude, como em Aristóteles, mas envolve uma escolha consciente, um consentimento da vontade para o mal, que pode ser corrigido através do arrependimento e da caridade. Assim, a moralidade cristã, influenciada por Agostinho e pela tradição neoplatônica, coloca a ênfase no perdão como uma virtude capaz de restaurar a ordem moral e de fazer o ser humano redimir-se, transformando a jornada da vida humana em uma busca pela reconciliação, tanto com os outros como com Deus. Essa estrutura narrativa, onde a vida humana é uma jornada com altos e baixos, onde os males (internos e externos) são superados por virtudes como a caridade e a justiça, é a base do desenvolvimento moral e social que caracteriza a medievalidade, contrastando com as visões mais racionalistas e impessoais do mundo antigo (MacIntyre, 2007, pp. 173-175).

As diferenças entre Aristóteles e a visão medieval se dão principalmente em dois pontos. Para Aristóteles, a *eudaimonia* pode ser frustrada por infortúnios externos, como a feiura ou o baixo nascimento, enquanto na visão medieval, acredita-se que ninguém é excluído do bem humano por essas condições, e que nenhum mal nos impede de alcançá-lo, se não nos tornarmos

cúmplices dele. Além disso, a visão medieval é histórica, enquanto Aristóteles limita a busca do bem à pólis. Para os medievais, mover-se em direção ao bem é um processo contínuo, com novos entendimentos ao longo do tempo, ancorado no esquema bíblico. As virtudes, então, são aquelas que permitem aos homens superar os males em sua jornada histórica, marcada por conflito e instabilidade, buscando uma ordem integrada onde o temporal reflete o eterno (MacIntyre, 2007, pp. 175-176).

Aquino, busca sistematizar as virtudes de forma abrangente, integrando as virtudes cardeais (prudência, justiça, temperança e coragem) e as virtudes teológicas (como fé, esperança e caridade). Contudo, essa tentativa de organização enfrenta algumas tensões, como a incompatibilidade entre o feudalismo, a herança heroica e o cristianismo. Aquino, ao abordar as virtudes, se vê diante de um dilema: a inclusão de virtudes como a paciência, que, embora seja destacada na Bíblia (por exemplo, na Epístola de Tiago), não aparece nos escritos de Aristóteles. Esse embate entre a tradição bíblica e a aristotélica gera uma complexidade na classificação das virtudes. Além disso, a prática medieval revela uma heterogeneidade no entendimento das virtudes, dependendo do contexto social e histórico. Virtudes como a paciência e a pureza ganham destaque, pois são fundamentais para a vida medieval, marcada por dificuldades, adversidades e a constante ameaça de distrações mundanas. A paciência, por exemplo, é vista como essencial para a resistência diante do mal, enquanto a pureza é crucial para manter a conexão com o bem supremo, evitando que a vida se perca nas tentações terrenas. Essas virtudes, portanto, tornam-se centrais na moralidade medieval, refletindo as complexidades e desafios da época (MacIntyre, 2007, p. 176).

Assim, embora saibamos que Tomás de Aquino não representa de forma universal o pensamento sobre as virtudes na idade média, concentramos aqui em estabelecer alguns pontos, comuns entre Aquino e Aristóteles. A ética de Tomás de Aquino é uma ética do ser, voltada para a autorrealização do homem. O homem contemporâneo, porém, tem dificuldade em compreender essa moral, pois está desconectado do ser. Essa "desatualidade" de Tomás revela, na verdade, sua profunda atualidade. Quando pensa em moral, o homem moderno geralmente a associa a regras e proibições, a imposições que vêm dos pais, professores ou ministros religiosos, ou seja, limitações à liberdade impostas pela sociedade. No entanto, a concepção de Tomás é totalmente diferente. Para ele, a moral não pode ser concebida como algo imposto, nem como uma questão restrita aos religiosos, muito menos como algo que oprime a liberdade humana. O que Tomás propõe é que a moral reflete o ser do homem, sendo uma doutrina sobre o que o homem é e está chamado a ser. De acordo com Tomás, a moral é entendida como um processo de autorrealização, um processo que ocorre de forma livre e responsável, e que diz respeito ao ser do homem em seu nível mais fundamental. Ele afirma que, quando se trata da moral, a ação humana afeta a totalidade do ser do homem, não apenas aspectos parciais de sua vida, como questões financeiras, saúde ou status. A ética, portanto, está relacionada à realização do ser humano em sua totalidade. Tomás vê a ética como uma visão orgânica e profunda, que decorre da própria natureza do ser humano. Ele observa que a Criação é obra da Santíssima Trindade, que reflete uma união de ser, verdade e bem, espelhando a Unidade das três Pessoas divinas. Deus Pai cria por meio do Filho, que é o Verbo, e do Espírito Santo, que é o Amor. Ao criar, Deus confere o ser à criação, dotando-a de uma natureza específica, planejada pelo Verbo, que confere verdade e

inteligibilidade a cada criatura. Assim, tudo que existe tem uma essência, não rígida e acabada, mas aberta à perfeição. O ser humano, assim como todas as coisas, possui uma natureza humana, criada conforme o design divino. A moral, portanto, deve ser entendida como o reconhecimento dessa verdadeira natureza humana, como projetada por Deus. Assim como um manual de instruções revela o design de um aparelho e indica como usá-lo corretamente, a moral é um guia sobre o que é necessário para que o homem realize sua natureza plena. Os mandamentos, longe de serem imposições arbitrárias, são diretrizes essenciais sobre o agir humano. Dessa forma, a ética de Tomás se direciona ao homem total: ser espiritual unido à matéria, que ainda não atingiu a plenitude que lhe é destinada. A ética se expressa na famosa frase do poeta grego Píndaro: "Torna-te o que és". Toda norma moral deve ser vista como um enunciado sobre a verdadeira natureza do homem, e cada transgressão moral é uma violação do que ele é de fato. Os mandamentos não são imposições arbitrárias, mas direções para que o homem alcance a felicidade e realização, que só são possíveis se ele viver de acordo com sua verdadeira natureza (Lauand, 2019).

Virtude em Aristóteles

Feitas as considerações, passamos à apresentação do Filósofo. Para Aristóteles o fim último da vida humana é a felicidade. Na *Ética a Nicômaco* (Livro I, 13) ele define a felicidade, como a atividade da alma segundo a virtude perfeita. Essa virtude é especificamente humana, pois humano é o bem, e humano a felicidade, além disso, essa virtude não é do corpo, mas sim da alma, tal felicidade pode ser caracterizada como uma

atividade da alma. Somos capazes de receber tais virtudes, mas nos aperfeiçoamos por meio do hábito, tornando-as parte de nosso caráter.

Aristóteles afirma que a virtude é preservada no meio-termo, podendo ser destruída tanto pela falta quanto pelo excesso, assim como ocorre com a força e a saúde. Tanto a deficiência quanto o excesso de exercício e alimento prejudicam a saúde; entretanto, quando realizados na medida certa, promovem, aumentam e mantêm o bem-estar. Da mesma forma, a coragem e a temperança são comprometidas pela falta ou pelo excesso, mas preservadas na justa medida. No caso da coragem, aquele que teme tudo se torna covarde, enquanto aquele que não teme nada e enfrenta perigos indiscriminadamente torna-se temerário. Analogamente, em relação à temperança, quem se entrega a todos os prazeres sem restrição torna-se intemperante, enquanto quem evita todos os prazeres torna-se insensível (*Ética*, Livro II, 2).

Visto que, o que se busca é a mediania, Aristóteles, pontua que é por meio do hábito que tais virtudes são aperfeiçoadas, e por meio desse aperfeiçoamento obtém-se o meio termo[66], por exemplo, a virtude da coragem só pode ser obtida habituando-se a desprezar e arrostar coisas terríveis, de modo que, uma vez corajosos, sejamos capazes de enfrentar coisas terríveis (*Ética*, Livro II, 2). Ou seja, o hábito, ou a práxis, tem um papel fundamental no aperfeiçoamento e na obtenção das virtudes. Pois, é a partir da prática de atos justos que gera-se o homem justo, e pela prática de atos temperados, que gera-se o homem temperante, de modo que sem essa prática não há a possibilidade de tornar-se bom (*Ética*, Livro II, 4).

[66] *Ética a Nicômaco*, Livro I, 13.

De acordo com Aristóteles, as virtudes são modos de escolha que envolvem deliberação racional, diferentemente das paixões, que nos afetam sem depender de nossa vontade. Diferentemente das paixões, as virtudes resultam de decisões conscientes. Chamamos essas escolhas de disposições de caráter, porque, para adquiri-las, é necessário refletir sobre nossas ações e avaliar se estão em harmonia com nossos objetivos. Dependendo dessas escolhas, podemos alcançar a virtude ou cair no vício. Dessa forma, as virtudes são disposições estáveis do caráter que orientam nossas ações e emoções de maneira equilibrada e racional (*Ética*, Livro II, 5).

Para alcançar o meio-termo, é necessário por meio do hábito, realizar escolhas temperadas, ou seja, seguir a mediania, de modo a evitar tanto a falta quanto o excesso. A seguir, apresenta-se a definição da mediania , conforme postulada por Aristóteles:

> Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco — e este não é um só e o mesmo para todos (*Ética*, Livro II, 6).

Nossas ações podem se manifestar por excesso, carência, ou equilíbrio. Os dois primeiros representam formas de erro, enquanto o equilíbrio é louvável, pois nele reside a virtude, entendida como mediania. A virtude, ao buscar por esse equilíbrio, é alcançada por meio de atos moderados, que nos conduzem a um comportamento justo, orientado para o nosso objetivo maior. Para atingir essa mediania, é necessário que o homem, dotado de sabedoria prática, utilize seu raciocínio para

deliberar e escolher o caminho da virtude e do equilíbrio (*Ética*, Livro II, 6).

As ações determinam a capacidade de alcançar o meio termo e podem ser voluntárias ou involuntárias. As ações voluntárias são dignas de louvor ou censura, enquanto as involuntárias merecem perdão, e, se necessário, piedade. Ações involuntárias ocorrem por compulsão ou ignorância, resultando de fatores externos que fogem ao controle da pessoa. As ações são consideradas voluntárias quando o princípio que move o indivíduo parte de si mesmo. Quando alguém reflete sobre fazer ou não fazer algo, a decisão vem de dentro, tornando a ação voluntária, pois cabe a essa pessoa escolher agir ou não (*Ética*, Livro III, 1)

O Filósofo destaca mais uma categoria, relativa às ações, além das ações voluntárias e involuntárias, dando ênfase à ignorância. Segundo Aristóteles, tudo o que se faz por ignorância é um ato, não voluntário, e tal ato não é passível de arrependimento, pois apenas um ato voluntário ou involuntário é capaz de produzir dor e arrependimento. O não arrependimento decorre do fato de que o agente não sabia o que fazia (*Ética*, Livro III, 1).

É importante destacar que todas as ações têm como objetivo um fim, que, Aristóteles, é o bem supremo, ou a felicidade. No entanto, não deliberamos sobre os fins, mas sim sobre os meios que nos conduzem a eles. Por exemplo, o médico, que não delibera se deve ou não curar, mas sim como alcançar a cura. Da mesma forma, o orador não decide se deve ou não persuadir, mas escolhe os meios para atingir esse objetivo, como promover a ordem pública. Em ambos os casos, não se discute a finalidade em si, mas os meios necessários para alcançá-la. Quando existem várias maneiras de alcançar um objetivo, busca-

se o caminho mais fácil e eficaz. Se houver apenas um meio para atingir a finalidade, o processo envolve examinar esse caminho até chegar no primeiro princípio, que, no processo de descoberta, é o último a ser identificado (*Ética*, Livro III, 3).

Ao deliberar sobre uma ação, passa-se por um processo de análise e investigação. Se chegamos a uma impossibilidade, a busca é descartada, assim como ocorre quando precisamos de dinheiro e não há como obtê-lo. No entanto, quando algo parece ser possível, procuramos realizá-lo. As ações possíveis são aquelas que podemos realizar através de nossos próprios esforços, pois o princípio motor dessas ações está dentro de nós mesmos. Quando algo se torna objeto de escolha, é porque está ao nosso alcance e é desejado, resultado de uma deliberação consciente. A escolha, portanto, é um desejo deliberado, fundamentado naquilo que podemos alcançar e desejamos, com base em análise e reflexão prévia (*Ética*, Livro III, 3).

> Sendo, pois, o fim aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias. Ora, o exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; e se está em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos (*Ética*, Livro III, 5).

Visto que não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios para alcançá-los, o fim constitui aquilo que desejamos, nossas ações são voltadas para o meio, através da ação voluntária. O exercício da virtude diz respeito aos meios, e está em nosso poder, pois depende apenas de agirmos ou não. Assim, através de atos nobres, é possível tornar-se virtuoso. Uma vez que tais atos visam a mediania (*Ética*, Livro III, 5).

Virtude em Tomás de Aquino

Após a exposição do pensamento aristotélico, passamos a apresentar alguns aspectos do pensamento de Tomás de Aquino sobre a virtude, buscando estabelecer um diálogo com Aristóteles. Nas questões 47-56 da IIª-IIª *Suma Teológica,* Aquino, apresenta um tratado a respeito da prudência, para dialogar com o filósofo grego, selecionamos excursos que permitem perceber pontos de convergência entre as duas concepções de virtude.

Na Questão 55, Tomás de Aquino discute se a virtude humana pode ser considerada um hábito. Segundo Aquino, a virtude é, de fato, um hábito. Ele a define como uma disposição estável da alma, que nos permite agir de maneira boa e correta, hábito cultivado por meio da repetição de boas ações. "Ora, elas determinam-se aos atos pelos hábitos, como do sobredito resulta; logo, as virtudes humanas são hábitos"[67]. É da essência da virtude humana ser hábito operativo. (*Suma*, Iª-IIª, q.55, a.2) Aquino, pontua que "[...] a virtude, em si mesma, é uma disposição ordenada da alma, pela qual as potências desta se ordenam, de

[67] *Suma teológica*, Iª-IIª, q.55, a.1.

certo modo, uma para as outras e para o que lhes é exterior. E portanto, a virtude, enquanto disposição conveniente da alma, assimila-se à saúde e à beleza, que são disposições próprias do corpo[...]" (*Suma*, Iª-IIª, q.55, a.2). É importante destacar que, para Tomás de Aquino, a virtude é um hábito sempre orientado para o bem. A virtude, sendo uma disposição estável da alma, orienta as ações para que a pessoa viva de forma reta e moralmente correta. Ao desenvolver a virtude, o indivíduo passa a agir com sabedoria, coragem, temperança e justiça, buscando o bem em suas escolhas e comportamentos. Além disso, Aquino afirma que, uma vez adquirida, a virtude não pode ser usada para fins maus. Pois, sendo um hábito voltado para o bem, ela orienta todas as ações para o que é moralmente correto, tornando impossível seu uso de forma negativa ou prejudicial (*Suma*, Iª-IIª, q.55, a.4).

Na Questão 56, Tomás de Aquino discute se o intelecto é o sujeito da virtude, argumentando que isso ocorre de dois modos. Primeiro, o intelecto pode ser considerado sujeito da virtude quando adquirimos a faculdade de praticar o ato reto, ou seja, quando desenvolvemos a capacidade de agir de maneira moralmente correta. Em segundo lugar, o hábito não só nos dá a faculdade de agir bem, mas também nos conduz a usar essa faculdade de forma reta, orientando nossas escolhas e ações de acordo com o bem. Assim, os hábitos, ao serem cultivados, levam as pessoas a agir corretamente e a se tornarem boas, pois eles orientam as ações para o bem. Por exemplo, as pessoas justas e temperadas, ou aquelas que possuem outras virtudes, são exemplos de indivíduos cujas ações são moldadas por hábitos virtuosos, que as conduzem a viver de acordo com os princípios morais e éticos (*Suma*, Iª-IIª, q.56, a.3). Ainda tratando da prudência, na Questão 58, Aquino acrescenta:

> A prudência é virtude soberanamente necessária à vida humana. Pois viver bem consiste em obrar bem. Ora, para obrarmos bem é necessário levarmos em conta não só o que façamos, mas ainda como o façamos: i. é, devemos obrar segundo uma eleição reta e não só pelo ímpeto ou pela paixão. Ora, como a eleição visa os meios, a sua retitude exige dois elementos: o fim devido e o que convenientemente se lhe ordena. Ora, ao fim devido o homem se dispõe convenientemente pela virtude, que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, cujo objeto é o bem e o fim. E para que o homem se ordene retamente ao fim devido é preciso seja diretamente disposto pelo hábito racional, pois aconselhar e eleger, que dizem respeito aos meios, são atos da razão. E portanto é necessário haver nesta alguma virtude intelectual, que aperfeiçoa a razão, pela qual ela procede acertadamente em relação aos meios. E tal virtude é a prudência, que portanto é uma virtude necessária à bem viver (*Suma*, Iª-IIª, q.58, a.5).

É notável, em Aquino, a presença do argumento, segundo o qual por meio da razão sobre os meios, é possível alcançar a virtude, realizando o bem agir, por meio da retidão do apetite (*Suma*, IªIIª, q. 61, a.1). Assim, toda virtude que promove o bem, considerando a razão, é chamada de prudência (*Suma*, IªIIª, q. 61, a.3). Em suma, a virtude segundo Aquino, por essência, ordena o homem para o bem, e a medida e a regra do movimento para o bem se dá pela razão. O bem da virtude moral é adequado pela medida da razão, sendo o meio-termo sinônimo de igualdade e conformidade, constituindo a virtude moral no meio-termo (*Suma*, Iª-IIª, q.64, a).

Considerações finais

Embora a versão de Tomás de Aquino sobre as virtudes não seja a única possível, mesmo sendo ele o maior teórico medieval, a análise dos usos, extensões e adaptações de Aristóteles é essencial para compreender como o pensamento medieval não apenas incorporava, mas também avançava de maneira genuína a tradição da teoria e prática moral. O estágio medieval dessa tradição permanece, em grande medida, fortemente aristotélico, e não apenas em suas versões cristãs. Por exemplo, quando Maimônides se deparou com a questão de por que Deus instituiu tantos feriados na Torá, ele respondeu que esses feriados proporcionam oportunidades para a criação e o fortalecimento da amizade, lembrando que Aristóteles já havia apontado que a virtude da amizade é o vínculo da comunidade humana. É essa integração de uma perspectiva histórica bíblica com uma aristotélica no tratamento das virtudes que constitui uma das conquistas únicas da Idade Média, tanto em contextos judaicos e islâmicos quanto cristãos (MacIntyre, 2007, pp. 179-180). Nesse sentido, Tomás de Aquino realiza uma síntese semelhante, conforme demonstram os trechos de ambos os autores que propomos apresentar.

É possível observar certa correspondência entre o pensamento dos autores, acerca da virtude. Isso se explica pelo fato de que, antes de redigir as questões iniciais da primeira parte da segunda parte da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino havia comentado inteiramente a *Ética a Nicômaco*, Dessa forma, é possível identificar alguns elementos que perpassam por ambos (Boni, 2018, p. 32).

Para Aristóteles, o meio termo é uma virtude, e para alcançá-lo é necessário, por meio do hábito, realizar escolhas equilibradas, evitando tanto a falta quanto o excesso. Não possuímos essas virtudes por natureza, mas contamos com capacidades e disposições que permitem desenvolvê-las. É por meio da prática de ações corretas que elas são efetivamente adquiridas. De maneira semelhante, Tomás de Aquino enfatiza que a melhor forma de aprender a ser prudente é praticando atos prudentes. As virtudes, segundo Aquino, são hábitos humanos e representam disposições ordenadas pela alma. A prudência, por exemplo, não é algo inato, mas uma virtude moral, um hábito que se adquire com esforço e dedicação (Boni, 2018, pp. 258-264).

No pensamento de Aristóteles, as virtudes são modalidades de escolha e envolvem a tomada de decisões deliberadas. Para alcançá-las, é necessário refletir sobre nossas ações, garantindo que estejam alinhadas com o fim desejado. Deliberar implica uma análise cuidadosa, utilizando a razão para escolher os meios adequados e realizando-os por meio de ações voluntárias. Esse processo permite decidir o que fazer ou não, sempre visando ao meio termo. Para Tomás de Aquino, a prudência é entendida como a reta razão sobre o que deve ser feito. Ela se aplica a ações que envolvem circunstâncias variáveis e contingentes e, por consistir na razão correta do agir, não apenas aperfeiçoa a deliberação e a escolha, mas também orienta a realização correta do que deve ser feito. A prudência precede imediatamente a ação e, quando exercida cuidadosamente, garante a execução adequada das escolhas no momento presente (Boni, 2018, p. 350). Observa-se, portanto, que em ambos os autores o bom agir, que visa à virtude, depende do julgamento correto e do exercício racional.

O presente trabalho teve como objetivo apresentar o pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino, demonstrando que é possível estabelecer um diálogo entre suas concepções éticas acerca das virtudes. Para ambos, as virtudes estão condicionadas ao agir corretamente, evitando tanto a falta quanto o excesso, pautando-se na mediania. Elas não são dadas naturalmente, mas representam inclinações a serem desenvolvidas, só alcançadas por meio do hábito e da prática contínua. Esse diálogo filosófico não apenas evidencia a continuidade do pensamento ético entre a Antiguidade e a Idade Média, mas também ressalta a inovação de Aquino ao harmonizar razão e fé. Assim, o estudo das virtudes em Aristóteles e Tomás de Aquino fornece uma base sólida para reflexões éticas contemporâneas, reafirmando a relevância dessas tradições filosóficas na busca por uma vida moralmente virtuosa e plenamente realizada.

Referências:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco.* Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARISTÓTELES. *POLÍTICA*. Tradução e Notas de Antônio C Amaral e Carlos C. Gomes. LISBOA: Veja, 1998.

DE BONI, L. A. *Estudos sobre Tomás de Aquino.* Pelotas: Dissertatio Filosofia, 2018.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego.* São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LAUAND, J. *Quatro notas sobre a ética em Tomás de Aquino.* 45Scintilla, Curitiba, v. 16, n. 2, jul./dez. 2019.

MACINTYRE, Alasdair C. *After virtue: a study in moral theory.* 3. ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

REALE, Giovanni. *História da filosofia.* São Paulo: Paulus, 2003. (v. 1).

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica.* Disponível em: http://alexandriacatolica.blogspot.com. Acesso em: 06 dez. 2019.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica.* São Paulo: Loyola, 2001-2006. 11 v.

VERNANT, J. *As origens do pensamento grego.* Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002

MIGUEL PSELO E A SUA *CRONOGRAFIA*: REFLEXÕES SOBRE A ESCRITA DA HISTÓRIA NO MUNDO BIZANTINO, SÉC. XI

Gustavo Hohmann

Introdução

Em 16 de julho de 1054, quando as orações da hora nona estavam prestes a iniciar, o Cardeal Humberto da Silva Cândida, enviado do Papa Leão IX à corte bizantina, adentrou a grandiosa catedral dedicada à Santa Sabedoria de Deus (*Hagia Sophia*) e depositou no altar um pergaminho contendo a carta de excomunhão do então Patriarca Ecumênico, Miguel Cerulário. A delegação papal havia chegado à Constantinopla em abril de 1054 a convite do Imperador Constantino IX Monômaco para discutir as invasões normandas no sul da Itália que afetavam tanto os territórios papais quanto os bizantinos na região. No entanto, aquilo que deveria ser uma reunião cordial e colaborativa acerca de temas políticos e estratégicos, acabou sendo exacerbada devido à hostilidade do clero bizantino liderado por Miguel Cerulário para com a delegação papal. Os motivos eram vários e iam desde as inovações teológicas e litúrgicas[68] ocorridas no Ocidente até o orgulho bizantino perante os "bárbaros" latinos.

[68] De acordo com a bizantinista Judith Herrin (2022, p. 48), os principais pontos de discordância entre latinos e bizantinos incluíam a forma do pão utilizado na Eucaristia (pão fermentado no Oriente, sem fermento no Ocidente), se os sacerdotes deveriam ou não casar (o celibato era imposto a todos os clérigos no Ocidente, mas os padres e membros de ordens menores

Quatro dias depois de receber a carta de excomunhão, o Patriarca convocou um sínodo contando com a presença de 21 metropolitas e bispos, que deliberaram então a excomunhão da delegação papal e proclamaram anátema ao seu chefe – o Cardeal – e aos dois outros enviados que o acompanhavam: o secretário papal Frederico de Lorena (futuro Papa Estêvão IX) e o Arcebispo Pedro de Amalfi. No domingo, dia 24 de julho, a decisão do concílio foi anunciada aos fiéis durante a Divina Liturgia na mesma Grande Igreja em que este conflito teve início. Apesar deste momento de tensão, este evento teve pouca relevância para a separação das Igrejas do Ocidente e do Oriente. A excomunhão proclamada pelo Cardeal Humberto acabou por ser inválida, tendo em vista que o Papa Leão IX havia falecido no dia 19 de abril e a Sé de Roma encontrava-se vacante. A posição do Patriarca Miguel Cerulário também não se sustentou por muito tempo. Seu orgulho levou a sua deposição[69] pelo Imperador

poderiam contrair matrimônio no Oriente) e a primazia do Bispo de Roma. Mas o estopim da animosidade religiosa entre os dois lados constituía na adição da cláusula *Filioque* (e do Filho) ao Credo niceno-constantinopolitano por parte da Igreja Latina. A cláusula tratava da procissão do Espírito Santo e foi a maior causa para a separação das Igrejas, já que os bizantinos rejeitavam qualquer alteração ao Credo. Estas divergências já haviam fomentado tensões entre a Igreja Grega e a Latina alguns anos antes e o Papa Leão IX era um grande entusiasta das reformas e inovações ocidentais.

[69] Miguel Pselo foi contratado pelo Imperador Isaque I para escrever a condenação de Cerulário quando este foi preso. Sua escrita segue a forma do *psogos*, gênero contrário ao panegírico, e seu conteúdo acusa o patriarca deposto de "heresia, rebelião, assassinato e indiferença" (Jeffreys, 2016, p. 75). Cerulário, que foi uma das vozes mais ativas em favor da ascensão do Imperador Isaque I Comneno, é acusado por Pselo de "dupla rebelião", ao ser rápido em apoiar a queda do Imperador Miguel VI, mas lento ao aceitar o governo de Isaque (Jeffreys, 2016, p. 76). O texto nunca foi proclamado devido à morte de Cerulário antes de sua condenação. Dois anos mais tarde, em 1061, Pselo proferiu publicamente uma oração fúnebre perante o túmulo do

Isaque I Comneno quatro anos mais tarde e, em janeiro de 1059, veio a falecer.

Mesmo que o evento narrado não tenha sido de grande relevância para a separação definitiva entre a Igreja Católica Romana e a Igreja Ortodoxa Grega, a historiografia moderna e ocidental consagrou esse evento como sendo o início do Grande Cisma. Pselo não faz qualquer menção ou alusão a este evento em sua *Cronografia*, mesmo que tenha acontecido durante o reinado de Constantino IX, imperador que Pselo dedica a mais longa parte de sua obra. A comunhão entre as Igrejas Grega e Latina foi rapidamente restabelecida e a colaboração entre os dois lados continuou durante o restante do século XI até o século XII e contribuiu para o desenvolvimento das Cruzadas. É possível dizer que o massacre dos latinos em maio de 1182 e o saque de Constantinopla pelos mercenários da Quarta Cruzada em 1204, apoiados pelos venezianos, foram eventos muito mais relevantes para a separação entre os mundos bizantino e ocidental. Apesar disso, as excomunhões de 1054 foram muito além da esfera religiosa e tornaram-se um marco da divisão perpétua entre o Ocidente latino e o Oriente helenizado.

O Império Bizantino se desenvolveu de forma orgânica como a parte Oriental do Império Romano que sobreviveu às migrações germânicas que dominaram o Ocidente e o norte da

---

Patriarca, na presença do então Imperador Constantino X Ducas e sua esposa Eudócia – sobrinha de Cerulário. Desta vez, Pselo louva a ortodoxia do Patriarca e o seu papel na transição de Miguel VI para Isaque I, e termina de maneira hagiográfica ao retratar "coros angélicos guiando o santo patriarca aos céus." (Jeffreys, 2016, p. 76). Na *Cronografia*, a deposição do Patriarca Miguel Cerulário é apresentada como o único ponto de crítica ao governo reformista de Isaque I. De acordo com Michael Jeffreys (2016, p. 76), não há aqui inverdades ou ficção, apenas gêneros distintos movidos por patrocínios imperiais diferentes.

África. As influências "bárbaras" que se perpetuaram nos territórios dominados marcou permanentemente a maneira que Bizâncio passou a se relacionar com os territórios ocidentais. De semelhante modo, à medida que a Europa se fortaleceu a partir da renascença carolíngia, os latinos – como se costumava chamar em Bizâncio os habitantes do Ocidente – passaram a cobiçar as riquezas "exóticas" de um Oriente que parecia cada vez mais distante. As crises iconoclastas e outros conflitos religiosos apenas contribuíram para uma divisão entre gregos e latinos que já existia desde que Teodósio dividiu permanentemente o Império Romano entre seus filhos, em partes Ocidental e Oriental. Os imperadores orientais frequentemente incentivavam as diferentes tribos germânicas a atacarem a parte Ocidental para que poupassem seus ricos territórios de seus saques, por exemplo no apoio dado pelo Imperador Zenão a Teodorico, rei dos ostrogodos, em sua conquista da Itália (Herrin, 2022, p. 68).

A continuidade das instituições romanas em Bizâncio garantira que o império não passasse por um processo de ruralização e feudalização. A valorização das instituições cívicas e a falta de apreço às guerras fez com que os ocidentais, em seus contatos cada vez mais frequentes com os bizantinos a partir das Cruzadas, vissem estes como fracos e efeminados. O domínio colonial veneziano nas ilhas gregas, estabelecido a partir do desmembramento temporário do império após a Quarta Cruzada, contribuiu para que os nativos destas e de outras regiões fora do domínio veneziano, vissem os italianos e outros latinos com crescente suspeita. A diferenciação entre os povos mostrou-se cada vez mais intensa, mesmo frente à expansão turco-islâmica nos Bálcãs durante os séculos XIV e XV, e mesmo próximo a queda de Constantinopla em maio de 1453, a animosidade entre latinos e gregos se manteve.

Contextualizar a relação entre bizantinos e ocidentais e suas nuances é importante para compreender a maneira que a historiografia ocidental e moderna tratou da história do Império Bizantino. Edward Gibbon, em sua *História do Declínio e Queda do Império Romano*, considerou a cristianização como a razão da decadência romana. Como Bizâncio foi um império cristão, isso culminou na interpretação gibboniana de que o período bizantino foi marcado por um perpétuo declínio. Mesmo que pareça ingênuo considerar que um período com a duração de 1.000 anos tenha sido inteiramente marcado por um enfraquecimento em todas as áreas, esta visão foi hegemônica durante o Século das Luzes e assim permaneceu até o início do século XX.

Esta apresentação nos leva a considerar a própria maneira de se conceber a história. A disciplinarização da história ocorreu no curso do século XIX sob influência da racionalização incentivada pelos desenvolvimentos iluministas do século anterior. Tendo em consideração que o conceito de história medieval é diametralmente oposto às concepções modernas de história, Rodrigo Prates de Andrade em seu artigo *É possível uma história da historiografia medieval?*, publicado em 2020, levanta questões relevantes acerca da maneira que a produção histórica medieval deve ser abordada pela disciplina da história da historiografia. A partir de uma reflexão sobre as limitações de uma concepção de história euro e modernocentrada, Andrade problematiza a ideia de uma história da historiografia medieval, traçando paralelos com outros modos de historicização pré-modernos e não-ocidentais, tendo por objetivo apresentar soluções que busquem expandir o atual campo disciplinar da história da historiografia sem cair em anacronismos que desconsiderem as nuances de cada espaço-tempo.

A abordagem etnológica serviu para que antropólogos pudessem abordar as populações não-ocidentais de maneira que não fosse parte de sua metodologia imputar concepções eurocentradas a estas. Andrade (2020, p. 43-46) advoga pela adoção dessa abordagem para tratar, também, de temporalidades pré-modernas, que não podem ser encaixadas em nossa realidade contemporânea e ocidentalizada. Sobre isso, o autor, parafraseando Schmitt, diz que o

> medievalista, inserido em países como a França, marcados por um vocabulário eurocentrado, deve se despir. Cabem a esses historiadores romper as "continuidades aparentes" que, no espaço e no tempo, os conectam ao seu objeto de estudo.Tal qual o antropólogo, ele deve recuar, desidentificar-se, tanto no âmbito da experiência quanto nas palavras, a fim de evitar a reiteração de um discurso tautológico sobre a Idade Média (Schmitt, 2014, p. 33-35 *apud* Andrade, 2020, p. 43)

Essa desidentificação proposta por Andrade deixa claro que a experiência medieval é distinta da moderna. As concepções de história contemporâneas não podem ser aplicadas ao que era produzido no século XI. Frente a essa questão, o autor procura uma saída. Se o que os pré-modernos faziam não pode ser considerado história, então como pode ser concebida uma história da historiografia antes da modernidade? A história seria, então, apenas aquela produção realizada pela modernidade e inserida em um contexto europeu e ocidentalizado. Parafraseando o historiador Sanjay Seth, Andrade (2020, p. 48) diz que "a história, como código baseado em uma determinada historicidade ocidental, era incapaz de "codificar passados não-ocidentais"."

Como alternativa, Andrade (2020, p. 51) propõe que o historicismo moderno não pode ser concebido como equivalente à história e é necessário um olhar antropológico com relação às produções localizadas em temporalidades diferentes da modernidade e/ou fora do ocidente. O historicismo moderno não precisa ser necessariamente descartado, suas contribuições para a disciplinarização da história e definição do rigor científico para o trato com as fontes representou um desenvolvimento importante para a ciência histórica, mas deve ser visto como um modo de historicização localizado em determinada espacialidade e temporalidade. Semelhantemente, a descolonização da história ocidental deve considerar os diferentes modos de historicização pré-modernos e não-ocidentais como válidos e passíveis de análise historiográfica dadas as devidas proporções com relação ao seu tempo e espaço de produção (Andrade, 2020, p. 53). Ao considerar a discussão acerca da deslegitimação de uma história da historiografia que considera a validade de modos de historicização pré-modernos e não-ocidentais, o autor conclui:

> No exercício de uma antropologia histórica da história, a multiplicidade dessas modalidades de historicização pré-modernas não seriam compreendidas como "primitivas" ou estágios embrionários e intermediários do que viria a ser a historicidade moderna. Em vez de pensarmos em continuidades ou descontinuidades que permitiriam ou não compreendermos os modos de historicização não ocidentais ou pré-modernos – fossem eles cristãos ou não –, deveríamos voltar nossos interesses à individualidade e alteridade dessas modalidades de produção e representação do passado.Reconhecer as existências destas outras tradições não ocidentais e pré-modernas, mais do que negar sua relevância, enriqueceria a própria história da historiografia. (Andrade, 2020, p. 54)

Seguindo esta abordagem, nosso objetivo com o presente artigo é tentar elucidar alguns aspectos da concepção bizantina de história no século XI através da *magnum opus* de Miguel Pselo, a *Cronografia*. Considerando que se trata de uma produção pré-moderna e localizada fora do Ocidente, tais considerações prévias fazem-se importantes para compreender e analisá-la. Faz-se necessária uma contextualização mais aprofundada acerca da sociedade e as condições em que a obra foi produzida.

A sociedade bizantina e o enciclopedismo

O letramento era valorizado na sociedade bizantina e o "respeito e admiração pelo aprendizado são aspectos definidores da cultura do império" (Herrin, 2022, p. 127, tradução nossa).[70] De acordo com a historiadora Judith Herrin (2022, p. 127), a continuidade do idioma grego constituiu uma ligação com o passado da Antiguidade Clássica, ao contrário do que ocorreu no Ocidente, com o latim evoluindo para dezenas de idiomas distintos. A continuidade do grego nos territórios bizantinos só tem duração inferior à do mandarim, na China.

Ao ter isso em vista, a formação educacional bizantina sempre se manteve clássica e secular. Este é outro ponto de diferenciação do Ocidente, onde o ensino superior era normalmente restrito àqueles destinados a uma carreira eclesiástica. Em Bizâncio, qualquer homem de família que tivesse recursos para arcar com os gastos de uma educação clássica poderia atingir os mais altos graus de letramento (Herrin, 2022,

[70] "(…) respect and admiration for learning is a defining feature of the empire's culture." (Herrin, 2022, p. 127).

p. 127). As crianças começavam a aprender o alfabeto e treinavam a escrita em tábuas de cera. Eram lhes ensinadas, então, as fábulas de Esopo até estarem preparadas para os exercícios presentes na *Arte da Gramática* de Dionísio, o Trácio. Elas eram também instruídas a aprender poesia, principalmente os épicos homéricos. Herrin (2022, p. 127) apresenta que as crianças "memorizavam e compreendiam trinta linhas por dia, então o progresso na *Ilíada* com mais 15.000 deveria ser bem lento."[71] Após isso, as crianças eram iniciadas nas artes liberais do *trivium* (gramática, retórica e lógica) e do *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia), para então aprender filosófica, embora só os alunos mais avançados chegassem a ler Aristóteles e Platão.

Outro ponto importante da sociedade bizantina apresentado por Herrin (2022, p. 128-9) é o que ela chama de "articulação". Essa articulação consistiria no conhecimento transmitido oralmente e sua relação com a cultura letrada. Mesmo as famílias mais pobres e humildes tinham conhecimento de obras clássicas do teatro, poesia, mitologia e valores gregos através da transmissão oral. Essa oralidade também valorizava a comunicação de saberes técnicos e medicinais. O contato com os povos árabes também trouxe à tona a valorização do conhecimento astronômico na cultura bizantina. Não importa para onde se olhe, os gregos medievais estão sempre cercados da herança clássica em seu cotidiano.

Isso não significa, no entanto, que os bizantinos são exatamente o que os gregos da Antiguidade eram, ou que são meras imitações. O estudo da literatura e das formas clássicas são

[71] "(...) they could memorize and understand thirty lines a day, so progress through the *Iliad* with more than 15,000 must have been slow" (Herrin, 2022, p. 127).

um componente importante da sociedade bizantina, mas também o é a influência cristã. A formação secular baseada no currículo pagão da Era Antiga coexiste com a produção teológica e filosófica presente nos grandes mosteiros da Cristandade. Os monges palestinos, principalmente os do Mosteiro de Mar Saba próximo a Jerusalém, cultivaram práticas de cópias de manuscritos e formaram bibliotecas riquíssimas contendo grandes variedades de documentos (Herrin, 2022, p. 130). Na capital, os mosteiros de Estúdio e Cora são exemplos da influência monástica no desenvolvimento da atividade intelectual. Semelhantemente, os mosteiros no Monte Atos também contribuíram com uma forte participação nesta produção (Herrin, 2022, p. 210-1). É claro que tal desenvolvimento contribuiu para uma certa tensão entre núcleos mais religiosos da sociedade e os entusiastas dos estudos clássicos, mas, no geral, a atitude bizantina é moldada a partir da interação entre esses dois mundos, o secular e o religioso, o clássico e o medieval.

A partir da segunda metade do século IX, com a derrota definitiva da heresia iconoclasta, surgiu um movimento intimamente conectado com a dinastia macedônica do Imperador Basílio I (r. 867-886) que passou a idealizar a organização e compilação do conhecimento. O enciclopedismo bizantino – também chamado de Renascença Macedônica – foi encabeçado pelo Patriarca Fócio de Constantinopla. Sua obra é composta por sermões, cartas e tratados teológicos. Sua ascensão como clérigo foi rápida e o levou a conflitos com o Papa Nicolau I.[72] Mas a sua

[72] O conflito que ficou conhecido como "cisma de Fócio" compreendeu uma disputa de quatro anos entre o Patriarca de Constantinopla e o Papa. O principal motivo não foi sobre divergências teológicas, mas sobre aspectos jurisdicionais e tocava no poder do Imperador de poder depor e substituir um Patriarca sem o consentimento papal. O Patriarca Inácio foi deposto e substituído por Fócio por ordem do Imperador Miguel III (antecessor de Basílio I). Mais tarde,

principal produção é sua *Biblioteca*, uma obra que Herrin (2022, p. 135) utiliza para caracterizar Fócio como "o inventor da resenha crítica". Nesta obra dedicada a seu irmão Tarásio, o Patriarca indica 279 livros acompanhados de comentários e análises detalhadas de seus conteúdos. Os livros compreendem uma variedade de gêneros, desde obras cristãs ortodoxas, até obras heréticas e até pagãs (Herrin, 2022, p. 135). Muitas das obras apresentadas nessa produção não sobreviveram aos dias atuais.

A tarefa compiladora efetuada por Fócio representa o início de uma tendência que se seguiu durante o curso do século X. O próprio Imperador Constantino VII Porfirogênito[73] tornou-se um grande representante dessa corrente (Kazhdan, 1991, p. 696), compondo obras que compilaram informações preciosas para o funcionamento da corte bizantina. Seus tratados *Sobre o*

Basílio I restaura Inácio como Patriarca e mantém boas relações com o Papa, ao mesmo tempo que introduz Fócio à corte imperial como tutor de seus filhos. Após a morte de Inácio, Fócio torna-se Patriarca Ecumênico uma segunda vez.

[73] O adjetivo "porfirogênito" significa, em grego, "nascido na púrpura" e tinha origem em uma câmara especial do Palácio Imperial em Constantinopla, revestida com porfírio e seda púrpura. Esta câmara foi edificada antes de 750 sob ordem de Leão III, o Isauro e apenas as esposas dos imperadores poderiam acessar este quarto, que era utilizado para o nascimento de crianças imperiais (Herrin, 2022, p. 196). A sucessão do Império nunca foi definitivamente codificada e não era baseada na hereditariedade. As heranças republicanas romanas garantiam que a legitimidade de um imperador residisse na aclamação pelo povo, senado e exército romanos. A cor púrpura era controlada como monopólio imperial e só o imperador e sua família tinham acesso e autorização a ela, então a criação de um quarto em púrpura dedicado ao nascimento das crianças imperiais foi um dos vários mecanismos utilizados por imperadores por séculos para tentar estabelecer um controle dinástico sobre o Império. Assim, tornou-se uma forma bastante eficaz de propaganda imperial e as crianças nascidas na púrpura (porfirogênitas) teriam maior legitimidade em comparação às outras (Herrin, 2022, p. 202-3).

Governo do Império e *Sobre os Temas*[74] tratam respectivamente sobre os povos vizinhos do império e a maneira de se relacionar com eles e sobre a administração provincial de Bizâncio. Seu mais importante tratado, no entanto, foi o *Livro das Cerimônias*, que compilou toda a hierarquia da corte imperial, bem como as cerimônias religiosas e seculares que ocorriam na Rainha das Cidades. Constantino Porfirogênito compôs estas produções com o objetivo de guiar seu filho na governança do império futuramente. Outra de suas grandes obras foi uma compilação enciclopédica das histórias, contendo 53 livros e dividida por tópicos como estratégia militar e casamento. Destes livros, somente três sobrevivem, o n.º 1 sobre a eleição dos imperadores, n.º 22 sobre as embaixadas e o n.º 50 sobre vícios e virtudes (Herrin, 2022, p. 194). O Imperador justificou tamanho empreendimento da seguinte forma:

> A pesquisa histórica tornou-se nublada e incerta, talvez por conta da escassez de livros úteis ou porque a quantidade de livros escritos causa medo e desânimo. É por isso que Constantino, nascido na púrpura, o mais ortodoxo e cristianíssimo dos imperadores que já reinaram (...) considerou que a melhor coisa (...) seria, primeiro de tudo, realizar uma pesquisa ativa e compilar de todos os cantos do mundo, livros de todos os tipos, cheios de conhecimento diversificado e variado. (Lamerle *apud* Herrin, 2022, p. 193-4, tradução nossa).[75]

---

[74] Os temas (em grego θέματα *themata*) eram divisões administrativas no Império Bizantino, comandadas pelas classes militares. Começaram a se desenvolver a partir do século VII como resposta às invasões muçulmanas ao território imperial (Herrin, 2022, p. 94).

[75] "Research into history has become clouded and uncertain, either because of the scarcity of useful books or because of the quantity of written material has aroused fear or dismay. This is why Constantine, born in the *porphyra*, the

Os exemplos de Fócio e Constantino VII apenas retratam uma tendência cada vez mais forte em compilar e registrar todo tipo de informação, incluindo as histórias. Outras obras desse período incluem tratados sobre a hierarquia burocrática (*Taktika*), estratégias militares (*Strategika*), agricultura (*Geoponika*) bem como a compilação para sistematização legal realizada pelos imperadores Basílio I e Leão VI (*Basilika*) e o famoso guia para as guildas de Constantinopla – o *Livro do Prefeito* (Kazhdan, 1991, p. 696-7). A famosa *Suda*, um dicionário utilizado até o século XVI por suas explicações de "palavras raras, provérbios, formas gramaticais e nomes de pessoas, locais e conceitos antigos" também foi um dos produtos desse movimento enciclopedista bizantino (Herrin, 2022, p. 230).

Miguel Pselo e o século XI

No dia 26 de agosto de 1071, auge do verão bizantino, o Imperador Romano IV Diógenes sofreu uma grande derrota enquanto defendia bravamente seu território dos turcos seljúcidas em Manziquerta, na Anatólia Oriental. As tropas desertaram em massa e o líder turco, Alparslano capturou o imperador como prisioneiro de guerra. Enquanto isso, na fronteira ocidental do Império, os normandos capturaram a cidade de Bari, no sul da Itália. Romano Diógenes havia ascendido ao trono imperial ao se

---

most orthodox and most Christian of all the emperor who ever reigned … considered that the best thing … was first of all to have an active search made and to gather together from all corners of the *oikoumene* books of every kind, full of diverse and varied knowledge." (Lamerle *apud* Herrin, 2022, p. 193-4).

casar com Eudócia Macrembolitissa, viúva do Imperador Constantino X Ducas e mãe do futuro Miguel VII Ducas.

No leito de morte de seu marido, a imperatriz havia jurado perante ele e o Patriarca João VIII que não se casaria de novo e protegeria o direito de seus filhos de herdar o trono. Ao perceber, no entanto, que governar o Império sendo uma mulher não seria fácil e que seus herdeiros estavam sob ameaça das conspirações de líderes militares fortes, decidiu que iria se casar com Romano Diógenes, um general popular no exército. Após as notícias da derrota em Manziquerta, o Romano IV foi deposto pelo Senado e instaurou-se um regime duplo comandado pela Eudócia e por seu filho Miguel, até que, um mês depois, a própria imperatriz foi deposta e exilada em um mosteiro. Esse cenário de instabilidade política, militar, dinástica e econômica marca o que ficou conhecido como "crise do século XI" (Herrin, 2022, p. 236).

É nesse contexto que Miguel Pselo está atuando como cortesão, mas também como polímata versado nos mais diversos gêneros de produção literária e filosófica. É em meio a este período de crise que um foco particular na capital é desenvolvido e promove a ascensão de letrados a posições de prestígio na corte, mesmo que tenham origem provincial (Herrin, 2022, p. 241). Transformações e inovações no campo da linguística incluíram a publicação de obras escritas no grego demótico, popular – o épico medieval *Digenis Akritas* é um exemplo – ao contrário do tradicional grego ático cultivado pelas classes esclarecidas. Inovações na medicina e no campo legal também seguiram e ocorreram durante o século XI. O Imperador Constantino IX Monômaco, apesar de ter desvalorizado a moeda bizantina para pagar suas tropas, foi um grande promotor dos saberes clássicos e fundou duas novas escolas em Constantinopla, uma de filosofia e outra de direito (Herrin, 2022, p. 240). Pode-se dizer que este

período é o auge da Renascença Macedônica – uma afirmação aparentemente contraditória já que também se trata de uma crise geral no Império.

A literatura bizantina produzida no século XI não pode ser considerada eclesiástica ou secular, como apresenta Frederick Lauritzen (2013, p. 3), e é possível encontrar eclesiásticos escrevendo sobre temas seculares e leigos e civis escrevendo sobre teologia. Escrever era considerado uma tarefa secundária à atividade pública e, como já vimos, um alto nível de letramento era valorizado na sociedade e, especialmente, na administração política (Lauritzen, 2013, p. 4). Um aspecto definidor das tendências literárias do período é o interesse pela filosofia. Um bom exemplo disso foi quando João Mauropo compôs uma oração implorando a Deus que poupasse Platão e Plutarco e os admitisse nos céus por conta de sua virtuosidade (Lauritzen, 2013, p. 9-10; Herrin, 2022, p. 244). Interesse em temas sobre a alma, a eternidade do mundo, a existência da matéria e as leis da natureza permeiam os temas discutidos durante o século XI (Lauritzen, 2013, p. 10; Herrin, 2022, p. 244).

Pselo nasceu em Constantinopla em 1018 e foi aluno de João Mauropo (Herrin, 2022, p. 240). Sua formação clássica ocorreu em meio a esse contexto de apreciação da filosofia platônica. Começou sua carreira como jurista em Constantinopla e ascendeu aos mais altos postos na corte imperial (Lauritzen, 2013, p. 1). Quando Constantino IX criou uma nova escola de filosofia, concedeu a Pselo o cargo mais alto, o de "cônsul dos filósofos" (Herrin, 2022, p. 240). Sua obra compreende os mais diversos tópicos, como tratados medicinais e teológicos, comentários a Platão, Aristóteles e aos Oráculos Caldeus, livros sobre teurgia, alquimia e astrologia. Entre a sua produção encontram-se duas obras de história: *Historia Syntomos* e a

Cronografia. A primeira trata de uma história no estilo de uma crônica universal, contando com pequenos resumos de cada governante. Inicia com o surgimento mitológico de Roma com Rômulo, passando pelos cônsules da República Romana até chegar em Júlio César e a transição para o Império. Termina sua obra com os reinados dos imperadores Basílio II – o mesmo que abre a narrativa da *Cronografia* – e de seu irmão, Constantino VIII.

A *Cronografia*, por sua vez, é uma obra bastante diferente. Segue um modelo inovador de história mais biográfica, focada nos eventos da corte, e é narrada em primeira pessoa por Pselo, que é um agente ativo na narrativa. Sua história permeia a biografia de 14 imperadores e imperatrizes que reinaram entre 976 e 1078. Não segue uma lógica cronológica e o autor afirma que prefere manter a coesão da narrativa de seus eventos a misturá-los em favor do rigor temporal. O autor narra aquilo que ele se lembra e a sua história é focada nos indivíduos que ele julga serem importantes. Estes e outros aspectos da obra serão melhor aprofundados no próximo subtópico.

A concepção de história presente na *Cronografia*

A *Cronografia* é dividida em seis livros. Os dois primeiros livros tratam respectivamente da vida dos imperadores e irmãos Basílio II[76], que reinou entre 976 e 1025, e Constantino VIII, cujo

[76] Basílio II ficou conhecido como "Bulgaróctono", que em grego significa "matador de búlgaros". Apesar de sua vitória contra os búlgaros – que por séculos foram um dos maiores adversários dos bizantinos – ser o seu feito mais famoso, está longe de ser o mais importante. Esta é uma atribuição muito posterior e o próprio Pselo apenas faz alusão a esse feito, dedicando muito mais

governo durou de 1025 a 1028. Pselo ainda era criança durante o reinado desses dois imperadores então, naturalmente, as suas fontes para esse período incluem a tradição e relatos de outras pessoas. É a partir do terceiro livro que trata da biografia do Imperador Romano III Argiro que Pselo passa a ser um agente mais ativo na narrativa. Como ele mesmo aponta:

> A partir de agora a história será mais precisa do que foi até então, pois o Imperador Basílio faleceu quando eu era um bebê, enquanto Constantino terminou seu reinado logo após eu ter dado início aos meus estudos primários. Então eu nunca estive na presença deles, nem mesmo os ouvi falar. Se eu mesmo os vi eu não posso dizer, pois era demasiado jovem para lembrar naquele período. Por outro lado, eu tanto vi Romano quanto, em uma ocasião, até mesmo falei com ele. Naturalmente, portanto, minhas observações dos dois primeiros imperadores são baseadas em relatos de outros, mas meu relato de Romano é mais independente (Psellus, 1996, p. 63, tradução nossa).[77]

---

de sua obra a detalhar outros aspectos de seu reinado. Apesar disso, o imperador realmente era associado com o poderio militar, e decidiu ressaltar seu papel nas campanhas militares nos versos inscritos em seu túmulo (Herrin, 2022, p. 234). O imperador, que nunca se casou, vivia uma vida ascética e acumulou muitos recursos durante seu governo. Em suas campanhas militares, presenciou os abusos que a aristocracia rural praticava para com o povo e decidiu restringir altamente o poder dessa classe através de seus decretos. Seus outros feitos relevantes incluem a maior expansão territorial do Império desde Justiniano no século VI, a conversão dos russos, formação de alianças diplomáticas estratégicas com poderes estrangeiros, patrocínio da arte e do aprendizado e a proteção dos pobres (Herrin, 2022, p. 227). Foi o imperador romano que governou por mais tempo.

[77] "From now on the history will be more accurate than hitherto, for the Emperor Basil died when I was a baby, while Constantine ended his reign just

Pselo não abandona os relatos de outros, por exemplo quando, ainda no terceiro livro, ele cita um "cavalheiro que regularmente comparecia à corte imperial naquele tempo" como uma de suas fontes de informação (Psellus, 1966, p. 79), porém, estas vão ficando cada vez mais escassas à medida que o autor se torna o narrador personagem onipresente na narrativa. Durante sua história, Pselo tenta afirmar sua imparcialidade a partir do questionamento dos rumores que circulavam na corte, ao mesmo tempo que não nega que possam ser reais. Isso fica mais evidente quando, ao relatar as condições da morte do Imperador Romano III, apresenta as suspeitas de que a augusta Zoe [78] e seu amante –

after I had begun my elementary studies. So I was never admitted to their presence, nor did I hear them. Whether I even saw them I cannot say, for I was too young to remember at that time. On the other hand, I both saw Romanus and on one occasion actually talked with him. Naturally, therefore, my remarks on the first two emperors are based on information supplied by others, but my account of Romanus is quite independent." (Psellus, 1966, p. 63).

[78] Zoe e Teodora eram as filhas do Imperador Constantino VIII. Como Basílio II nunca se casou e nem ele nem Constantino conseguiram arranjar casamentos vantajosos para as princesas, o império enfrentava uma crise sucessória. Teodora havia se retirado para um mosteiro enquanto Zoe teve que se casar com o senador Romano Argiro, que se tornou imperador após a morte de seu pai. Zoe já tinha 50 anos quando o casamento ocorreu e não teve filhos, mas seus casamentos elevaram homens ao trono imperial. Após o falecimento de Romano, Zoe casou-se com seu amante 30 anos mais novo e de origem camponesa, Miguel IV. Este foi sucedido alguns anos depois por seu sobrinho e filho adotivo de Zoe, Miguel V, que reinou por menos de cinco meses após alienar a população de Constantinopla com o exílio da Augusta. A revolta popular – que Pselo caracteriza como um "exército cidadão" (Herrin, 2022, p. 241) – levou à deposição e cegamento do imperador e elevou as duas irmãs, Zoe e Teodora, à condição de governantes em conjunto. Zoe viria a se casar uma terceira vez, desta vez com Constantino IX Monômaco, que reinou até 1055, após a morte de Zoe em 1050 aos 72 anos de idade. Teodora reinou por pouco mais de um ano após a morte de Constantino IX, até falecer em 1056

o próximo imperador, Miguel IV – tenham o assassinado, ele deixa claro que não pode dizer com certeza se Romano foi realmente vítima de um assassinato e que não pode afirmar acusações que não pode realmente confirmar. Sua conclusão, no entanto, é de que Zoe e Miguel foram a causa da morte de Romano, independente de terem ou não o assassinado, por conta da maneira que agiam (Psellus, 1966, p. 81).

Os livros quatro e cinco vão tratar, respectivamente, do reinado de Miguel IV, o Paflagônio – sucessor de Romano III – e de Miguel V, o Calafate e a revolta popular que se seguiu. No quarto livro, ao relatar que havia relatos de que Miguel IV havia entrado em contato com espíritos malignos, Pselo novamente aborda estas exposições com ceticismo e nos dá um exemplo de como a história era abordada no período. Ele diz:

> Aqueles que participaram dessas cerimônias com ele e falsificaram as aparições saberão se a história é verdadeira ou falsa. Se for mera fabricação, então minha opinião no assunto não pode ser desconsiderada. Obviamente, quando a história está envolvida, homens são propensos a invenção e por essa mesma razão calúnias que circulam entre as pessoas comuns não me convencem facilmente. Antes de eu acreditar no que ouço, eu sempre coloco estas histórias à prova (Psellus, 1966, p. 106, tradução nossa).[79]

aos 76 anos. As princesas Zoe e Teodora eram veneradas pela população por conta de seu *status* como porfirogênitas (ver nota 7).

[79] "Those who took part in these ceremonies with him and faked the apparitions will know whether the story is true or false. If it is mere fabrication, then my opinion on the subject cannot be disregarded. Obviously, where history is concerned, men are prone to invention and for that very reason slanders current among ordinary folk do not readily convince me. Before I trust what I hear, I always put such stories to the test." (Psellus, 1966, p. 106).

Logo depois dessa afirmação, Pselo faz uma referência que se torna uma constante durante sua história. Quando ele cita a piedade de Miguel IV, ao perceber que está se desviando do tema central, faz uma justificativa de que está a escrever uma história e não um elogio, portanto a narrativa deve continuar (Psellus, 1966, p. 107). Esse tipo de exercício retórico torna-se mais evidente no sexto livro, o mais longo da obra. Depois de narrar o governo conjunto das irmãs Zoe e Teodora que se estabeleceu após a revolta popular que destronou Miguel V, antes de iniciar definitivamente sua narrativa do governo do Imperador Constantino IX Monômaco, Pselo sente a necessidade de explicar porque vai criticar o seu benfeitor ao invés de apenas tecer elogios. Ele inicia explicando o porquê de ter escrito esta obra:

> Muitas pessoas, em mais de uma ocasião, me pediram para escrever esta história. Entre eles não estavam apenas homens de autoridade e líderes no Senado, mas também estudantes de teologia, que interpretam os mistérios das Sagradas Escrituras, e homens de grande santidade. Através da passagem do tempo, a evidência histórica já se provou inadequada para a escrita de um registro adequado. Existe um perigo de que os eventos acabem escondidos em um passado remoto, tão esquecidos que nosso conhecimento de dias passados repousa em nenhuma base segura. Esses cavalheiros, então, me pediram para fazer o que eu pudesse para remediar tais deficiências: não era certo, eles argumentavam, que nossa própria história contemporânea deveria estar escondida e totalmente obscurecida, enquanto eventos que aconteceram antes do nosso tempo deveriam ser considerados dignos de registro

> pelas gerações seguintes (Psellus, 1966, p. 165-6, tradução nossa).[80]

Esta passagem demonstra a preocupação contemporânea em registrar os eventos que estavam a acontecer. Nota-se que havia um certo medo de que todas essas ocorrências fossem esquecidas pelo tempo. Talvez por ser um tempo de crises políticas, dinásticas, econômicas e militares, alguns sentissem a necessidade de deixar a lembrança destes acontecimentos para uma posteridade. Mas Pselo não afirma isso, apenas que, por conta dos anseios de muitas pessoas de diversos grupos, decidiu escrever uma obra que compreendesse os eventos de sua contemporaneidade.

Após este breve prólogo, o autor apresenta que se encontrou muito angustiado com essa ideia, afinal teria que escrever sobre o imperador que foi seu benfeitor durante toda sua carreira. Então, Pselo segue a repetir o argumento de que em uma história deve-se incluir a verdade, independente dos acontecimentos terem sido positivos ou negativos. A história para ele não poderia ter viés. Ele compara a história com o elogio, e

[80] "Several persons, on more than one occasion, have urged me to write this history. Among them were not only of authority and leaders in the Senate, but also students of theology, who interpret the mysteries of Holy Writ, and men of great sanctity and holiness. Through the passing of time the historical evidence has already proved inadequate for the writing of a proper record. There is a danger that events may be hidden in the remote past, so forgotten that our knowledge of bygone days rests on no sure foundation. These gentlemen, therefore, asked me to do what I could to remedy those deficiencies: it was not right, they argued, that our own contemporary history should be concealed and utterly obscured, while events that took place before our time should be thought worthy of record by succeeding generations." (Psellus, 1966, p. 165-6).

explica as diferenças entre os dois gêneros. Ele explica que as ações dos imperadores são sempre uma junção de atos bons e maus, mas que no elogio, o autor rejeita os feitos negativos, seleciona os positivos e então os tece "como uma tapeçaria feita do mais fino tecido" (Psellus, 1966, p. 168). Mas a história não é assim e deve incluir também aquilo de ruim que aconteceu.

Pselo, no entanto, também diz que a história não pode apenas tratar dos fatos negativos. Neste momento, ele apresenta uma visão interessante para com os clássicos. Ele diz que, caso deixasse de lado os feitos positivos e apenas focasse nos atos maus de um líder, seria comparado ao "pior canalha na terra, como o filho de Lyxes[81], que selecionou os piores feitos dos gregos para a história" (Psellus, 1966, p. 167, tradução nossa).[82]

Apesar da diferenciação entre os gêneros do elogio e panegírico para com a história, Frederick Lauritzen identificou que Pselo utiliza a estrutura da escrita encomiástica apresentada por Menandro para descrever seus personagens: introdução, família, educação e hábitos, ações e conclusão (Lauritzen, 2013, p. 127). Isso não significa que Pselo estava a ser hipócrita ou traía seus ideais, mas, como Lauritzen (2013, p. 129) aponta, Pselo era um especialista no gênero encomiástico e não existia nenhum tratado retórico que tratasse especificamente sobre como a história deveria ser escrita. Pselo teria, então, utilizado esse modelo encomiástico para ter uma estrutura que ele pudesse seguir e "artisticamente subverter" (Lauritzen, 2013, p. 130).

[81] Heródoto. O tradutor de Pselo para o inglês, E. R. A. Sewter, aponta que vários gregos viam Heródoto negativamente por acreditarem que ele havia sido parcial aos persas contra os gregos, e cita o exemplo de Plutarco que compôs um ensaio chamado *Sobre a Malícia de Heródoto*.

[82] "(...) the worst scoundrel on earth, like the son of Lyxes, who selected the worst deeds of the Greeks for his history." (Psellus, 1966, p. 167).

Dois exemplos de como Pselo comanda sua história através desse padrão está nos relatos sobre os imperadores Miguel IV e Miguel V. Ambos eram parentes, o primeiro sendo tio do outro. Apesar disso, o autor, que busca passar uma visão mais positiva do Paflagônio, omite sua ancestralidade e apenas fala sobre seus irmãos quando trata de sua família.[83] Já quando fala de Miguel V, faz questão de apontar sua origem campesina e que seu pai era um mero calafate, com o objetivo de diminuir sua posição como imperador.

Pselo segue esta estrutura exatamente como ditada no tratado de Menandro quando fala sobre Basílio II (livro um), Constantino VIII (livro dois), Miguel V (livro cinco), Eudócia, Romano IV e Miguel VII (livro sete). Ele subverte a ordem quando relata a vida de Romano III, Miguel IV, o Paflagônio, Constantino IX, Miguel VI, Isaque I e Constantino X (Lauritzen, 2013, p. 141). Pode-se dizer que ele segue a estrutura à risca nos casos que têm pouca familiaridade com os imperadores (no caso de Basílio II e Constantino VIII) ou quando demonstra, de fato, um objetivo panegírico ao retratar os imperadores da dinastia Ducas, que foi sua benfeitora (Constantino X parece ser a exceção) e a subverte quando se sente mais próximo aos imperadores nos outros casos. A criatividade de Pselo se mostra mais evidente quando a estrutura é subvertida e a narrativa torna-se mais dinâmica.

Em outro momento, ao descrever a morte da amante de Constantino IX Monômaco – a augusta Maria Esclerena – no livro seis, Pselo percebe que está dando demasiada atenção aos

[83] Um dos irmãos de Miguel IV era João, o Orfanotrofo (título do supervisor de um grande orfanato em Constantinopla). Eunuco que servia na corte, teve papel decisivo na ascensão de seu irmão e na de seu sobrinho, Miguel V, quando incentivou a imperatriz Zoe a adotá-lo como filho e sucessor.

detalhes de como o imperador recebeu o óbito de sua consorte e se autocensura, ao passo que define as fronteiras da história e, de certa forma, apresenta seu rigor metodológico:

> Não faz parte dos deveres do historiador dar um relato minucioso de tudo que foi dito ou feito, nem é ele obrigado a escrever sobre o que são ninharias comparativas. Onde detalhes têm pouca consequência, eles pertencem à província da crítica; quando eles dão oportunidade ao louvor, é o panegirista quem os deve usar. Se eu algumas vezes fiz uso de detalhes eu mesmo – do tipo que eu estou aconselhando historiadores a evitar – isso não deve causar surpresa, pois a província da história não tem fronteiras positivas e claramente definidas. Podem haver ocasiões onde é até mesmo certo abordar digressões ou parênteses. Para tudo isso, o historiador não pode perder tempo ao retornar para sua narrativa. O importante é se concentrar no assunto e tratar todo o resto com limites (Psellus, 1966, p. 190, tradução nossa).[84]

Neste trecho, pode-se perceber como Pselo concebe a maneira que a escrita da história deve seguir. O importante é focar sempre na fluidez de sua narrativa e na coesão dos eventos. Não

[84] "It is no part of the historian's duty to give a minute account of all that is said or done, nor is he required to write on what are comparative trifles. Where details are of little consequence, they belong to the province of the critic; where they give occasion to praise, it is the panegyrist who must use them. If I have a few times made use of details myself – the sort which I am advising historians to shun – that need cause no surprise, for the province of history has no positive, clearly-defined boundaries. There may be places where it is even right to indulge in digression or parenthesis. For all that, the historian should waste no time in returning to his narrative. The important thing is to concentrate on the subject, and treat everything else with reserve." (Psellus, 1966, p. 190)

caberia ao historiador se preocupar com detalhes[85] que pouco afetam os acontecimentos principais da história. Ao mesmo tempo, apresenta a história como um gênero aberto, de certa forma, até livre, cujas fronteiras não são rígidas e permitem uma flexibilidade da forma. Talvez até mesmo por isso Pselo incorpore aspectos do encômio em sua narrativa, mesmo que afirme várias vezes em sua obra a diferença entre os dois gêneros. Sobre a forma que escreveu sua história, Pselo continua

> Requereria muito tempo e muitas palavras para descrever minuciosamente todas essas coisas na ordem em que elas aconteceram, dar uma descrição precisa das causas e resultados de cada evento, contar sobre os exércitos e acampamentos, sobre as escaramuças e batalhas, e todos os outros pontos menores que o cuidadoso historiador está acostumado a utilizar. Neste momento, devo adiar tal plano, pois foi seu expresso desejo, meu querido amigo, que eu deveria produzir uma história que fosse mais um resumo que um tratado elaborado. Para atender seus desejos, eu ignorei nesta história muitos fatos dignos de menção. Os anos não foram numerados por Olimpíadas nem divididos em estações (como Tucídides dividiu as suas), mas eu simplesmente chamei atenção aos fatos mais importantes e todas as coisas que eu pude relembrar enquanto escrevia esse livro. (Psellus, 1966, p. 191, tradução nossa)[86]

[85] Essa visão contrasta com a de Aby Warburg, que costumava dizer que "Deus está nos detalhes". Esta abordagem que influenciou Carlo Ginzburg e a corrente da micro-história advoga pela exploração dos detalhes, diferente de Pselo, que – apesar de não os rejeitar totalmente – prefere uma abordagem geral.

[86] "It would require much time and many words to describe minutely all these things in order as they occurred, to give an accurate account of the causes and results of every single event, to tell of the armies and camps, the skirmishes

E então segue:

> Como eu digo, não estou a fazer nenhuma tentativa no momento de investigar as circunstâncias especiais de cada evento. Meu objetivo é antes seguir um caminho intermediário entre aqueles que registraram os atos imperiais da Roma antiga em um lado, e nossos cronistas modernos em outro. Eu não tenho aspirado à difusão dos primeiros, nem procurei imitar a brevidade extrema dos últimos, por medo que minha própria composição acabasse sobrecarregada, ou então omitindo o que fosse essencial. (Psellus, 1966, p. 191, tradução nossa)[87]

Aqui, é possível notar a criatividade e liberdade que Pselo tem ao abordar a escrita da história. Ele reconhece os gêneros de história produzidos desde a antiguidade, bem como as crônicas medievais – ele mesmo escreveu uma história neste estilo em *Historia Syntomos* – mas tenta se diferenciar deles apresentando

---

and battles, and all the minor points in which the careful historian is accustomed to indulge. For the moment I must defer such a plan, for it was your declared wish, my dearest friend, that I should produce a history which was more like a summary than an elaborate treatise. To meet your wishes I have passed over in this work many facts worthy of mention. The years have not been numbered by Olympiads nor divided into seasons (as Thucydides divided his), but I have simply drawn attention to the most important facts and all the things which I have been able to recollect as I was writing this book." (Psellus, 1966, p. 191)

[87] "As I say, I am not making any attempt at the moment to investigate the special circumstances of each event. My object is rather to pursue a middle course between those who recorded the imperial acts of ancient Rome on the one hand, and our modern chroniclers on the other. I have neither aspired to the diffuseness of the former, nor sought to imitate the extreme brevity of the latter, for fear lest my own composition should be over-burdened, or else omit what was essential." (Psellus, 1966, p. 191)

o seu modelo escolhido para sua narrativa. Ele delimita a forma que vai contar a passagem do tempo (ou a falta dela, considerando que Pselo não delimita os eventos cronologicamente) e o que vai ou não incluir.

A principal conclusão sobre a concepção de história na *Cronografia* vem do próprio autor, quando ele diz, ainda no sexto livro, que "o homem que escreve a história é como um juiz, não respeita as pessoas e é incorruptível. Em sua descrição dos eventos, ele não é parcial para nenhum lado, mas adota uma política de imparcialidade estrita." (Psellus, 1966, p. 240, tradução nossa)[88]

Apesar desse aparente racionalismo ao abordar a metodologia da análise histórica, muito provavelmente proveniente se a sua formação filosófica neoplatônica, Pselo é um homem de seu tempo. Em muitos momentos ele aborda a intervenção divina como motor dos eventos que considera "inexplicáveis". Por exemplo, no primeiro livro, quando está a narrar a vitória de Basílio II contra um usurpador, conta que, durante a batalha, este teve um mal súbito e o imperador conseguiu vencê-lo facilmente. Pselo diz que a narrativa usual é de que Focas – o usurpador – foi envenenado, mas o autor atribui toda a glória deste evento à Mãe de Deus (Psellus, 1966, p. 37). De semelhante modo, quando o Imperador Romano III se deparou com uma derrota humilhante em uma tentativa falha de campanha contra os árabes, Pselo diz que foi apenas porque Deus inspirou os oponentes a moderação no momento da vitória e pausou seu avanço, que o imperador conseguiu sobreviver àquele momento (Psellus, 1966, p. 69). Quando relata as conspirações do então

[88] (...) the man who writes a *history* is like a judge, no respecter of persons and incorruptible. In his description of events he is biased in favour of neither side, but adopts a policy of strict impartiality." (Psellus, 1966, p. 240)

César Miguel – futuro Miguel V – para ascender ao trono, Pselo diz que é seu "costume atribuir à Providência Divina a governança dos grandes eventos, ou melhor, considero que todas as ocorrências derivam da Providência, se nossa natureza humana não for corrompida." (Psellus, 1966, p. 104, tradução nossa)[89] Pselo faz aqui alusão ao momento antes do pecado original, quando as ações humanas são puras. O livre-arbítrio somado com a corrupção da humanidade afastariam as pessoas de Deus, que escolheriam cometer más ações.

Não é nosso objetivo com este artigo apresentar uma análise aprofundada sobre Pselo seguir ou não as suas próprias concepções de história na narrativa da *Cronografia*. Apesar de professar a imparcialidade, durante toda sua trama ele demonstra sua parcialidade ao favorecer certas pessoas e ao influenciar o leitor negativamente na visão de outras. Quando chega a vez de contar os feitos dos imperadores da dinastia Ducas no sétimo livro, ele toma uma posição de elogio, retratando e exagerando apenas seus feitos positivos, principalmente quando se trata de Constantino X e Miguel VII. Estes imperadores, que foram considerados pela historiografia como no mínimo medíocres, no máximo desastrosos, são descritos por Pselo como "totalmente capaz em lidar com suas responsabilidades como soberano" (Psellus, 1996, p. 331, tradução nossa)[90] no caso de Constantino e "existe uma natureza humana de tamanha divindade, uma que

[89] "It is my custom to attribute to Divine Providence the governance of great events, or rather I consider that all occurrences derive from Providence, if only our human nature is not corrupted." (Psellus, 1966, p. 104)

[90] "(...) he was fully capable of dealing with his responsibilities as a sovereign." (Psellus, 1996, p. 331)

ultrapassa todas as outras que já conhecemos antes" (Psellus, 1996, p. 367, tradução nossa)[91] no caso de Miguel.

Também não é nosso objetivo analisar se a narrativa de Pselo é confiável ou não. O historiador Michael Jeffreys (2016, p. 89), em seu texto *Psellos and 'his emperors': fact fiction and genre*, considera que a narrativa de Pselo torna-se menos confiável após o relato do Imperador Constantino IX. O objetivo é analisar como Pselo concebe a história durante sua obra. Essa concepção é unânime em toda a obra, mesmo quando se torna uma peça de louvor para a dinastia Ducas no final do último livro. Quando conta acerca do reinado de Miguel VII, mesmo que a abordagem de Pselo seja de divinizar o imperador[92], ele sempre argumenta que está sendo verdadeiro e imparcial.

Quanto à escrita da história, Pselo segue o modelo da obra tucidideana, com um narrador espectador, testemunha ocular, mas eleva isso a um nível de participação não visto antes, transformando-se gradualmente numa figura quase onipresente na narrativa (Jeffreys, 2016, p. 89). Um aspecto, no entanto, faz-se claro: história para Miguel Pselo deve sempre abordar a verdade e apresentar todas as facetas dos indivíduos compreendidos na obra e não deve se distrair com detalhes

[91] "(...) there exists a human nature of such divinity, one that far surpasses all others that we have ever known before." (Psellus, 1996, p. 331)

[92] Pselo foi tutor de Miguel VII Ducas antes de ser imperador. Pselo educou o menino na filosofia platônica e idealizava que se tornasse o ideal do "rei filósofo". Na prática, Miguel VII agiu com indiferença às crises que afetavam todo o império naquele momento, desde as invasões das fronteiras ocidentais e orientais do império, até a situação deplorável da economia. No entanto, era realmente versado em filosofia e, depois de sua abdicação em 1078, tornou-se monge e, eventualmente, Metropolita (Arcebispo) de Éfeso. Faleceu em Constantinopla após 1090.

menores, a exploração dos eventos que permeiam a vida das personagens importantes é o que vale.

Referências

Fonte primária:

PSELLUS, Michael. **Fourteen Byzantine Rulers:** The *Chronographia* of Michael Psellus. Tradução e introdução de E. R. A. Sewter. London: Penguin Books, 1966.

Bibliografia:

ANDRADE, R. P. de. É possível uma história da historiografia medieval? **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 13, n. 33, p. 39–58, 2020. DOI: 10.15848/hh.v13i33.1542. Disponível em: https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1542. Último acesso em: 30 jan. 2025.

HERRIN, Judith. **Byzantium:** The Surprising Life of a Medieval Empire. London: The Folio Society, 2022.

JEFFREYS, M. Psellos and 'his emperors': fact, fiction and genre. In: MACRIDES, R. (org.). **History as Literature in Byzantium.** Abingdon: Routledge, 2016.

KAZHDAN, Alexander P. (org.). **The Oxford Dictionary of Byzantium.** New York: Oxford University Press, 1991. v. 3.

LAURITZEN, Frederick. **The Depiction of Character in the *Chronographia* of Michael Psellos.** Turnhout: Brepols Publishers, 2013.

PSELLUS, Michael. **Fourteen Byzantine Rulers:** The *Chronographia* of Michael Psellus. Tradução e introdução de E. R. A. Sewter. London: Penguin Books, 1966.

A BUSCA PELA LEGITIMIDADE NO PRINCIPADO: GRUPOS DE CHANCELA DO PODER, PROPAGANDA E CIRCULARIDADE A PARTIR DAS MOEDAS DO ANO DOS QUATRO IMPERADORES (69 D.C.)

Irlan de Sousa Cotrim

Introdução

O conceito de circularidade cultural, proposto por Carlo Ginzburg (2005) em *O Queijo e os Vermes*, oferece uma lente interpretativa valiosa para a análise da produção numismática durante o Ano dos Quatro Imperadores (69 d. C.).[93] Neste período, caracterizado pela rápida sucessão imperial que envolveu Galba, Oto, Vitélio e Vespasiano, observamos a dinâmica de influência mútua entre as culturas de elite e popular que Ginzburg descreve. As moedas, como veículos de propaganda imperial e disseminação ideológica, demonstram essa circularidade cultural por meio da adaptação e reinterpretação contínua de símbolos e mensagens. Cada imperador, na breve ascensão ao poder, não apenas impunha uma visão por intermédio da iconografia numismática, mas também respondia às expectativas populares e reapropriava símbolos anteriores, criando um diálogo visual entre governante e governados. Assim sendo, a propaganda, conforme definida por Ana Teresa Marques Gonçalves (2013, p. 40-41), consistia na mobilização, por parte do governo imperial, de um conjunto de

[93] Todas as datas são expressas em depois de Cristo (d. C.), salvo quando ocorre o contrário, antes de Cristo (a. C.).

símbolos cuidadosamente selecionados para moldar as crenças e opiniões dos grupos responsáveis pela legitimação do poder, a saber: o Senado, o *populus* e as forças militares (Flaig, 2012, p. 389).

Conforme aponta Egon Flaig (2012, p. 381-382), no período do Principado, não havia uma instituição ou grupo social capaz de assegurar, de forma incontestável, a legitimidade imperial. Segundo o autor, três grupos desempenhavam um papel decisivo nesse processo, embora nenhum deles predominasse sobre os demais. Paul Veyne (1990, p. 406) argumenta, por sua vez, que a comunicação imperial se restringia a dois grupos principais: o Senado e a plebe romana. Para esses públicos, o *Princeps* dialogava, respectivamente, por meio do evergetismo urbano e da distribuição de *congiaria*.[94] Contudo, os interesses da

[94] No início do período republicano de Roma, o *congiarium* consistia em uma convenção utilizada para a medição de óleo e vinho, que, em determinadas ocasiões, eram distribuídos à população romana (Liv. 25.2.8). Com o tempo, o termo *congiarium* passou a designar doações destinadas à população, que podiam incluir óleo, vinho, trigo, dinheiro ou outros bens variados (Plin. *HN*. 14.14.17; Suet. *Aug*. 41; *Tib*. 20; *Ner*. 7; Plin. *Pan*. 25; Tac. *Ann*. 12.41; 13.31; Liv. 37.57). A respeito do evergetismo, temos pelo menos dois principais enfoques. O conceito de *evergetismo*, segundo Paul Veyne (1990, p. 256), refere-se às doações voluntárias realizadas por cidadãos ricos para financiar obras públicas, espetáculos ou benefícios coletivos, reforçando o prestígio e a legitimidade social em uma troca simbólica entre elites e comunidades. Por sua vez, Philippe Gauthier (1985, p. 53) aborda o evergetismo com um enfoque mais institucional e jurídico, enfatizando como essas práticas eram formalizadas por meio de honras públicas, decretos e praxes cívicas, evidenciando que, além de atos voluntários, o evergetismo também fazia parte de uma estrutura organizada de relações entre benfeitores e as cidades gregas. Recomendamos a leitura de Domingo-Gygax (1994, p. 119-134) que compara os significados de evergetismo sob as óticas de Veyne e Gauthier.

plebe, frequentemente centrados em ações de *liberalitas*,[95] poderiam entrar em conflito com as aspirações da aristocracia senatorial. Divergindo dessa perspectiva, Flaig (1992, p. 38) revisou e ampliou essa concepção, propondo a existência de três setores fundamentais na comunidade política romana: os plebeus, os senadores e os cidadãos-soldados, estes compostos principalmente por legionários e pretorianos.[96]

A comunicação do imperador com esses grupos era essencial para assegurar a governabilidade e promover uma imagem de estabilidade e virtude, ajustando as mensagens emitidas pelo governo para atender aos interesses e expectativas de cada grupo. Nesse contexto, a circularidade de ideias, conforme Carlo Ginzburg (2005), nos auxilia a observar como essas representações propagandísticas não apenas influenciavam os grupos de chancela, mas também eram influenciadas por eles. Assim, a propaganda imperial e as práticas culturais circulavam, eram absorvidas e reinterpretadas, criando um ciclo de adaptação contínua que sustentava e moldava a legitimidade do Principado. As três ideias — propaganda, grupos de chancela do poder e

[95] A *liberalitas* era uma das virtudes esperadas do *Princeps* e uma qualidade amplamente valorizada na Roma Antiga. O termo designava generosidade, embora também estivesse associado a práticas de evergetismo. Esperava-se que o imperador manifestasse sua generosidade tanto em relação ao *populus* quanto à aristocracia romana, seja por meio da construção de obras públicas, seja pela distribuição de *congiaria* e *fruges* (Baptista, 2021, p. 256-257).

[96] A Guarda Pretoriana foi uma unidade militar de elite do Império Romano, criada por Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) no final do século I a.C. para atuar como força de proteção pessoal do imperador e da família imperial, além de garantir a segurança em Roma e arredores. Composta por soldados altamente treinados, a guarda desempenhava também funções cerimoniais e administrativas (Suet. *Aug*. 49).

circularidade de ideias — estão interligadas na dinâmica política do Império Romano dos séculos I e II d.C.

Neste capítulo, experimentamos os conceitos de *propaganda* de Ana Teresa Marques Gonçalves (2013), de *circularidade* de Carlo Ginzburg (2005) e a noção de *grupos de chancela do poder* de Egon Flaig (2012) para compreendermos a comunicação de ideias e de representações políticas produzidas no contexto do Ano dos Quatro Imperadores e expressas nas amoedações de Galba, Oto, Vitélio e Vespasiano. Em nosso entendimento, as moedas representaram não apenas a comunicação do poder nas mãos daqueles imperadores, mas materializaram as disputas políticas e militares, além dos anseios dos governados, circunscritos naquela época: militares, senadores e o *populus*.

Um ano, quatro imperadores

Em 9 de junho de 68 o imperador Nero (54-68) cometeu suicídio. A dinastia julio-claudiana, que por noventa e cinco anos governou o Império Romano (27 a.C. – 68 d.C.), terminava e a cadeira curul vagou. Disputas militares por legitimação marcaram os próximos dezoito meses que sucederam à morte de Nero até que os romanos conseguissem aclamar um novo nome para o posto imperial, em dezembro de 69. Naquele momento, o nome escolhido foi o do senador Sérvio Sulpício Galba que assumiu o governo com o aval do senado, da Guarda Pretoriana e dos exércitos da Hispânia e da Lusitânia, em junho de 68.

Mesmo antes do suicídio de Nero, Galba já tinha sido aclamado César pelas tropas de Nova Cartago, no início de abril de 68, mas antes livrou-se de Ninfídio Sabino, prefeito da Guarda

Pretoriana em Roma, Fonteio Capitão, tenente da Germânia, e Cláudio Macro, tenente da África (Suet. *Galb*. 11; Belchior, 2013, p. 171).[97] Oto, antigo apoiador de Nero e que contribuiu com ele no pagamento de tropas insurgentes, passou a apoiar Galba (Plut. *Galb*. 20.3). Belchior (2013, p. 171) compreende o Principado de Galba como essencialmente preocupado com a reorganização dos assuntos financeiros que haviam sofrido abalos durante os anos finais do governo de Nero, motivados, sobretudo, pela reconstrução de Roma no pós-incêndio de 64 e pelos gastos decorrentes da construção da *Domus Aurea*. Como sintoma disto, a administração de Galba necessitou aumentar impostos para suprir os custos daquelas construções e parte destes recursos foi extraída da província romana da Gália (Suet. *Galb.* 12; Alston, 2005, p. 108).

Uma controvérsia de relevância durante o governo de Galba foi a questão hereditária, porque o imperador já possuía uma idade muito avançada e a eleição de um sucessor garantiria estabilidade quando a cadeira curul se tornasse vaga. Era costume que no primeiro dia de janeiro de cada ano as tropas jurassem lealdade ao imperador. Em 1º de janeiro de 69, no entanto, as

[97] Ninfídio Sabino exerceu o cargo de prefeito pretoriano durante o governo de Nero (54-68). A mãe de Sabino teria mantido relações com Calígula, sucessor de Tibério, que governou o Império Romano entre 37 e 41. Em razão dessa suposta ligação, Sabino não se opôs à ascensão de Calígula. Era neto de Calisto, um liberto de César (Plut. *Galb.* 9.1). Ambicionando o trono de Nero, Sabino reivindicou um parentesco com Calígula, alegando ser filho bastardo. Casou-se com Esporo, uma das favoritas de Nero, a quem passou a chamar de Popeia (Plut. *Galb.* 9.3). Foi executado no acampamento pretoriano quando Galba entrou em Roma (Tac. *Hist.* I. 34.4). Fonteio Capitão era um senador romano e foi cônsul, em 59 (Tac. *Ann*. 14.1). Cláudio Macro foi legado de Nero e comandou a Terceira Legião *Augusta* estacionada na província romana da África. Foi morto por Trebônio Garuntiano por ordem de Galba (Tac. *Hist*. I. 7.1).

legiões da Germânia Superior se recusaram a prestar o juramento ao então imperador Galba e se amotinaram, sob o comando de Aulo Vitélio[98] (Suet. *Ot.* 8). Havia a exigência de que o Senado e os cidadãos de Roma escolhessem outro imperador. É possível argumentar que esse evento levou Galba a considerar de forma mais incisiva a adoção de um herdeiro (Tac. *Hist*. I. 12).

Houve pelo menos duas possibilidades de sucessão. Marco Sálvio Oto e Lúcio Calpúrnio Pisão Liciniano disputaram a preferência de Galba.[99] Oto, que foi um dos pioneiros a oferecer apoio a Galba, esperava por uma retribuição à altura, quando retornasse a Roma. Galba optou pelo segundo candidato e escolheu Pisão como filho adotivo e sucessor por direito (Alston, 2005, p. 109). O episódio desencadeou uma revolta liderada por Oto, que orquestrou um plano, cujo objetivo era o assassinato do *Princeps* e a posse de Oto como imperador (Belchior, 2013, p. 172). Este complô foi deflagrado dias após o anúncio da adoção de Galba. No dia anterior, Galba teria sido advertido por um

[98] Galba havia confiado o comando das legiões da Germânia Inferior a Vitélio, em 68 (Tac. *Hist.* I. 9.2).

[99] Marco Sálvio Oto nasceu em 28 de abril de 32, descendendo de uma família senatorial. O avô, próximo ao imperador Tibério (14-37), ocupou o consulado em 33. Filho caçula de Lúcio e Álbia Terentina, Oto teve como irmão mais velho Lúcio Sálvio Ticiano, que alcançou posições de destaque, sendo cônsul em 52 e governador da província da Ásia (região oeste da atual Turquia), possivelmente entre 63 e 64. Oto casou-se com Popeia Sabina, mas divorciou-se dela devido ao interesse de Nero. Em 58, Nero nomeou Oto governador da Lusitânia (Morgan, 2006, p. 37). Durante o governo de Galba, Pisão, jovem de ascendência nobre, foi escolhido como filho adotivo e herdeiro imperial (Suet. *Galb.* 17). Oto aspirava ser adotado por Galba e teve as expectativas frustradas com a adoção de Pisão. Em resposta, tramou um golpe para tomar o poder por meio da violência (Suet. *Ot.* 5). Pisão foi assassinado por Oto após a superação das forças de Galba em Roma (Suet. *Ot.* 6).

áugure de que estava em perigo. Pouco tempo depois, Galba foi informado de que Oto contava com o apoio da Guarda Pretoriana e o imperador decidiu permanecer no palácio sendo guarnecido por soldados (Suet. *Galb.* 19). Uma tropa auxiliar germânica teria ido ao socorro de Galba, porém demasiado tarde. Galba foi morto próximo ao Lago Cúrcio (Suet. *Galb.* 20).

Oto tentou negociar com Vitélio por meio de correspondências e do envio de uma embaixada senatorial. O imperador propôs a Vitélio que não nutria ambições além das de um soldado, garantindo que, caso aceitasse render-se, seria recompensado com uma soma em dinheiro e receberia o comando de uma cidade onde poderia residir. Vitélio, no entanto, recusou a oferta (Plut. *Ot*. 4). Tácito relatou esses acontecimentos:

> Alarmada a cidade e de um lado temendo a atrocidade do recente crime e de outro os antigos costumes de Oto, além disso uma nova notícia a respeito de Vitélio aterrorizou a cidade, notícia abafada antes do assassinato de Galba para que se acreditasse que somente **o exército da Germânia Superior teria desertado**. Então não somente o Senado lamentava como também a ordem dos cavaleiros, para os quais havia algum sentido e cuidado para com a República, como também o povo lamentava publicamente os escolhidos, por assim dizer, para perder o império: os dois piores entre todos os mortais por causa do mau costume, da preguiça e da luxúria. **Já falavam não dos recentes exemplos de uma violenta paz mas, retomada a lembrança das guerras civis, falavam da cidade tantas vezes tomadas por seus exércitos, da devastação da Itália, dos saques das províncias, de Farsália, de Filipos, de Perúsia e de Mutina, nomes conhecidos por causa das ruínas públicas**. Quase destruído também o mundo quando se lutava entre os bons por causa do Principado, **mas o império havia permanecido com o**

> **vencedor Caio Júlio, havia permanecido com o vencedor César Augusto**; tivesse sido sob Pompeu e Bruto, a República deveria persistir: **agora deverão ir aos templos em favor de Oto ou acaso em favor de Vitélio?** Ímpias umas e outras preces, uns e outros votos devendo ser abomináveis entre os dois com cuja guerra somente isto tu saberias: deveria ser mais detestável aquele que as tivesse vencido. Havia aqueles que pressagiassem Vespasiano e as armas do Oriente e, ainda que Vespasiano superior a um e a outro, receavam dessa maneira outra guerra e outras calamidades. Também ambígua a fama a respeito de Vespasiano, e o único entre todos os príncipes antes dele mesmo que se trocou para melhor (Tac. *Hist*. I. 50, *grifo nosso*).[100]

[100] Tradução de Frederico de Sousa Silva (2015). *Trepidam urbem ac simul atrocitatem recentis sceleris, simul veteres Ot.nis mores paventem novus insuper de Vitellio nuntius exterruit, ante caedem Galbae suppressus ut tantum superioris Germaniae exercitum descivisse crederetur. tum duos omnium mortalium impudicitia ignavia luxuria deterrimos velut ad perdendum imperium fataliter electos non senatus modo et eques, quis aliqua pars et cura rei publicae, sed vulgus quoque palam maerere. nec iam recentia saevae pacis exempla sed repetita bellorum civilium memoria captam totiens suis exercitibus urbem, vastitatem Italiae, direptiones provinciarum, Pharsaliam Philippos et Perusiam ac Mutinam, nota publicarum cladium nomina, loquebantur. prope eversum orbem etiam cum de principatu inter bonos certaretur, sed mansisse G. Iulio, mansisse Caesare Augusto victore imperium; mansuram fuisse sub Pompeio Brutoque rem publicam: nunc pro Ot.ne an pro Vitellio in templa ituros? utrasque impias preces, utraque detestanda vota inter duos, quorum bello solum id scires, deteriorem fore qui vicisset. erant qui Vespasianum et arma Orientis augurarentur, et ut potior utroque Vespasianus, ita bellum aliud atque alias cladis horrebant. et ambigua de Vespasiano fama, solusque omnium ante se principum in melius mutatus est.*

Para Belchior (2013, p. 173), é possível que, naquele momento, as tropas tivessem a percepção de que poderiam nomear quem julgassem melhor para o posto de imperador. Em outras palavras, se as sete legiões vitelianas puderam escolher Vitélio como imperador em 1º de janeiro, as legiões otonianas poderiam proceder do mesmo modo. Mas, se por um lado Vitélio foi aclamado imperador, por outro Oto recebeu o apoio dos exércitos da Panônia, da Dalmácia e da Mésia (parte oriental da Europa), bem como dos líderes. Cartas de Muciano e de Vespasiano que estavam à frente dos exércitos na Síria e na Judeia, respectivamente, denunciavam o apoio favorável a Oto (Plut. *Ot.* 4).

Concordamos com essa hipótese, mas acrescentamos que, além disso, podemos enxergar no relato de Tácito a construção da rede de apoio por parte de Oto e Vitélio no que diz respeito aos legionários, quando o autor menciona a deserção do exército da Germânia para a causa de Oto ainda durante o governo de Galba. Isto pode nos indicar que, naquele momento, o apoio das tropas era um elemento de legitimação de envergadura para quem almejasse ser *Princeps*. O contexto de guerras civis é evidenciado quando o historiador compara os eventos do ano de 69 com outros conflitos significativos, como a Batalha de Farsália (48 a.C.), as Batalhas de Filipos (42 a.C.) e a Batalha de Perúsia (41-40 a.C.), assim como a vitória de Otávio na Batalha de Ácio (31 a.C.).

Entretanto, antes mesmo que Oto adentrasse Roma, para as legiões da Germânia Superior, Aulo Vitélio era o imperador e este fato não foi negligenciado. Como resposta, Oto tentou uma conciliação com Vitélio para evitar confronto direto e sangrento contra as forças vitelianas ao oferecer a possibilidade de que o governador germânico se tornasse colega na condução do império por meio de um casamento com a filha daquele imperador (Suet.

Ot. 8). Diante da recusa, Oto reuniu as tropas estacionadas na Península Itálica para resistir a Vitélio. Oto ainda esperava que as legiões danubianas chegassem a tempo da batalha contra forças rebeldes, o que não ocorreu. Eles marcharam e encontraram as forças vitelianas em Bedríaco, local em que ocorreu a chamada Primeira Batalha de Bedríaco em que o exército otoniano foi derrotado, em 14 de abril de 69 (Alston, 2005, p. 111). Segundo Suetônio (*Ot.* 9) o exército de Oto não havia perdido a batalha contra as forças de Vitélio, porém o imperador decidiu cometer suicídio por ter perdido várias vidas no fronte. O tempo de Oto como governante do Império Romano durou apenas três meses, de 15 de janeiro a 16 de abril de 69 (Cass. Dio. 64. 15).

Nós possuímos poucas informações na documentação textual acerca do governo de Vitélio. Em geral, o foco das narrativas se concentra na marcha imperial até Roma, sobre os atritos com as tropas de Vespasiano na Judeia e acerca das informações de cunho biográfico, como nas *Vidas* de Suetônio (Belchior, 2013, p. 173). A família de Vitélio tornou-se proeminente sob os governos de Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) e de Tibério (14-37). Sob o Principado de Cláudio, o pai de Vitélio alcançou o consulado por três vezes. Este teve amizades com Tibério (14-37), com Calígula (37-41), com Cláudio (41-54) e com Nero (54-68), de acordo com Suetônio (*Vit.* 4). Vitélio, por sua vez, foi governador da África e foi nomeado para o governo da Germânia Inferior (Suet. *Vit.* 7; Alston, 2005, p. 112).

Os soldados da Germânia Inferior estavam insatisfeitos com Galba desde janeiro de 69 e foram conquistados por Vitélio. No primeiro dia de janeiro daquele ano, os soldados se amotinaram e se recusaram a aceitar Galba como imperador. No dia seguinte, Vitélio foi saudado como imperador por Fábio Valente e em 3 de janeiro as legiões da Germânia Superior

também se amotinaram. Com esse apoio, Vitélio iniciou uma rebelião contra Oto. Cecina Alieno e Fábio Valente teriam liderado o lado militar e marcharam para o território itálico, onde tiveram relativo sucesso. Porém encontraram as forças otonianas em Bedríaco, no norte da Península Itálica (observe o mapa 1), e as derrotaram, o que fez de Vitélio imperador, poucos dias depois do término do conflito, em 17 de abril de 69 (Alston, 2005, p. 112). Em nove meses o Império Romano já assistia à aclamação do terceiro imperador desde o suicídio de Nero em junho de 68.

Figura 1: Mapa das províncias do Império Romano, em 69 d. C.

Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Year_of_the_Four_Emperors#/media/File:Roman_Empire_69.svg. Acesso em 23 Jan. 2025.

As fontes denunciaram um suposto interesse de Vespasiano, então comandante das forças imperiais encarregadas da sedição na Judeia (66-70) desde 66, em assumir o império meses antes da ascensão de Vitélio[101] (Cass. Dio. *Hist. Rom.* 65; Josef. *BJ*. IV. 588-592; Suet. *Vesp.* 5.6; Tac. *Hist.* II. 6). Tal interesse teria sido instigado após a viagem de Tito, o filho mais velho de Vespasiano, até Roma para que saudasse Galba após a morte de Nero e a aclamação daquele. Durante uma parada em Corinto, Tito soube do assassinato de Galba, da ascensão de Oto e de que as tropas de Vitélio estavam em marcha contra o novo

[101] A província da Judeia vivia um cenário de intensas convulsões, caracterizado pela necessidade constante de apoio militar proveniente da Síria para garantir a autoridade do governador. A aristocracia local, alinhada aos interesses romanos, conseguiu impedir a formação de um grande exército rebelde contra Roma. No entanto, em 66 d.C., o procurador romano tentou aumentar os impostos na província e extrair recursos dos fundos sagrados do templo judaico, o que gerou resistência. A administração provincial recorreu à repressão violenta contra uma multidão de peticionários, mas falhou em garantir a paz em Jerusalém. Esse impasse rapidamente se transformou em um movimento rebelde. O governador da Síria, Céstio Galo, foi então convocado a marchar sobre Jerusalém, mas enfrentou um número de revoltosos superior ao das tropas, embora os insurgentes estivessem mal equipados em termos bélicos. Galo foi derrotado pelos judeus, o que fez com que a sedição ganhasse força, tornando-se uma questão militar de relevância crescente para Roma. Em 66, Nero encontrava-se na Grécia, o que dificultou a resposta imediata de Roma. Assim, Tito Flávio Vespasiano foi designado para liderar a contraofensiva, reunindo tropas de diversas partes do Oriente para compor uma expedição. A campanha, restrita aos anos de 67 e 68, foi interrompida pela morte de Nero, que desencadeou um período de guerras civis (Alston, 2005, p. 95). Somente em 70 d.C., Tito, filho de Vespasiano, conseguiu finalmente conquistar Jerusalém, embora os conflitos entre os judeus e os romanos tenham continuado até o Principado de Adriano (117-138).

imperador (Belchior, 2013, p. 173). Tito retornou para a Judeia logo após ter enviado Agripa – um dos reis-clientes de Roma – para a capital do império para que buscasse informações (Suet. *Vesp.* 5; Tac. *Hist.* II. 1-6). Vespasiano, paulatinamente, logrou o apoio de tropas do Oriente, da Dalmácia e da Mésia (Belchior, 2013, p. 174).

Em outubro de 69, as forças militares de Vitélio foram vencidas pelas tropas de Vespasiano, na Segunda Batalha de Bedríaco. Vitélio, após sucessivas derrotas para Vespasiano, foi apanhado por um soldado germânico que atacou o imperador com uma espada. Logo depois, o cadáver foi arrastado nas mesmas escadas em que o cadáver decapitado de Tito Flávio Sabino havia sido vilipendiado.[102] Em 20 de dezembro de 69, Vitélio foi destituído e assassinado enquanto Vespasiano foi aclamado em Roma como imperador (Morgan, 2006, p. 255).

Suetônio inicia a vida de Vespasiano com o relato das origens humildes, segundo padrões romanos, da *gens flavia,* que seria obscura e sem relatos ancestrais. O avô de Vespasiano, Tito Flávio Petro, era um cidadão da Sabina que serviu como centurião e ganhou a vida como cobrador de dívidas. O pai de Vespasiano, Tito Flávio Sabino, era filho de Petro e de Tertula – esta de origem etrusca. Sabino não teria feito nenhuma carreira militar e foi um cobrador de impostos e alto funcionário de patente equestre na Ásia. Vespásia Pola, sua mulher, era de uma família equestre notável proveniente de Nursa, localizado à margem do território

[102] Tito Flávio Sabino (8-69) era irmão de Vespasiano. Ele e o sobrinho Domiciano (81-96), segundo filho de Vespasiano, foram interceptados pelas tropas de Vitélio no Templo de Júpiter, em 69. Segundo a tradição textual, Domiciano teria fugido da emboscada, enquanto Sabino foi capturado, morto e decapitado pelos soldados vitelianos. O corpo de Sabino foi arrastado nas escadas do templo e, logo depois, jogado nas águas do rio Tibre (Tac. *Hist*. III. 74).

sabino. O pai de Vespásia, Vespásio Pólio, foi por três vezes tribuno dos soldados e *praefectum castrorum*, prefeito do acampamento das legiões. Vespásia e Sabino tiveram dois filhos, Tito Flávio Sabino e Tito Flávio Vespasiano (Suet. *Vesp.* 1; Jones, 1992, p. 10-13; Vervaet, 2016, p. 45).

Quando assumiu o governo imperial, Vespasiano se tornava oficialmente o quarto homem a ser alçado ao posto de *Princeps* desde junho de 68. Vespasiano, no entanto, não era proveniente de uma *domus* capaz de ser candidata ao posto de dinastia imperial. A carreira política de Vespasiano não ascendeu até o Principado de Cláudio (41-54) quando finalmente pôde servir o imperador na Britânia e na Germânia. Em 51, Vespasiano foi cônsul e, mais tarde, foi governador da África. Nos tempos de Nero (54-68), foi comandante das tropas imperiais encarregadas da sedição na Judeia (66-70) e levou consigo o primogênito Tito (Suet. *Vesp.* 2-5).

À parte toda essa conjuntura desfavorável que relegava Vespasiano e a *domus Flavia* à condição de *outsiders*, ele pôde, contudo, contar com uma rede de aliados que se revelou poderosa e que atuou com ele desde 1º de julho de 69, além do posterior aval do Senado e da conquista da Guarda Pretoriana (Alston, 2005, p. 123). Ressaltamos, também, que em virtude da falta de um passado proeminente na política, foi de suma importância para os membros dessa nova dinastia a utilização dos mais variados recursos imagéticos e arquitetônicos, que auxiliaram na construção da imagem imperial não somente de Vespasiano, mas representaram a fundação de uma nova *domus* imperial. Tais recursos imagéticos foram inspirados no expediente augustano

em termos de nomenclaturas, titulações e aproximações com aquele passado, de modo a conferir legitimidade aos flavianos.[103]

No que diz respeito à rede de aliados construída por Vespasiano ao longo deste período, podemos mencionar o caso de Caio Licínio Muciano, apesar do exíguo conhecimento que possuímos dessa figura.[104] Muciano nomeou o primeiro prefeito pretoriano de Vespasiano e, provavelmente, influenciou na nomeação de Petílio Cerial para a Revolta dos Batavos[105] (69-70). Tito, o filho mais velho de Vespasiano, também foi uma peça indispensável na escalada do pai. Ele esteve na Judeia ao lado de Vespasiano, liderou as tropas vitoriosas na tomada de Jerusalém,

---

[103] Entendemos por expedientes augustanos as titulações, as atribuições e os acordos firmados entre Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) e o Senado, na instituição do sistema político do Principado. Em outras palavras, cabia ao *princeps* ser o 'primeiro entre iguais' e não um monarca ou um tirano no trato com os senadores (RG 5.6). Em termos imagéticos, porém, as moedas, as estátuas e as inscrições augustanas também serviram como modelo para os imperadores posteriores. A respeito desses recursos imagéticos legados por Augusto, conferir Martins (2011).

[104] Durante o Principado de Nero (54-68), Muciano foi enviado com Cneu Domício Corbulo para o comando das tropas imperiais contra os partas (58-63). Entre 66 e 69, Muciano foi governador da Síria. Fracassou na tentativa de terminar com a sedição na Judeia e foi substituído por Vespasiano, a mando de Nero. Na ocasião da morte de Galba, Muciano convenceu Vespasiano a se revoltar contra Vitélio (Tac. *Hist*. II. 76-77). Vespasiano seguiu para Alexandria e Muciano marchou pela Ásia Menor e Trácia para surpreender Vitélio (Tac. *Hist*. II. 83-84) Tito permaneceu na Judeia. Um dia depois da morte de Vitélio, Muciano chegou a Roma e tomou o comando da cidade – que estava nas mãos do filho mais novo de Vespasiano, Domiciano – até a chegada do novo imperador (Tac. *Hist.* IV. 1). Plínio, o Velho (*NH.* III. 59) menciona um texto que atribui como sendo de autoria de Muciano.

[105] Foi uma sedição comandada por Caio Júlio Civil, príncipe batavo que detinha a cidadania romana, contra o domínio romano na região. Os batavos estavam situados na região da Germânia Inferior, próxima ao rio Reno (Tac. *Hist*. 1.59.1).

no final de 70. Em 71, Tito retornou a Roma e, novamente junto ao pai, desfilou numa procissão triunfal, que mais tarde foi imortalizada no Arco de Tito, inaugurado em 80. Esse evento teria sido de caráter tradicional, no qual Vespasiano buscou consolidar a dinastia flaviana.

Como foi exposto nas páginas anteriores, o Ano dos Quatro Imperadores constituiu um momento crucial na história do Principado romano. Durante esse período, quatro imperadores ascenderam ao poder de forma abrupta, sendo que todos se viram obrigados a mobilizar os grupos que legitimavam o poder para assegurar a permanência no comando. O exército, inicialmente, foi o principal grupo mobilizado pelos imperadores, mas não o único. Superado o desafio militar, ainda que de maneira temporária, os imperadores voltaram a atenção para os outros grupos de chancela, ávidos por uma parte das benesses provenientes poder imperial: a plebe romana e a aristocracia senatorial. Observamos essas tentativas de comunicação por meio das moedas.

A busca pela legitimidade materializada nas moedas

A *adlocutio* romana, no contexto do Principado, era uma prática formalizada de comunicação entre o imperador e as tropas ou a plebe, por meio de um discurso ou saudação, que desempenhava um papel essencial na construção da imagem do governante. Essa cerimônia, frequentemente realizada em momentos de significância política, como no alívio de um cerco, na celebração de vitórias militares ou na ascensão de um novo imperador, permitia ao *Princeps* afirmar autoridade e reforçar a relação de lealdade entre o governante e os grupos que

sustentavam o poder imperial, como o exército e a plebe. Além da função política, a *adlocutio* estava intrinsecamente ligada à manutenção da *pietas* imperial, com o imperador se apresentando enquanto um líder divinamente favorecido, legitimado pela autoridade militar e pela conexão com os deuses.[106] Além disso, era comum nestas cerimônias que o general fosse aclamado como *imperator* e que presentes militares fossem oferecidos aos soldados, principalmente na forma de *donativvm*.[107] Esta prática também era simbolicamente representada em moedas, estátuas e outras formas de propaganda imperial, solidificando o vínculo entre o *Princeps* e a estrutura social romana (Feeney, 2023, p. 404; Cotrim, 2024b, p. 103). Podemos observar essa comunicação na moeda a seguir:

[106] A *pietas* pode ser entendida como a reverência e devoção que o indivíduo nutria em relação aos familiares e aos deuses. A devida observância dos rituais religiosos, conduzida de maneira correta, garantia a harmonia entre os mundos humano e divino, constituindo a *pax deorum* (Virg. *Aen*. 5.546).

[107] *Imperator* era a designação dada aos chefes de exércitos romanos. O *donativvm* foi uma prática que se padronizou a partir da ascensão de Nero, em 54. Domiciano (81-96), por exemplo, não apenas concedeu aos soldados um donativo em dinheiro tal como fez Tito (79-81), mas aumentou o soldo dos militares ao longo da década de 80 (Feeney, 2023, p. 415; Cotrim, 2024a, p. 211).

Figura 1: Sestércio em bronze cunhado em Roma, sob o Principado de Galba, entre 68 e 69. Anverso: Busto de Galba laureado e voltado para a direita.

Inscrições: SER[VIVS] SVLPI[CIVS] GALBA IMP[ERATOR] CAESAR AVG[VSTVS] TR[IBVNICIA] P[OTESTATE]. "Imperador César Augusto Sérvio Sulpício Galba, detentor do Poder Tribunício". Reverso: Galba, trajando vestes militares, posiciona-se à direita sobre uma plataforma, acompanhado por um oficial. Frente ao *Princeps*, dois soldados se voltam em direção a ele: um empunha um escudo e um estandarte, enquanto o outro porta um escudo e uma lança. Entre ambos, encontra-se um cavalo. Ao fundo, à direita, outros dois soldados permanecem de pé, sustentando um *vexillum* e duas lanças. À frente, destaca-se a presença de uma águia (*aquila*), símbolo do poder militar romano. Inscrições: ADLOCVTIO S[ENATVS] C[ONSVLTO]. "Alocução. Chancela do Senado". RIC I *Galba* 467.

Fonte: *American Numismatic Society*. Disponível em: https://numismatics.org/collection/1944.100.39885. Acesso em 16 Jan. 2025.

Na moeda vemos no reverso uma cena na qual participam Galba e os membros do exército romano. A *Adlocutio* era um discurso formal feito por imperadores ou generais romanos às suas tropas, geralmente antes de batalhas importantes ou em momentos significativos. Como dito anteriormente, este ritual tinha grande importância política e militar, pois servia tanto para motivar os soldados, quanto para reafirmar a autoridade e a legitimidade do líder perante as tropas. Mais do que isso: esse era o momento no qual o *imperator* – comandante militar – apresentava-se diretamente aos soldados que juravam lealdade à causa defendida por ele.

Esta moeda representa o momento no qual Galba chancela, junto aos soldados, a lealdade e a legitimidade ao novo imperador em Roma, a despeito das possíveis outras aclamações que Oto, Vitélio e, posteriormente, Vespasiano pudessem ser alvos. Além disso, no anverso, temos a nomenclatura do cargo de Tribuno da Plebe, que se refere aos encarregados dos interesses da plebe urbana de Roma. Desse modo, Galba poderia demonstrar ser o representante ideal para os plebeus (ávidos pelas benesses citadinas) e os soldados (carentes de um líder a seguir e, provavelmente, dos benefícios que poderiam ser ofertados em troca da lealdade). Galba representaria ainda uma nova era para o império naquele momento, como a próxima moeda parece sugerir:

Figura 2: Áureo cunhado em Roma, sob o Principado de Galba, entre 68 e 69. Anverso: Busto de Galba laureado e voltado para a direita.

Inscrições: IMP[ERATOR] SER[VIVS] GALBA CAESAR AVG[STVS] P[ONTIFEX] M[AXIMVS]. "Imperador César Sérvio Galba Augusto, Pontífice Máximo". Reverso: A personificação de Roma, representada com capacete e trajando indumentária militar, está de pé à esquerda da composição. Em sua mão direita, sustenta a figura da Vitória sobre um globo, enquanto, na mão esquerda, segura um cetro encimado por uma águia, símbolo de poder e autoridade. Inscrições: ROMA RENASCENS. "Roma renascida". RIC I *Galba* 203.

Fonte: *American Numismatic Society*. Disponível em: https://numismatics.org/collection/1944.100.39815. Acesso em 16 Jan. 2025.

No reverso da moeda temos a representação personificada de Roma. Ela está circundada pelos dizeres "O renascimento de Roma", que indicava um evidente discurso dirigido aos senadores e à população: com Galba, Roma retornava à normalidade e ao sistema republicano – apesar de se tratar de um Principado. Para

Aloys Winterling (2012, p. 17), no Principado cabia ao imperador (visando a própria permanência) não deixar evidente que o sistema político romano tendesse à Monarquia, dado o rechaço deste, principalmente pelos senadores. Dessa forma, a personificação de Roma segurando a imagem da Vitória representaria o retorno à *res publica* e às tradições romanas, uma vez que o atributo "Pontífice Máximo" (chefe da religião romana) figura no anverso da moeda. Com o falecimento de Galba, iniciou-se o confronto entre Oto e Vitélio, uma dinâmica que se reflete nas emissões monetárias da época:

Figura 3: Áureo cunhado em Roma sob a autoridade de Oto, em 69. Anverso: Cabeça de Oto sem adornos voltada para a direita.

Inscrições: IMP[ERATOR] M[ARCVS] OTHO CAESAR AVG[VSTVS] TR[IBVNICIA] P[OTESTATE]. "Imperador Marco Oto César Augusto, detentor do Poder Tribunício". Reverso: A figura da Vitória, representada com vestes drapeadas, é retratada em movimento para a direita. Na mão direita, sustenta uma coroa de flores, símbolo de triunfo, enquanto, na mão esquerda, carrega uma palma, tradicional emblema de vitória e glória. Inscrições: VICTORIA OTHONIS. "A vitória de Oto". RIC I *Otho* 13.

Fonte: *British Museum*. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_R-6333. Acesso em 16 Jan. 2025.

Esta moeda oferece uma representação da tentativa de legitimação do poder imperial de Oto. No anverso, é retratada a cabeça de Oto, desprovida de adornos e voltada para a direita, acompanhada pela inscrição "Imperador Marco Oto César Augusto, detentor do Poder Tribunício", que indica seu título de imperador e a posse do poder tribunício, elemento essencial para a validação da sua autoridade no contexto do Principado. No reverso, a figura da Vitória é representada em movimento para a direita, segurando uma coroa de flores na mão direita e uma palma na mão esquerda, ícones tradicionais do triunfo e da glória militar. A inscrição "A vitória de Oto", sublinha o esforço do imperador em consolidar sua imagem como líder vitorioso, reforçando a autoridade imperial por meio da associação com o triunfo militar. A iconografia desta moeda não apenas celebra a vitória pessoal de Oto, mas também reflete a necessidade de legitimar o governo frente ao contexto tumultuado do Ano dos Quatro Imperadores, em que a autoridade imperial dependia fortemente da representação de sucessos militares e da aceitação popular. A mensagem parece ser mais aspiracional do que factual, uma vez que Oto foi derrotado por Vitélio após três meses de governo. Este cunhou moedas para fazer ecoar a vitória sobre os soldados otonianos:

Figura 4: Asse de bronze cunhado em Roma, sob o Principado de Vitélio, em 69. Anverso: Busto de Vitélio laureado e voltado para a direita.

Inscrições: A[VLVS] VITELLIVS GERM[ANICVS] IMP[ERATOR] AVG[VSTVS] P[ONTIFEX] M[AXIMVS] TR[IBVNICIA] P[OTESTATE]. “Imperador Aulo Vitélio Augusto, Conquistador do povo Germânico, Pontífice Máximo, detentor do Poder Tribunício”. Reverso: A personificação da *Securitas*, representada com vestes drapeadas, está sentada à esquerda, em postura contemplativa, com a cabeça apoiada sobre o braço. Ao fundo, observa-se a presença de um altar, elemento associado ao contexto simbólico. Inscrições: SECVRITAS P[OPVLI] ROMANI S[ENATVS] C[ONSULTO]. “A segurança do povo romano. Chancela do Senado”. RIC I *Vitellius* 175.

Fonte: *British Museum*. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1926-0522-4. Acesso em 16 Jan. 2025.

No anverso, o busto de Vitélio laureado, voltado para a direita, é acompanhado de inscrições que destacam os títulos imperiais do governante, como “Conquistador do povo Germânico”, “Pontífice Máximo” e detentor do “Poder Tribunício”, os quais eram fundamentais para afirmar sua

autoridade no âmbito político e religioso romano. O reverso da moeda apresenta a personificação da *Securitas*, deusa da segurança, sentada em postura contemplativa, com a cabeça apoiada sobre o braço, uma representação que remete à ideia de estabilidade e proteção do império sob o governo de Vitélio. O altar ao fundo reforça a conexão simbólica com os rituais religiosos e a presença da autoridade divina na manutenção da segurança do império. A inscrição "A segurança do povo romano. Chancela do Senado" confirma a legitimidade da segurança como uma responsabilidade atribuída ao imperador, sancionada pelo Senado, refletindo o papel essencial do apoio senatorial para a consolidação do poder imperial.[108] A moeda, assim, busca transmitir a imagem de um governo estável e protegido, alinhando-se aos valores romanos de segurança e continuidade, aspectos imprescindíveis para a aceitação e legitimidade do imperador.

No que diz respeito à composição imagética de Vespasiano (69-79), temos muitos testemunhos monetários, uma vez que ele foi o *Princeps* que por mais tempo permaneceu no poder após 69. Foram as casas de moedas de Antioquia – sendo esta a cidade de residência de Vespasiano em 69 – e de Alexandria as pioneiras nas cunhagens de moedas no período de ascensão militar de Vespasiano. Nesse contexto, as primeiras moedas representam Vespasiano como o defensor da liberdade pública e portador de epítetos como *Libertas publica* (liberdade pública) e *Libertas restituta* (Liberdade restituída). As principais deidades protetoras do poder imperial na época eram a personificação de

[108] A inscrição "SC" significava também uma validação ou uma certificação que atestava a autenticidade das moedas de bronze cunhadas em Roma. Além disso, a inscrição poderia significar a restituição da *Res Publica* pelo imperador, no alvorecer do Principado (Wallace-Hadrill, 1986, p. 83; Silva, 2014, p. 69).

Roma, *Fides*, *Aequitas* e a deusa *Fortuna*. Temos também algumas referências à Concórdia, a *Concordia Augusti* e a *Concordia Senatui*, além da aparição da deusa Vitória.

Segundo Stevenson (2010, p. 192-193), a partir da dinastia Flaviana, os tipos do reverso nas moedas imperiais demonstram uma crescente ênfase na dimensão carismática do governo imperial, com um desenvolvimento acelerado, mudanças frequentes e uma combinação refinada de ideias tradicionais e inovadoras. Nesse contexto, é possível argumentar que a ênfase acadêmica na continuidade deve ser complementada com uma apreciação das inovações presentes nas moedas de Vespasiano. Essas moedas sinalizam o estabelecimento da dinastia Flaviana, o poder de Tito durante o Principado do pai e as reivindicações de Domiciano. Contudo, também fica evidente que, apesar da separação do poder imperial em relação à família Julio-Claudiana, havia a ideia de continuidade na preservação do modelo augustano de governo imperial, fundamentado nas políticas tradicionais da República. Dessa forma, Vespasiano a partir dos testemunhos da numismática expressou o desejo de governar em harmonia e em estreita colaboração com o Senado (Tac. *Hist.* II. 82; Hurlet, 2016, p. 30). Peças também representavam o imperador ao lado dos dois filhos que, segundo nos relatou Suetônio (*Vesp*. 25) e Dião Cássio (65.12), seriam os únicos aptos a serem os sucessores, como no próximo exemplo:

Figura 5: Denário de prata cunhado em Roma, sob o Principado de Vespasiano, em 69. Anverso: busto de Vespasiano laureado.

Inscrições: IMP[ERATOR] CAESAR VESPASIANVS AVG[VSTVS]. “Imperador César Vespasiano Augusto”. Reverso: bustos de Tito e Domiciano dispostos em posição oposta, voltados um para o outro. Inscrições: CAESAR AVG[VSTI] F[ILII] CO[N]S[VL] CAESAR AVG[VSTI] F[ILIVS] PR[AEFECTVS]. “César, da prole de Augusto, Cônsul; César, da prole de Augusto, Prefeito”. RIC II *Vespasian* 321.

Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: https://numismatics.org/ocre/id/ric.2_1(2).ves.16. Acesso em 16 Jan. 2025.

Podemos observar nesta peça no anverso o busto laureado de Vespasiano como César e Augusto, duas titulações que remetiam ao passado romano dos conflitos no contexto do Segundo Triunvirato, após o assassinato de Júlio César em 44 a. C., como a imagem de filho adotivo Otávio. No anverso estão representados, respectivamente, Tito que dividia o consulado com o pai, e o Prefeito do Pretório Domiciano. Tácito nos ofereceu este relato que comprova as representações como tais

nesta peça quando disse que o Senado decretou "o consulado para ele próprio [Vespasiano] junto ao filho Tito e a pretura e o poder consular para Domiciano" (Tac. *Hist*. IV. 3.7). Notamos a tentativa de Vespasiano de maquinar a manutenção da dinastia desde quando foi alçado pelo Senado ao poder. Com Tito e Domiciano a dinastia flaviana teria prosseguimento quando o já idoso Vespasiano falecesse. Assim, buscava-se assegurar uma transição sucessória ordenada e legítima, evitando disputas ou usurpações após o falecimento do primeiro representante da dinastia flaviana. Outras moedas evocavam as vitórias militares dos flavianos, chefiados por Vespasiano:

Figura 6: Denário de prata cunhado em Roma, sob o Principado de Vespasiano, entre 69 e 70. Anverso: Busto de Vespasiano laureado e voltado para a direita.

Inscrições: IMP[ERATOR] CAESAR VESPASIANVS AVG[VSTVS]. "Imperador César Vespasiano Augusto". Reverso: A personificação da Judeia é representada sentada à direita, em postura

que evoca luto e submissão. À esquerda, encontra-se um troféu militar, simbolizando a vitória romana. Inscrições: IVDAEA. "Judeia". RIC II *Vespasian* 2.

Fonte: *American Numismatic Society*. Disponível em: https://numismatics.org/collection/1944.100.81395. Acesso em 16 Jan. 2025.

A moeda reflete a narrativa imperial de triunfo e dominação associada à repressão da revolta judaica. No anverso, a representação de Vespasiano com a coroa de louros reforça a legitimidade e o caráter vitorioso de governo então vigente. No reverso, a imagem da Judeia personificada em atitude de luto, sentada e submissa, contrasta com o troféu militar que simboliza a força e o êxito militar de Roma. A inscrição que acompanha a composição reforça a mensagem propagandística, destacando a subjugação da província rebelde como um marco significativo da administração flaviana. Concordamos com o proposto por Muharre (2021, p. 70), uma vez que o autor alega que Vespasiano visava angariar o apoio político do *populus* romano por meio da propagação da ideia de vitória nos conflitos os quais ele e a *gens Flavia* tiveram protagonismo. Mas, acrescentamos que essa iconografia, ao celebrar a vitória e ao reafirmar a supremacia romana, representou a tentativa de consolidar a imagem de Vespasiano como restaurador da ordem após um período de instabilidade política e militar. Além disso, a moeda parece demonstrar a aspiração de Vespasiano de transmitir o poder para os filhos de modo que estes figurassem como aqueles que, no poder, atenderiam às principais necessidades dos grupos de chancela do poder.

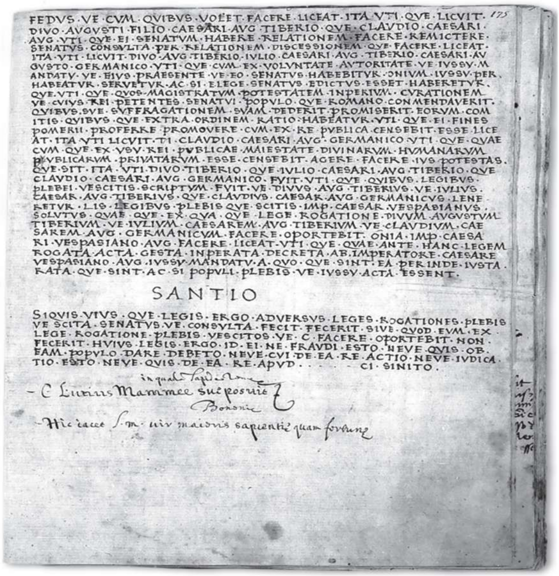
As negociações deveriam ocorrer ainda com as aristocracias senatoriais. Estas residiam em Roma e eram

compostas por uma variedade de agremiações. Em nível imperial, atuavam os senadores e os equestres. Chefes provinciais e municipais provenientes de comunidades itálicas e de províncias romanizadas representavam outra parcela dessas elites com as quais Vespasiano precisou dialogar. Na estrutura das relações sociais, as noções de *hospitium*, *amicitia* e *necessitas* asseguravam um nível de coesão entre os grupos.[109] Expressão da legitimidade imperial de Vespasiano, a *Lex de Imperio Vespasiani* foi um decreto senatorial que outorgava poderes e isenções que tinham sido estipulados durante os governos de Augusto, Tibério e Cláudio (Nicols, 2016, p. 67).

Figura 7: Placa de bronze que contém fragmentos da *Lex De Imperio Vespasiani*, decretada pelo Senado como um *senatus consultum*, em

[109] O conceito de *amicitia*, distinto do entendimento contemporâneo de amizade, caracterizava-se, no Mundo Antigo, como um mecanismo de distribuição de benefícios fundamentado nas alianças estabelecidas entre os indivíduos. Em outras palavras, a *amicitia* englobava diversas formas de obséquios, incluindo favores de cunho político, acesso a recursos que permitissem a obtenção de maior prestígio social e vínculos sustentados na *fides* (Konstan, 2005, p. 195).

dezembro de 69, e aprovado em *Comitia* em janeiro de 70, como *lex*.[110]


FEDVS·VE·CVM·QVIBVS·VOLET·FACERE·LICEAT·ITA·VTI·QVE·LICVIT· 175
DIVO·AVGVSTI·FILIO·CAESARI·AVG·TIBERIO·QVE·CLAVDIO·CAESARI·
AVG·VTI·QVE·EI·SENATVM·HABERE·RELATIONEM·FACERE·REMICTERE·
SENATVS·CONSVLTA·PER·RELATIONEM·DISCESSIONEM·QVE·FACERE·LICEAT·
ITA·VTI·LICVIT·DIVO·AVG·TIBERIO·IVLIO·CAESARI·AVG·TIBERIO·CAESARI·AV
GVSTO·GERMANICO·VTI·QVE·CVM·EX·VOLVNTATE·AVTORITATE·VE·IVSSV·M
ANDATV·VE·EIVS·PRAESENTE·VE·EO·SENATVS·HABEBITVR·ONIVM·IVSSV·PER·
HABEATVR·SERVETVR·AC·SI·E·LEGE·SENATVS·EDICTVS·ESSET·HABERETVR·
QVE·VTI·QVE·QVOS·MAGISTRATVM·POTESTATEM·INPERIVM·CVRATIONEM
VE·CVIVS·REI·PETENTES·SENATVI·POPVLO·QVE·ROMANO·CONMENDAVERIT·
QVIBVS·SVE·SVFFRAGATIONEM·SVAM·DEDERIT·PROMISERIT·EORVM·COM
ITIS·QVIBVS·QVE·EXTRA·ORDINEM·RATIO·HABEATVR·VTI·QVE·EI·FINES
POMERII·PROFERRE·PROMOVERE·CVM·EX·RE·PVBLICA·CENSEBIT·ESSE·LICE
AT·ITA·VTI·LICVIT·TI·CLAVDIO·CAESARI·AVG·GERMANICO·VTI·QVE·QVAE
CVM·QVE·EX·VSV·REI·PVBLICAE·MAIESTATE·DIVINARVM·HVMANARVM
PVBLICARVM·PRIVATARVM·ESSE·CENSEBIT·AGERE·FACERE·IVS·POTESTAS·
QVE·SIT·ITA·VTI·DIVO·TIBERIO·QVE·IVLIO·CAESARI·AVG·TIBERIO·QVE
CLAVDIO·CAESARI·AVG·GERMANICO·FVIT·VTI·QVE·QVIBVS·LEGIBVS·
PLEBEI·VE·SCITIS·SCRIPTVM·FVIT·VE·DIVVS·AVG·TIBERIVS·VE·IVLIVS·
CAESAR·AVG·TIBERIVS·QVE·CLAVDIVS·CAESAR·AVG·GERMANICVS·LENE
RETVR·LIS·LEGIBVS·PLEBIS·QVE·SCITIS·IMP·CAESAR·VESPASIANVS·
SOLVTVS·QVAE·QVE·EX·QVA·QVE·LEGE·ROGATIONE·DIVVM·AVGVSTVM
TIBERIVM·VE·IVLIVM·CAESAREM·AVG·TIBERIVM·VE·CLAVDIVM·CAE
SAREM·AVG·GERMANICVM·FACERE·OPORTEBIT·ONIA·IMP·CAESA
RI·VESPASIANO·AVG·FACERE·LICEAT·VTI·QVE·QVAE·ANTE·HANC·LEGEM
ROGATA·ACTA·GESTA·INPERATA·DECRETA·AB·IMPERATORE·CAESARE
VESPASIANO·AVG·IVSSV·MANDATV·A·QVO·QVE·SINT·EA·PERINDE·IVSTA·
RATA·QVE·SINT·AC·SI·POPVLI·PLEBIS·VE·IVSSV·ACTA·ESSENT·

SANTIO

SIQVIS·VIVS·QVE·LEGIS·ERGO·ADVERSVS·LEGES·ROGATIONES·PLEBIS
VE·SCITA·SENATVS·VE·CONSVLTA·FECIT·FECERIT·SIVE·QVOD·EVM·EX·
LEGE·ROGATIONE·PLEBIS·VE·SCITOS·VE·C·FACERE·OPORTEBIT·NON·
FECERIT·HVIVS·LEGIS·ERGO·ID·EI·NE·FRAVDI·ESTO·NEVE·QVIS·OB·
EAM·POPVLO·DARE·DEBETO·NEVE·CVI·DE·EA·RE·ACTIO·NEVE·IVDICA·
TIO·ESTO·NEVE·QVIS·DE·EA·RE·APVD· · · · · CI·SINITO·

Fonte: Buonocore (2009, p. 71).

O decreto, datado do início do ano 70, pode ser interpretado como uma resposta às tentativas de redefinição das relações de poder entre o imperador e o Senado. A seção preservada da *lex*, gravada em uma placa de bronze (figura 7), reafirma a simbiose entre o *Princeps* e a *res publica*. As cláusulas I e V conferem a Vespasiano a autoridade para firmar tratados, promover a *propagatio imperii* — isto é, a expansão territorial do império — e concedem ao imperador plenos poderes na gestão de

110 A transcrição e a tradução da *Lex de Imperio Vespasiani* podem ser encontradas em Zissos (2016).

assuntos oficiais. Além disso, o direito de *commendatio* às magistraturas é garantido a Vespasiano, conforme estabelecido nos artigos II, III e IV.[111]

De acordo com a cláusula VI, Vespasiano também detinha direitos sobre a gestão dos poderes secular e religioso. Por fim, a cláusula VIII estabelece que a autoridade de Vespasiano retroagia ao dia 1º de julho de 69, data em que foi aclamado imperador pelas tropas no Egito. A consagração desse dia como *dies imperii* representou um expediente do Senado Romano para encobrir o fato de não ter reconhecido Vespasiano como imperador naquele momento (Dészpa, 2016, p. 174). Consolidado no poder, Vespasiano ordenou novas cunhagens, como exemplificado na moeda apresentada a seguir:

[111] Na República, era frequente que políticos exercessem influência nas eleições de magistrados, intervindo em favor dos indivíduos pertencentes ao seu círculo de *amicitia*. Essa prática foi mantida com o advento do Principado, agora mediada pela influência imperial, que podia manifestar-se por meio do envio de cartas, da publicação de uma lista nominal de candidatos recomendados ou, ainda, pela intervenção direta do *Princeps* no Senado. As recomendações imperiais, comunicadas por cartas ou listas, passaram a ser conhecidas como *comendatio*. Essa prática foi institucionalizada para atender a situações excepcionais, como o afastamento do imperador devido a enfermidades ou sua ausência por razões de força maior (Cass. Dio. LV.34.20). De modo geral, os candidatos recomendados pelo imperador (*Candidati Caesaris*) alcançavam êxito eleitoral (Hornblower; Spawforth; Eidinow, 2012).

Figura 8: Denário de prata cunhado em Roma, sob o Principado de Vespasiano, entre 69 e 71. Anverso: Busto de Vespasiano laureado e voltado para a direita.

Inscrições: IMP[ERATOR] CAESAR VESPASIANVS AVG[VSTVS]. “Imperador César Vespasiano Augusto”. Reverso: A figura do *Bonvs Eventvs* é representada nua, em pé à esquerda, com a mão direita estendida e segurando uma patera, enquanto, na mão esquerda, segura uma papoula e espigas de trigo voltadas para baixo. Inscrições: PACIS EVENT. “Advento da Paz”. RIC II *Vespasian* 1374.

Fonte: *American Numismatic Society*. Disponível em: https://numismatics.org/collection/1997.27.2. Acesso em 16 Jan. 2025.

Nesta moeda temos no anverso, o busto laureado de Vespasiano que simboliza o poder e autoridade, com a inscrição que o define como imperador e Augusto, reforçando sua posição como governante legítimo e vitorioso. O reverso apresenta a figura da Paz (*Bonvs Eventvs*) nua, o que pode sugerir uma alusão à pureza ou renovação da paz, ao mesmo tempo que as mãos da personificação seguram uma pátera (um utensílio ritual) e

símbolos agrícolas como a papoula e as espigas de trigo, que enfatizam a prosperidade e a fecundidade como elementos resultantes do advento da paz. A inscrição "Advento da Paz" reforça essa associação entre a ordem restabelecida e os benefícios materiais para o império. Essa moeda, portanto, não apenas celebra a figura do imperador como restaurador da paz, mas também a ideia de que a estabilidade política e social resultaria diretamente em prosperidade econômica. O tema da estabilidade, caro aos plebeus romanos e à aristocracia senatorial, figurou nas duas próximas moedas analisadas:

Figura 9 – Sestércio cunhado em Roma, sob o Principado de Vespasiano, em 70. Anverso: O busto de Vespasiano, laureado, apresenta-se com um drapeado sobre o ombro esquerdo e à direita. À extremidade do busto, encontra-se um globo, simbolizando o domínio universal ou o poder imperial.

Inscrições: IMP[ERATOR] CAES[AR] AVG[VSTVS] VESPAS[IANVS] CO[N]S[VL] II TR[IBVNICIA] POT[ESTATE]. "Imperador César Vespasiano Augusto, pela segunda vez Cônsul,

detentor do Poder Tribunício". Reverso: A personificação da Paz é representada em pé, à esquerda, segurando um ramo em uma mão e uma cornucópia na outra, símbolos clássicos de prosperidade e abundância. Inscrições: PAX AVGVSTI S[ENATVS] C[ONSVLTO]. RIC II *Vespasian* 12.

Fonte: *British Museum*. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_R-10650. Acesso em 16 Jan. 2025.

Figura 10 – Sestércio cunhado em Roma, sob o Principado de Vespasiano, em 70. Anverso: Busto de Vespasiano laureado e voltado para a direita.

Inscrições: IMP[ERATOR] CAES[AR] VESPASIAN[VS] AVG[VSTVS] P[ONTIFEX] M[AXIMVS] TR[IBVNICIA] P[OTESTATE] P[ATER] P[ATRIAE] CO[N]S[VL] III. "Imperador César Vespasiano Augusto, Pontífice Máximo, detentor do Poder Tribunício, Pai da Pátria, pela terceira vez Cônsul". Reverso: *Spes* em pé à esquerda, entregando uma flor a três soldados romanos. Inscrições: SPES AVGVSTA S[ENATVS] C[ONSVLTO]. "A esperança augusta". RIC II *Vespasian* 206.

Fonte: *Münzkabinett Berlin*. Disponível em: https://ikmk.smb.museum/object?id=18225156. Acesso em 16 Jan. 2025.

Na figura 9 a moeda reflete a reafirmação da autoridade imperial e da estabilidade política desejada pelo imperador. O busto de Vespasiano, representado com lauréis e um drapeado, juntamente com a presença do globo no anverso, simboliza o domínio universal e a soberania do imperador sobre o império. As inscrições reforçam sua posição como Imperador, Cônsul pela segunda vez e detentor do Poder Tribunício, legitimando seu poder através desses títulos. O reverso da moeda apresenta a personificação da Paz, que segura uma cornucópia e um ramo, símbolos clássicos de prosperidade e abundância, associando o governo de Vespasiano à ideia de estabilidade e bem-estar social. As inscrições no reverso, vinculadas ao Senado, sublinham a paz como um valor fundamental para o império, projetando a figura de Vespasiano como um restaurador da ordem e da tranquilidade romana.

A imagem de Vespasiano é associada a uma maior ênfase em seus atributos religiosos e patrióticos (figura 10). O busto laureado e as inscrições, que o identificam como Pontífice Máximo, detentor do Poder Tribunício e Pai da Pátria, acentuam o papel como guardião das tradições romanas, tanto religiosas quanto cívicas. O reverso exibe a personificação de *Spes* (Esperança), que entrega uma flor a três soldados, representando a renovação da esperança e da confiança na futura prosperidade do império sob o governo de Vespasiano. Esta cena sugere que, após o período de instabilidade – o Ano dos Quatro Imperadores –, a administração de Vespasiano trouxe não apenas estabilidade política, mas também otimismo em relação ao futuro. As

inscrições no reverso, relacionadas ao Senado, destacam o vínculo entre o imperador e as instituições republicanas, enfatizando a continuidade do modelo augustano e a preservação dos ideais de virtude e ordem romana.

Considerações finais

A análise das moedas cunhadas durante o Ano dos Quatro Imperadores (69 d.C.) evidencia como Galba, Oto, Vitélio e Vespasiano empregaram a propaganda monetária e as circularidades de ideias para estabelecer uma comunicação política ativa e estratégica com os três principais grupos que legitimavam o poder imperial: o Senado, os militares e a plebe romana. Em um contexto de instabilidade e disputas pelo trono, as imagens e inscrições nas moedas tornaram-se um meio central para legitimar o poder dos imperadores e assegurar apoio político. Galba, por exemplo, explorou uma simbologia que destacava virtude e austeridade, características associadas à tradição senatorial, enquanto Oto e Vitélio recorreram a representações que evocavam força militar e liderança no campo de batalha, visando conquistar a lealdade das legiões. Vespasiano, por sua vez, buscou equilibrar a necessidade de reconquistar a confiança popular e de estabilizar sua relação com os senadores após o caos sucessório.

Além de construir sua imagem como *capax imperii*, Vespasiano (69-79) lançou as bases para que os filhos, Tito e Domiciano, fossem vistos como legítimos herdeiros da púrpura imperial. Por meio da concessão de benefícios aos diferentes atores sociais que orbitavam o epicentro do poder, Vespasiano (69-79) implementou medidas que apaziguaram os ânimos de

grupos profundamente afetados pelos conflitos do Ano dos Quatro Imperadores, tanto em Roma quanto nas províncias. A *Lex de Imperio Vespasiani* não apenas conferiu legalidade institucional ao poder imperial, mas também funcionou como um pacto simbólico e prático entre as aristocracias senatoriais e a *domus* flaviana. Nesse contexto, as moedas desempenharam um papel duplo: além de transmitirem mensagens diretas, refletiam e reforçavam ideais circulares de lealdade e legitimidade entre os grupos de chancela, servindo como um elo visual e ideológico fundamental na comunicação política do período.

Referências

Documentação monetária

MATTINGLY, Harold. (ed) **Roman Imperial Coinage**. Volume 2. London: Spink Books, 1989.

SUTHERLAND, Carol Humphrey Vivian; CARSON, Robert Andrew Glendinning. (ed) **Roman Imperial Coinage**. Volume 1. London: Spink Books, 2018.

Documentação escrita

AUGUSTO; SUETÔNIO. **A vida e os feitos do Divino Augusto**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

CASSIUS DIO. **Roman History**. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

GAIO SUETÓNIO TRANQUILO. **Vida dos Césares.** Livro VIII. Os Flávios: Vidas de Vespasiano, Tito e Domiciano. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2023.

LIVY. **Ab Urbe Condita**. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

PLÍNIO. Panegírico a Trajano. In: GIRON, Lucas Lopes. **Panegírico a Trajano**: tradução e estudo introdutório. 2017. 161 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

PLINY THE ELDER. **The Natural History**. London: Taylor and Francis, 1855.

PLUTARCH. **Lives**. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

SUETONIUS. **Lives of the Caesars**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

TÁCITO. **Anais**. Lisboa: Colibri, 2022.

TÁCITO. Historiarum Libri. In: SILVA, Frederico de Sousa. **Historiarum Libri**: estudo e tradução. 2015. 631 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

VIRGÍLIO. **Eneida.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Obras gerais

ALSTON, Richard. **Aspects of Roman history AD 14-117**. London: Routledge, 2005.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira. **Erigindo Germânico**: Domiciano e seu programa construtor em Roma a partir da retórica laudatória de Estácio (81-96). 2021. 854f. Tese (Doutorado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2021.

BELCHIOR, Ygor Klain. "Aquele único e longo ano de Galba, Otho e Vitélio" (Tac. Dial. 17): as guerras civis de 69. **Romanitas**, Vitória, n. 1, p. 170-187, 2013.

BUONOCORE, Marco. La 'fortuna' della lex de imperio Vespasiani in età umanistica: primi sondaggi. In: COLOGNESI, Luigi Capogrossi; SCANDONE, Elena Tassi. (a cura di) **La Lex de Imperio Vespasiani e la Roma dei Flavi**. Roma: L'Erma, 2009.

COTRIM, Irlan de Sousa. A historiografia sobre Domiciano em três atos: perspectivas tradicional, revisionista e retórica (séc. XIX-XXI). **Romanitas**, Vitória, v. 24, p. 209-228, 2024a.

COTRIM, Irlan de Sousa. Magnusque tibi praeludit Achilles: a pietas de Domiciano nas moedas e na poética de Estácio (81-96). **Mythos**: Revista de História Antiga e Medieval, Imperatriz, v. 22, n. 2, p. 93-113, 2024b.

DÉSZPA, Loránd. The Flavians and the Senate. In: ZISSOS, Andrew. (ed) **A companion to the Flavian Age of Imperial Rome**. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

DOMINGO-GYGAX, Marc. Evergetismo e historia: Paul Veyne y Philippe Gauthier comparados. **Prometheus**, Firenze, v. 20, n. 2, Fascicolo 2, p. 119-134, 1994.

FEENEY, Kevin. The adlocvtio at the accession of the Roman emperor. **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 73, n. 1, p. 397-418, 2023.

FLAIG, Egon. Défier l'empereur. L'usurpation comme changement violent et légitime: l'exemple de Galba. In: QUEYREL-BOTTINEAU, Anne; COUVENHES, Jean-Christophe VIGOURT, Annie. (éd) **Trahison et traits dans l'Antiquité**. Paris: Editions de Boccard, 2012.

FLAIG, Egon. **Den Kaiser herausfordern**. Die Usurpation im Römischen Reich.Francfort: Campus Verlag, 1992.

GAUTHIER, Philippe. **Les cités grecques et lcurs bienfaiteurs (IVe-Ier siècle avant J.-C): contribution à l'histoire des institutions**. Paris: École Française d'Athènes, 1985.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos**. O caso dos imperadores romanos Septímio Severo e Caracala. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW, Esther. (ed) **Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HURLET, Frédéric. Sources and Evidence. In: ZISSOS, Andrew (ed). **A companion to the Flavian Age of Imperial Rome**. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

JONES, Brian. **The emperor Domitian**. London: Routledge, 1992.

KONSTAN, David. **A amizade no Mundo Clássico**. São Paulo: Odysseus, 2005.

MARTINS, Paulo. **Imagem e poder**. Considerações sobre a representação de Otávio Augusto. São Paulo: Edusp, 2011.

MORGAN, Gwyn. **69 A.D.:** The Year of Four Emperors. Oxford: Oxford University Press, 2006.

MUHARRE, Guilherme Albuquerque. IVDAEA CAPTA: por uma análise retórica em torno de uma moeda de Vespasiano (RIC 422). **Humanidades em revista**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 68-75, 2021.

NICOLS, John. The emperor Vespasian. In: ZISSOS, Andrew (org.) **A companion to the Flavian Age of Imperial Rome**. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

SILVA, Camilla Ferreira Paulino da. **A construção da imagem de Otávio, Cleópatra e Marco Antônio entre moedas e poemas (44 a 27 a. C.)**. 2014. 189f. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2014.

STEVENSON, Tom. Personifications on the coinage of Vespasian (ad 69-79). **Acta Classica**, Pretoria, v. LIII, p. 181-205, 2010.

VERVAET, Frederik Juliaan. The remarkable rise of the Flavians. In: ZISSOS, Andrew. (ed). **A companion to the Flavian Age of Imperial Rome**. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

VEYNE, Paul. **Bread and circuses**: historical sociology and political pluralism. London: Penguin Books, 1990.

WALLACE-HADRILL, Andrew. Image and Authority in the Coinage of Augustus. **The Journal of Roman Studies**, Cambridge, v. 76, p. 66-87, 1986.

WINTERLING, Aloys. Loucura imperial na Roma Antiga. **História**, Franca, n. 1, v. 31, p. 4-26, 2012.

ZISSOS, Andrew. Appendix 4: Lex de Imperio Vespasiani. In: ZISSOS, Andrew (org.) **A companion to the Flavian Age of Imperial Rome**. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

AS REGRAS MONÁSTICAS NO REINO VISIGODO A PARTIR DA OBRA *REGULA SANCTI LEANDRI* DE LEANDRO DE SEVILHA (SÉCULO VI)

Isabela Faria Damasceno Sant'Anna Smit

Introdução

A consolidação dos mosteiros traz um novo entendimento a respeito das relações sociais no meio religioso, visto que as redes monásticas foram de grande valia para a manifestação de um domínio local por parte da Igreja. Apesar disso, é preciso muito cuidado ao afirmar e analisar essa conjuntura, pois grande parte da documentação utilizada para compreender as pequenas comunidades do medievo foi advinda do mundo monástico. Isso, consequentemente, pode não exprimir com veracidade o que acontecia no cotidiano, levando em conta que o cenário clerical correspondia apenas a uma pequena parcela de determinada sociedade (Viso, 2011, p. 12).

O grande objetivo político do reino na Hispânia visigoda era a centralização, em uma época cujos limites territoriais ainda eram muito frágeis. Diretamente proporcional a isso, os clérigos também buscavam "fortalecer um único discurso para os diferentes grupos que edificavam o campo de poder. Em outros termos, enquanto que no campo político buscou-se a centralização, no religioso desejava-se realizar uma reestruturação." (Charrone; Michelette, 2019, p. 2). Assim, Charrone e Michelette (2019, p. 2-3) evidenciam nesse cenário uma característica levantada por Pierre Bourdieu (1989), que

caracteriza a comunidade eclesiástica como a detentora do capital simbólico, pois eram nos mosteiros que a maioria dos escritores cristãos passariam por uma preparação.

Bourdieu (1989, p. 7) classifica como poder simbólico, uma força invisível que é empregada com a cumplicidade daqueles que estão submetidos a ela. A partir dessa conclusão é possível discernir a importância dos mosteiros para o período, pois eles mantiveram esse poder, não só, mas especialmente, sobre os que ali estavam dispostos. Logo, as regras que regiam o local se tornaram fundamentos imprescindíveis para o cumprimento dos bons hábitos, além de serem normas que norteavam a vida daqueles que porventura se sujeitavam ao monacato.

No entanto, fora dos mosteiros também regia esse poder simbólico mencionado por Pierre Bourdieu. Nunes (2016), ao discorrer sobre o tema, menciona uma questão interessante envolvendo a organização interna do episcopado, pois "percebemos que ela influencia e é influenciada por uma dominação social em níveis mais amplos do que apenas o campo religioso" (p. 7). Ou seja, os bispos, por exemplo, possuíam o dever de respeitar a hierarquia que um dia fora determinada, mas detinham o poder de influenciar e produzir ideologias que atuariam sobre a sociedade. Assim podemos concluir que o episcopado fazia parte de uma camada superior, dado que suas ideias eram, principalmente, legitimadas através do que havia sido estabelecido nos concílios realizados na época. Não obstante, os concílios ainda validavam a fé cristã ortodoxa que estava sendo difundida a partir do século IV.

Díaz (2020) aponta que, anterior ao estabelecimento das regras monásticas, houve a necessidade de se definir algumas diretrizes para o funcionamento desses mosteiros, sendo uma

delas a posição na qual eles deveriam estar contidos dentro da instituição eclesiástica. Assim, no Concílio de Lérida realizado em 546, foram dispostos regulamentos que seriam seguidos no interior dos locais, além de confiabilizar a cada um deles total autonomia financeira (Díaz, 2020, p. 198).

Como uma rede sequencial, os concílios foram forjando os métodos de trabalho e a forma na qual os mosteiros estariam inseridos nas cidades. Já os bispos, foram abordando as normativas individuais e pessoais aos monges, pois detinham mais acesso às documentações gerais da Igreja e também de fora dela. Assim, a partir de suas vivências e dedicação intelectual, essas personagens estabeleciam aos mais jovens na fé e no monacato, diretrizes para uma vida que agradasse, especialmente a Deus, mas que também cumprissem com as obrigações terrenas para o crescimento cristão. De fato, apenas declarar-se monge não significaria adquirir repentinamente o reconhecimento social e espiritual. Para alcançar essa graça, era necessário viver conforme os critérios morais aceitos e apontados pelas próprias regras (Borgongino, 2021, p. 177).

A partir da conversão do rei Recaredo, que modificou a estrutura do Reino Visigodo de maneira geral, a dominação da Igreja tornou-se cada vez mais evidente. De forma contextual, Díaz (2020, p. 199) declara o aumento exponencial na implantação de mosteiros pelo território da Hispânia em tal período. Contudo, o sucesso do desenvolvimento do trabalho monástico, também está correlacionado de maneira profunda com a disciplina interna na qual as comunidades se submetiam (Orlandis, 1973, p. 668).

A fim de entender esse aspecto discutido mais a fundo, a arqueologia é evidenciada como uma grande colaboradora para o direcionamento dos estudos antigos e medievais. Em

contrapartida, quando discutimos sobre os mosteiros medievais, a documentação arqueológica é bastante tímida, tornando os escritos sobre as regras monásticas, produzidos pelos próprios religiosos, as evidências mais palpáveis sobre o que ocorria naquele local (Díaz, 2020, p. 196-197). De certa forma, ainda é somente a partir delas que podemos compreender a estrutura do mosteiro existente na Alta Idade Média, sendo essa não só no sentido arquitetônico, mas também social.

No que tange ao fato descrito, a questão primordial está na visão que o indivíduo, autor das regras, irá abordá-las, visto que ele remeter-se-á ao contexto geográfico e, consequentemente, socioeconômico, não trazendo a autenticidade necessária para certas análises. A partir dessa hipótese, Borgongino (2021) declara que o monaquismo cristão não cresceu e se difundiu no território medieval europeu de forma homogênea, pois "os monges se adequavam às condições socioeconômicas e às relações de poder da região em que se estabeleciam." (p. 302).

Consideramos de forma especial as regras monásticas difundidas, utilizando a personagem de Leandro de Sevilha e sua relevante regra intitulada *Regula Sancti Leandri* como ponto de discussão principal. A partir de sua exploração e tudo aquilo que ela orienta, temos como objetivo compreender até que ponto esse tipo de produção textual serviu como um fator para exercer, sobretudo, o poder simbólico. Para isso, tomaremos Laurence Bardin (1977) como base para a metodologia do estudo de análise do objeto.

As regras monásticas enlaçadas ao feminino

Com o capital cultural adquirido e validado pelos bispos, começaram a surgir documentações classificadas textualmente como regras monásticas. Produzidas desde o século IV, compreendiam em elucidar uma conduta a ser aplicada na vida daqueles que tinham o monacato como ocupação principal. Dessa forma:

> A escolha pelo monaquismo implicaria na renúncia a tudo o que remetesse à vida pregressa no mundo, ou seja, os prazeres físicos, as relações matrimoniais e de parentesco, a posse particular de bens materiais e o domínio sobre si mesmo. Nessa nova forma de vida, o sujeito deveria mortificar asceticamente o corpo, interagir apenas com outros monges, dispor tudo o que viesse a receber para a comunidade e submeter-se perpetuamente a um superior hierárquico. (Borgongino, 2021, p. 302-303).

Dias (1998, p. 313) menciona que tais regras foram inauguradas no momento em que os monges passaram a se organizar em comunidade, nascendo assim uma necessidade de normatização de tudo aquilo que regia desde os âmbitos econômicos da vida do clérigo, até questões que envolviam as obrigações morais. O fato, então, contribuiu para o surgimento das primeiras regras monásticas a partir do desenvolvimento do monacato, que inicia de forma autóctone em regiões distintas, pois, como aponta Colombás (2004, p. 40), além do Egito, houve evidências de um monacato nativo na região da Síria, Mesopotâmia, Ásia Menor e Gália. Não se pode preterir, contudo,

a importância egípcia para essa análise, uma vez que ali compreendeu-se um sistema monasterial definido que se expandiu de maneira mais concisa.

Isto posto, para classificar uma documentação histórica como regra monástica, algumas características devem estar nela contidas. No entanto, para que se chegasse a essa definição, houve inicialmente um conflito protagonizado juntamente com as epístolas — gênero textual que se resume na escrita de uma carta, direcionada a uma pessoa ou um grupo, com informações pessoais e até mesmo admoestações. Isso se deu, em outrora, por conta de características convergentes entre elas, principalmente devido ao cunho orientativo que está contido em ambas. Contudo, por conta do crescimento do movimento monástico, foi-se determinando uma "estrutura formal", como menciona Dias (1998, p. 315), que serviu de base para o desenvolvimento de novos textos, alcançando a disposição linguística padrão que se consolidou no início da Idade Média.

Apesar das contestações, as regras monásticas foram estabelecidas na forma de um "código jurídico-normativo intencionalmente pragmático" (Dias, 1998, p. 314), que coloca-se dividido em capítulos pequenos, onde cada qual estabelece um conteúdo distinto sobre a vida do monge[112]. Nesse cenário, Borgongino (2021, p. 304) considera como regra monástica os textos produzidos no período entre os séculos IV e VII, que descrevem um código monacal cujos monges de algum local específico deveriam seguir.

[112] Dias (1998, p. 322) evidencia o fato de que as regras monásticas eram 'cumulativas', pode-se assim dizer. Ou seja, quando uma nova regra era escrita e determinada à uma comunidade, ela não poderia romper com uma regra escrita em um período anterior. Isso, portanto, mostra o apego pela tradição que existia dentro desta comunidade monacal.

Partindo desse mesmo ponto de vista, com um *corpus* documental vasto,[113] é possível analisar e comparar documentações distintas que se caracterizam como regras monásticas. Nos baseando na grande maioria dos estudos historiográficos sobre o tema, compreende-se que boa parte das regras eram destinadas aos monges do gênero masculino. Isso, no entanto, não quer dizer que não existiam mosteiros destinados a mulheres. São compreendidos os indicativos sobre o assunto pois, "se materiais escritos por mulheres são ocorrência rara nos anos iniciais da Idade Média, o mesmo não pode ser dito, relativamente, sobre a produção escrita de suas expressões religiosas por clérigos." (Lacerda, 2020, n.p.).

Em decorrência de um apetite crescente na disseminação do papel da mulher perante à comunidade cristã, a virgindade é um tema central a ser abordado. Assim, "[...] aos poucos, se sedimenta uma retórica de valorização do celibato para todas as mulheres, multiplicando-se os tratados, discursos e homilias dedicados a exaltar a virgindade [...]." (Silva, 2012, p. 33). De fato, o assunto não passou despercebido no mundo monástico, servindo como direcionamento às regras produzidas e voltadas ao público feminino. Desde a época tardia, tanto virgens como viúvas pertencentes ao cristianismo tiveram seus corpos destacados, em razão do "modelo ideal de mulher" simplesmente, mas não somente, pela escolha da virgindade ou da continência sexual (Sathler Dias, 2018, p. 18).

Uma das características de uma jovem virgem durante o período da Antiguidade Tardia, está na sua inserção em um ambiente sacro, já que era fundamental o papel da família como

[113] Borgongino (2021, p. 302-320) afirma existir, ao todo, vinte e seis regras monásticas divididas entre África, Gália, Península Itálica, Irlanda e Península Ibérica.

arbitrária ao futuro de suas meninas. Dessa forma, a moça desde nova é consagrada a Deus como uma "noiva de Cristo" (Brown, 1988, p. 218-219), sendo seus pais e irmãos um canal que torna possível esse ascetismo. Com a chegada da Idade Média, em meados do século V, a tradição católica reconhecia o corpo como perigoso, sendo ele constantemente vulnerável às tentações (Brown, 1988, p. 357). Assim, era preciso ensinar e corrigir o público cristão, cujo papel dos bispos como propulsores dos ideais considerados verdadeiros se torna cada vez mais relevante, levando em conta o privilégio de serem possuidores de um capital simbólico.

Leandro de Sevilha e a *Regula Sancti Leandri*

Uma das primeiras evidências de um monacato feminino na Ibéria, está pautada na obra *Regula Sancti Leandri*, escrita por Leandro de Sevilha, bispo da época visigótica que muito influenciou em desdobramentos consideráveis no Reino Visigodo. Nascido em Cartagena por volta de 536, Leandro, vindo de uma genealogia composta por quatro filhos, se desloca junto de sua família para a região de Sevilha, onde ele irá ocupar o cargo de bispo em torno de 577. A saída deles da terra natal se dá pela ocupação bizantina da região, situação que os força a se trasladarem pela península.

Analisando a influência de Leandro para o Reino, e testificando a magnitude dessa personagem, é preciso, rapidamente, identificar o contexto no qual o bispo se insere. Assim, retornando aos acontecimentos do século III, a partir do momento que o Édito de Tolerância é promulgado por Constantino em 311, os debates teológicos entre os cristãos se

intensificam, visto que, nesta ocasião, eles agora passam a viver uma paz física, como ressalta O'Grady (1994, p. 99). A principal discussão doutrinária que se avoluma, está ligada à Natureza de Cristo.[114] Aqui, o que nos importa compreender, está na disputa clara entre a compreensão da figura de Jesus Cristo. Para os arianos, a Trindade era um aspecto problemático quando se acreditava ser Jesus alguém que possuía a essência de Deus, mas não era Deus. Ao contrário deles, os nicenos criam "que o Verbo se tornara Homem" (O'Grady, 1994, p. 108) tendo, portanto, Jesus a mesma Natureza de Deus.

Em 381, o imperador Teodósio declara, enfim, ser a doutrina nicena parte do princípio da Igreja Católica. Contudo, mesmo que no lado oriental do Império a ortodoxia nicena se solidifica, no lado ocidental o arianismo conserva-se ativo, como uma variante do cristianismo distinta do catolicismo, por cerca de quatrocentos anos após o anúncio de Teodósio (O'Grady, 1994, p. 110). Nesse cenário temos Leandro de Sevilha que, ainda no século VI, se prende a esse debate como um grande defensor do trinitarismo niceno, se tornando peça fundamental para a conversão do Reino Visigodo a esse catolicismo ortodoxo.

Membro de uma família influente,[115] cujos irmãos estavam ligados de alguma forma à Igreja, o eclesiástico concebe

[114] Desde o século II debates acerca do assunto já eram pauta. Contudo, o que destaca O'Grady (1994) a respeito do tema, é que somente a partir do século IV a Igreja católica se estabeleceu como uma "instituição organizada, com seu próprio cânon de Escrituras e um corpo de doutrinas declaradas." (p. 99). Consequentemente, só era possível considerar algum discurso herético a datar o momento que existia o entendimento daquilo que seria verdadeiro.

[115] Barlow, ao introduzir a figura de Leandro de Sevilha na série *Iberian Fathers* (1969), menciona que o pai da personagem fez parte do corpo governamental, tendo uma posição de relevância na área civil ou militar.

o texto de *Regula Sancti Leandri* à irmã, Florentina, que estava iniciando sua trajetória como monja. Com a morte de seus pais, Leandro assume a guarda dos irmãos mais novos que, além da cenobita, ainda existiam Fulgêncio e Isidoro. Ainda, Frazão da Silva e Silva (2012), em um artigo escrito conjuntamente, mencionam a possibilidade de Florentina ter "sucedido sua mãe como superiora no mosteiro em que teriam vivido." (p. 34). É, portanto, nessa circunstância que Leandro estabelece um teor regulador em sua escrita quando, direciona à irmã, normativas sobre a vida monasterial.

No caso de Isidoro de Sevilha, um dos irmãos mais novos de Leandro, e seu sucessor no bispado da cidade sevilhana no contexto visigodo, também irá abordar normativas a respeito do dia a dia nos monastérios, estabelecendo uma regra isidoriana. Notoriamente, é possível perceber as influências que o bispo hispalense Leandro deixou ao seu irmão mais novo, pois em *De viris illustribus* de Isidoro (XXVIII, 5-25), Leandro é mencionado como um homem eloquente e de uma inteligência ímpar, que levou o povo godo a abandonar a fé ariana. Ainda, o autor salienta a sabedoria do irmão mais velho, reconhecendo seu papel na transformação de Recaredo em um príncipe de prestígio.

A partir de tal apreciação, conseguimos distinguir que os dois irmãos possuíam um relacionamento familiar ligeiramente próximo. Héritier (1989), ao tratar sobre laços de parentesco, os estabelece como uma instituição de trocas sociais. Assim, passam a existir questões que vão muito além dos elos biológicos, pois cada local e comunidade terá sua experiência própria da formação de uma família (Héritier, 1989, p. 81-85). Decerto, essa entidade é universal por diversos motivos, sendo um deles as exigências

Ainda, discute o fato de haverem indicativos — não comprovados — de um parentesco com a família real, por conta de uma possível origem romana.

naturais que existem e estabelecem leis aplicáveis de ordem fisiológica (Héritier, 1989, p. 86).

Como Leandro e seu irmão, Isidoro de Sevilha, foram personalidades religiosas que se destacaram no contexto visigodo ao abordarem o mesmo gênero textual, é difícil não pensarmos nas distinções existentes entre eles. Uma das discussões abordadas por Friguetto (2016) a respeito da regra isidoriana, vai além da descrição da conduta dos monges, pois salienta uma análise do vínculo existente entre o mosteiro e a cidade. No entanto, enquanto Isidoro muito fala sobre o trabalho e o tempo do monge, estabelecendo atividades condizentes com a vida ascética (Orlandis, p. 673), Leandro de Sevilha admoesta sua irmã, Florentina, designando condutas nas quais uma mulher no meio clerical deveria possuir.

Contudo, quando percebemos as diferenças impostas por Leandro e Isidoro em suas regras, concluímos que cada um buscava abordar vertentes muito distintas uma da outra. Leandro, no caso, pretendia afirmar uma escrita dedicada à irmã, Florentina, que se encaminha ao trajeto de vida monástico. Para isso, o documento irá evidenciar uma imagem do bispo em sua esfera familiar, na condição de irmão mais velho, o qual faz recomendações que acabam se mesclando no caráter parental e religioso (Silva, 2006, p. 81).

Análises sobre a *Regula Sancti Leandri*

Sumariamente, as normas de conduta feminina não se iniciaram com a cultura dos mosteiros. Anterior a isso, Peter Brown (1990, p. 30) discorre sobre o que era debatido durante o século II, por autores que escreviam diretamente à uma pequena

parcela privilegiada.[116] O conteúdo dessas documentações refletia instruções de comportamento que separavam os bem-nascidos dos demais. Brown destaca o imperador Constantino, já convertido ao cristianismo, cuja fala é refletida sobre as mulheres nas quais a lei da castidade e do domínio próprio se aplicam, excluindo desse rigor as moças que haviam a vida classificada como indecente para os padrões aceitos na época (Brown, 1990, p. 31).

Em *Regula Sancti Leandri*,[117] Leandro sanciona uma reverência à virgindade feminina, exemplificando inúmeras situações a serem evitadas, porque elas poderiam culminar em pecados perversos. O conceito dessa atitude sexual, estava ligado ao fato de existir um casamento espiritual com Cristo, pautando-se em uma vida cercada de benefícios a partir desse matrimônio (Martínez, 2022, p. 24). O teor da escrita do bispo é feito de maneira íntima, provocando circunstâncias nas quais a cenobita poderia se encontrar onde, apesar de se relacionar com a figura de Florentina, acabou servindo de ponte para outras mulheres dentro deste campo.

Essa é, provavelmente, a primeira regra monástica a ser escrita na região do Reino Visigodo de Toledo, que corrobora para visualizarmos apontamentos do bispo nas vertentes episcopal e familiar (Silva, 2006, p. 81). Neste caso:

---

[116] A questão da renúncia sexual no meio cristão é emergida a partir de uma cultura de raízes judaicas. O corpo, apenas como algo material, estaria separado da alma com a morte. Em contrapartida, o maior conflito a ser combatido era o fato de que Deus criara ambos, tanto corpo, quanto alma. Decerto, o próprio Deus então julgaria os dois da mesma forma (Brown, 1990, p. 39).

[117] A partir daqui utilizaremos a abordagem da sigla RL para nos referirmos à obra de Leandro de Sevilha traduzida por Barlow (1969).

> A aparente motivação é a reflexão de Leandro sobre a herança que deseja deixar para a irmã. Ele descarta fornecer-lhe bens materiais, o que só lhe traria angústia e preocupação, e acha preferível muni-la de alguns conselhos que o façam lhe ser útil para chegar ao céu (...). (Martínez, 2022, p. 25, tradução nossa)[118].

A alocução de Leandro em sua regra, direciona a compreensão ao fato de que a mulher em um ambiente monástico, local de refúgio para a virgindade, é o que há de mais próximo à perfeição (Frazão da Silva; Silva, 2012, p. 34-35). Resumidamente, o texto se divide em duas partes distintas.[119] Na primeira delas, o bispo introduz sua fala direcionando-se à Florentina, tangenciando a relevância dos ensinamentos morais. Ao apropriar-se dos alertas dados pela personagem bíblica de Salomão, Leandro declara a superficialidade da aquisição de bens, comparando essa ação à vaidade (RL, Introdução, p. 183-184).

Nesse ponto, algo que muito chama atenção para confirmar o peso dado à pessoa de Leandro como tutor de seus irmãos, é quando ele mesmo considera-se a figura paterna de Florentina, com o dever de instruí-la para o abandono das coisas mundanas (RL, Introdução, p. 184). Assim, o clérigo considera a busca pelo enriquecimento, algo a ser direcionado aos céus. O que

[118] "La motivación aparente es una reflexión de Leandro sobre la herencia que quiere dejarle a su hermana, descarta dotarla de bienes materiales, que solo le traerían congoja y preocupación, y piensa que es preferible armarla con unos consejos que le sean útiles para llegar al cielo (...)."

[119] A análise de todo o documento será feita através da tradução em inglês feita por Barlow, na série *Iberian Fathers* de 1969.

então a faria alcançar essa graça, era a sua própria virgindade (RL, Introdução, p. 185).

Na mesma introdução discutida, mostra-se a maneira heterogênea com a qual Leandro irá trabalhar sua escrita, pois "as recomendações para as religiosas estão, de um modo geral, mescladas a elementos da esfera pessoal." (Silva, 2006, p. 81). Indubitavelmente um dos pontos principais de discussão da obra é a preocupação com a virgindade, pois ela a todo momento é manifestada como uma condição para haver vida após a morte e, também, a aproximação com Deus (Silva, 2006, p. 83).

A segunda parte da divisão do documento, está pautada em trinta e um capítulos, nos quais Leandro continuará instruindo a partir do mesmo prisma dado em sua introdução. Os três primeiros, acompanhados do último capítulo, compõem orientações sobre o relacionamento das monjas com indivíduos além dos mosteiros, concluindo que não existem interesses comuns entre eles (Frazão da Silva; Silva, 2012, p. 35).

No terceiro capítulo, Leandro menciona a questão da beleza física como algo a ser ignorado, porque os homens, como obras de Deus, devem ser amados apenas pelas suas boas atitudes. Propositalmente ele cita, enfim, que ao olhar para um homem, a monja estaria à beira do pecado, pois isso encorajaria sua mente a pensar em certas situações, e ter sonhos indevidos (RL, 3, p. 199). Aqui:

> O autor ressalta que Florentina deveria se manter no mosteiro, não só atuando como exemplo às demais monjas, mas, sobretudo, porque deveria seguir o modelo de sua própria mãe, que ali permaneceu mesmo saudosa de sua terra natal, Cartagena. (Frazão da Silva; Silva, 2012, p. 36).

Prosseguindo com o texto, Leandro reafirma orientações da vida em comunidade, citando alguns planos de fundo que a cenobita poderia se encontrar. Um exemplo disso está no quarto capítulo, que trabalha a questão do relacionamento entre as monjas do mosteiro, pois baseado no que está escrito na Palavra, todas devem ser generosas e ajudarem umas às outras (RL, 4, p. 201). Continuando nessa mesma vertente, o bispo fala na quinta parte sobre as interações pessoais, onde a cenobita deveria amar os seus inimigos e sempre fazer o bem (RL, 5, p. 201).

Devido à demanda de diretrizes apontadas sobre o assunto, percebe-se que Leandro reservou grande parte de suas preocupações, para o convívio entre as mulheres desse ambiente clerical. No entanto, como bem pontuam Frazão da Silva e Silva (2012, p. 39-40), nos capítulos 17 e 30 há uma apreensão relacionada às conversas individuais entre monjas, o que nos leva a crer na necessidade de haver testemunhas durante um diálogo.

Ainda, Leandro trabalha sobre assuntos como a vestimenta, que é enfatizada no capítulo 10, a paciência no capítulo 12, e a moderação ao se alimentar, descrita no capítulo 13. Durante todo o percurso do que é aconselhado pelo bispo hispalense, o teor fraternal pode ser percebido. Apesar de, como já foi dito, o documento chegar a ser utilizado de forma universal por mosteiros femininos, a todo momento é enfatizado o nome de Florentina e o desejo de ela alcançar uma vida pura, cercada pela conduta cristã.

Ao entrarmos no capítulo 26, a aflição de Leandro se encontra em Florentina obter uma vida privada. Para ele, esse seria um enorme problema, pois ao manter-se no meio da cidade, a monja teria de se preocupar com outras coisas que não envolvessem a Igreja. Assim, preservar-se dentro do mosteiro seria o cenário ideal para uma vivência correta (RL, 26, p. 221).

Já no vigésimo sétimo, é tratada a questão da propriedade própria, que devia ser evitada a fim de conservar a mente limpa. Desse modo, armazenar algo para uso pessoal é uma ofensa, quando no mosteiro todas as moças compartilham os bens (RL, 28, p. 223-224).

Por fim, já no capítulo 31, o autor reforça as lições passadas, salientando que a irmã deve sempre estar firme em seu propósito. Além disso, Leandro ainda recorda sobre Cartagena e também sobre seus outros dois irmãos, Fulgêncio e Isidoro. Enfim, o bispo encerra sua fala retornando e enfatizando o tema da virgindade, mostrando, mais uma vez, a importância desse fator para a santidade da cenobita (RL, 31, p. 225-228).

Considerações finais

Leandro de Sevilha foi uma personagem que muito corroborou para a difusão das produções cristãs durante o século VI. As regras estabelecidas em RL, servem de base para comunidades monásticas compostas por mulheres, pois abordam variadas situações. Por outro lado, além das normativas impostas pelas regras difundidas no período do alto medievo, Lacerda (2020) ainda aponta a questão de uma disputa ideológica dentro do território peninsular ibérico, pela "legitimidade religiosa entre dominantes e dominados" (n.p.), conforme o que é conceitualizado por Bourdieu.

Em suma, isso quer dizer que as regras monásticas, nada mais são que uma forma de testificar a posição da Igreja como dominante, uma vez que a produção dessas documentações reafirma o papel salvador da comunidade religiosa perante os demais. Diante disso, percebemos não só o papel primordial

dessas normativas do bispo hispalense para o contexto histórico da época, mas também as vemos como uma forma de validação do próprio Leandro como o pilar central de sua família.

Já após a morte de Leandro, quando Isidoro preside um concílio em Sevilha, o tema principal a ser debatido é o monaquismo feminino. Apesar de eles ainda estarem sujeitos aos mosteiros masculinos, neste momento os mosteiros direcionados às mulheres se evidenciam, clarificando muito do que foi dito por Leandro em sua regra monástica (Díaz Martínez, 2022, p. 33). Isso nos faz crer ainda mais na importância de *Regula Sancti Leandri*, e como a obra inspirou o ambiente monástico, consolidando o poder simbólico atribuído a ele em Sevilha e na Igreja de forma geral.

As influências de Leandro sobre outras personalidades de seu contexto, o tornaram expressivo também para a cultura visigótica. Evidências de um relacionamento direto do bispo hispalense com os reis Leovigildo e Recaredo, uma amizade com Gregório Magno em visita à Constantinopla, além das menções atribuídas por Isidoro de Sevilha em documentações, revelam algumas de suas conexões pessoais. Dentro, portanto, dessa rede comunicativa entre as célebres personagens do mundo clerical durante esse período de transição entre a Antiguidade e a Idade Média, compreende-se como a detenção do poder intelectual também remetia ao que foi trabalhado por Bourdieu, através da retenção das informações e do conhecimento.

Paralelamente, a títulos comparativos, Friguetto (2016, p. 171-172) ao abordar sobre a regra isidoriana, por exemplo, nos traz uma questão muito pertinente para concluirmos essa análise, quando trata sobre até que ponto o estudo dos monges mais novos e em formação poderia chegar. No caso do cenóbio honorianense, a preservação dos códices era estimada, mas regulada aos

monges, quando não eram privadas somente aos bispos e abades. Assim, as regras monásticas, que estavam dispostas e deveriam ser seguidas, se tornaram absolutas aos monges e monjas, com o conteúdo filtrado pelo seu autor.

Portanto, quando examinamos tudo que foi debatido por Leandro de Sevilha em *Regula Sancti Leandri*, concluímos que as abordagens, tanto o que está explícito, quanto o assunto que foi reprimido pelo bispo, foram propositais. As questões a respeito da economia, da relação entre o mosteiro e a cidade e atividades gerais cotidianas, não foram tratadas, pelo fato de haver a intencionalidade do desligamento da mulher com tudo o que havia no mundo exterior. Com isso, percebem-se as diferentes diretrizes que são abordadas quando as regras estão direcionadas aos monges, pois elas se preocupam em abordar fundamentos de vida muito distintos das regras destinadas às monjas, que muito se pautam em aspectos do corpo feminino, da mente da mulher e do relacionamento existente entre elas.

Bibliografia

Documentos medievais

ISIDORO DE SEVILHA. *De Viris Illustribus*. In: CODOÑER, C. M. **El *"De viris illustribus"* de S. Isidoro: Estudio y edición**. Salamanca: CSIC, 1964.

LEANDRO DE SEVILHA. The training of nuns and the contempt of the world. In: BARLOW, C. W., **Martin of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Seville**. Washington: The Catholic University of America Press, 1969, p. 183-228.

Bibliografia instrumental

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

HÉRITIER, Françoise. Parentesco. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v. 20, 1989.

Bibliografia de apoio

BARLOW, C. W., **Martin of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Seville**. Washington: The Catholic University of America Press, 1969.

BORGONGINO, B. U. As regras monásticas ocidentais (séculos IV-VII): características tipológicas, temas recorrentes e contextos de produção. **Brathair** - Grupo de Estudos Celtas e Germânicos, Rio de Janeiro, n. 21, p. 301-321, 2021.

BORGONGINO, B. U. Monaquismos cristãos no começo da Idade Média (sécs. IV-VII): possibilidade para a formação de professores. In: VIANA, L. J. **A História Medieval entre a formação de professores e o ensino na educação básica no século XXI:** experiências nacionais e internacionais. Rio de Janeiro: Autografia, 2021, p. 173-185.

BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade:** O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

CHARRONE, J. P.; MICHELETTE, P. T. Uma perspectiva sobre as escolas na Hispânia Visigoda nos séculos VI-VII. **Acta Scientiarum. Education**, Maringá, v. 41, e 48068, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.4025/actascieduc.v41i1.48068.

COLOMBÁS, G. M. El monacato **primitivo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

DIAS, P. B. A *regvla* como género literário específico da literatura monástica. **Revista Humanitas**, Universidade de Coimbra, v. 1, t. 1, p. 311-335, 1998.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Leandro de Sevilla y el cenobitismo demenino: una virgindad subordinada**. Svmma Revista de Cultures Medievals**, Barcelona, n. 20, p. 22-39, 2022.

DÍAZ, Pablo C. Social Plurality and Monastic Diversity in Late Antique Hispania (Sixth to Eighth Century). In: BEACH, A. I.; COCHELIN, I. **The Cambridge History of Medieval**

Monasticism in the Latin West. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 195-212.

FRAZÃO DA SILVA, A. C. L.; SILVA, L. R. A vida religiosa feminina em perspectiva comparada: os casos da Regula Sancti Leandri e da Forma et Modum Vivendi do Cardeal Hugolino. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Rio de Janeiro, n. 13, p. 31-55, mai., 2012.

FRIGUETTO, R. **A comunidade vence o indivíduo:** a regra monástica de Isidoro de Sevilha (século VII). Curitiba: Prismas, 2016.

LACERDA, N. C. R. de. A religiosidade feminina em perspectiva comparada nas regras de Cesário de Arles e Leandro de Sevilha (século VI). In: **História do Futuro: Ensino, Pesquisa e Divulgação Científica**, XIX Encontro de História da Anpuh-Rio, 2020, Rio de Janeiro.

NUNES, G. M. O bispo e o patrimônio eclesiástico no reino visigodo: uma análise das atas dos concílios III e IV de Toledo (séculos VI-VII). **Ponta de Lança**, São Cristóvão, v. 10, n. 18, p. 3-26, jan-jun., 2016.

ORLANDIS, José. El trabajo en el monacato visigótico. **Scripta Theologica**, Navarra, vol. 5 (2), p. 667-684, 1973.

O'GRADY, J. **Heresia:** o jogo do poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo. São Paulo: Mercuryo, 1994.

SATHLER DIAS, L. R. **Disciplinando os corpos das virgens e viúvas:** Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa (Séc. IV). Orientador: Prof. Dr.Gilvan Ventura da Silva. 2018. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

SILVA, Gilvan Ventura da. As mulheres e os perigos da cidade: casamento espiritual, virgindade e prostituição segundo João Crisóstomo. In: LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura da; CARVALHO, Raimundo (Org.). **Gênero, religião e poder na Antiguidade:** contribuições interdisciplinares. Vitória: GM Editora, 2012, p. 31-49.

SILVA, L. R. da. A atenção ao corpo na obra de Leandro de Sevilha dedicada à Florentina. **História Revista**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 79-88, jan./jun. 2006.

VISO, Iñaki Martín. Monasterios y Redes Sociales en el Bierzo Altomedieval. **Hispania**, Madrid, vol. LXXI, n. 237, p. 9-38, enero-abril, 2011. Disponível em: https://hispania.revistas.csic.es/index.php/hispania/article/view/334/332. Acesso em: 24 de Junho de 2024.

IMPORTA NOMEAR O AUTOR DA *BRENNU-NJÁLS SAGA*? NOTAS A PARTIR DA *VORSTELLUNGSGESCHICHTE* E DA SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO

João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa

Introdução

Sagas e os *Sagamenn*

O islandeses medievais involuntariamente nos agraciaram com um robusto *corpus* literário em seu idioma vernáculo, o Nórdico Antigo[120], através dos quais é possível inquirir sobre o passado islandês em particular e o escandinavo peninsular em geral.[121] As sagas, como são chamados estes textos, conservam narrativas de caráter variado; algumas narram os feitos de heróis de tempos passados, outras expressam para seu público as experiências políticas de reis noruegueses, outras narram as querelas intermináveis entre famílias de islandeses orientadas pela honra e pela vingança; há ainda sagas que descrevem a vida de bispos, suas ações a frente dos bispados islandeses, Skálholt e

[120] O termo "nórdico antigo" designa o conjunto de dialetos falados no espaço escandinavo entre os séculos VIII e XIV. Não corresponde a forma que os próprios falantes dos dialetos compreendiam suas linguagens, sendo uma convenção *a posteriori* para tornar esse grupo linguístico inteligível e organizado. Cf: MOOSBURGER, 2023, p.19-24.

[121] Sobre a Islândia medieval, Cf: BYOCK, 2001.

Hólar, e suas experiências sacras, bem como faziam os modelos hagiográficos continentais, entre outras.[122]

Por que narraram? Jörn Rüsen (1987) aponta que uma narrativa histórica corresponde a um sistema de processos mentais, que compreende o tempo como a ameaça derradeira ao indivíduo. A narração histórica, portanto, se comporta como uma interpretação dessa experiência ameaçadora, que fundamenta a busca por um sentido para a humanidade de quem narra, de quem é narrado e de quem recebe a narração (Rüsen, 1987, p.88). O pesquisador alemão pensa também que uma narrativa histórica possui três peculiaridades: 1) veicula a memória na medida que o passado, significado pelo presente, serve de alimento às expectativas para o futuro, de forma a torna-las inteligíveis; 2) fornece um aspecto de continuidade para os três aspectos temporais; 3) fundamenta a identidade de seu autor, bem como de seu público, decidindo quais aspectos de continuidade são reconhecidos ou negados, gerando instabilidade em um mundo onde a instabilidade é a determinação usual (p.89). É, assim, possível declarar que uma narrativa é inescapável das determinações de seu autor; em outras palavras, a narrativa é uma expressão da individualidade daquele que a compôs. No mundo literário islandês medieval, conforme Torfi Tulinius (2000), a crise de identidade postou-se como determinante na ascensão da escrita ficcional no século XIII islandês. A definição ambígua das personagens, a geografia explicitamente partitiva, a incerteza ontológica dos mundos cristãos e pagãos, a atitude indireta perante o sobrenatural, mitificam o passado europeu setentrional,

[122] Respectivamente nomeadas de *Fornaldarsögur*, *Konungasögur*, *Íslendingasögur* e *Biskupasögur*. Para mais, Cf: LÖNNROTH, 2008, p.304-310; ROSS, 2010.

especialmente aquele centrado na ilha. Tulinius, portanto, expressa:

> If sagas are myth in the sense that they are the product of a particular group of humans' need to make sense of who they are and what is going on around them, they are also history because they try to find this meaning within a Christian world-view based on a linear conception of time. The type of society that produced myths such as the family sagas would thus have been a medieval Christian society. However, this society was experiencing rapid change as well as doubt about its identity and of those who lived and had lived in it. That is why it also needed a special type of myth, myth which involved itself with the uncertainty of identities (Tulinius, 2000, p.537)

Muito já se argumentou sobre a origem destas narrativas, especialmente sobre a relação destas com a oralidade anterior ao momento de redação[123]. O problema foi ácido entre muitos historiadores do século passado, e em larga medida ainda o é: As sagas foram compostas pela sabedoria contida na oralidade ancestral, submetida sem floreios à pena e ao pergaminho, argumentavam os adeptos da corrente da *Freiprosa*, *id est*, "Prosa Livre"; O contrário, diziam os partidários da *Buchprosa*, "Prosa Livresca", as sagas apenas tomaram sua forma verdadeira no momento que submetidas à autoridade seletiva e construtiva de seu autor (Ross, 2010, p.39-41). Ainda que esta seja uma discussão imediatamente antiga, superada por uma historiografia que vê virtudes e mazelas no cerne de cada corrente teórica, as duas "prosas" apontam para uma questão que me é profundamente clara: a autoria de uma saga. Esta gera outras: quem foram os indivíduos (os *sagamenn*) que redigiram sagas? É

[123] Sobre as tradições orais e modelos para investigá-las, Cf: SIGURÐSSON, 2004.

possível observá-los através de seus textos? É possível encontrar sua personalidade? É possível dar um nome ao rosto anônimo? É meu desejo, com este breve texto de caráter ensaístico, discorrer em direção a algumas respostas para essas questões, esperando que no fim alguns caminhos teóricos e metodológicos estejam postos rumo a continuidade destas discussões.

Como, portanto, e através de quais vestígios, almejo tal obra? Meus olhos se voltarão para a principal saga que vigora na minha dissertação de mestrado, a *Brennu-Njáls saga*, um saga de islandeses redigida quando findava o século XIII, apenas algumas décadas após 1262-1264, quando concretizou-se a submissão dos *goðorð*[124] islandeses à monarquia norueguesa, encabeçada por Hákon Hákonsson (morto em 1263), e posteriormente seu filho, Magnús *lagabœtir*.[125] A *Njála* (como a chamarei daqui em diante), escrita no século XIII, narra sobre a vida e querelas de famílias islandesas do século X e XI. Note-se, entre o tempo narrativo e o tempo da redação há um espaço de mais de duzentos anos, um vácuo preenchido por concepções transformadas pela concretização do cristianismo na ilha, no âmbito particular e institucional, bem como o esfacelamento da estrutura descentralizada do poder secular. Antes de falar dos islandeses da velha Comunidade Livre (930-1264), a *Njála* muito diz sobre o século XIII – ou, com maior precisão, especificamente sobre as décadas de 1280-1290, ainda que largamente incerta. A mente

[124] Termo utilizado para designar a autoridade dos chefes islandeses, chamados *goðar* (s. *goði*), os quais estavam a meio caminho entre uma autoridade secular e sacerdotal. De acordo com Zoëga (2004, p.169): "*goði*, m. heathen priest; chief (in Iceland during the republic)"; *goð-orð*, n. dignity and authority of a *goði* (*goðorð ok manna forráð*).

[125] O epíteto do monarca. Significa, literalmente, "melhorador das leis".

humana, narradora e política por trás desta narrativa é o meu foco aqui. Como, então, é possível vislumbrar o autor da *Njála*?

Acredito que para dar nome ao anônimo é necessária atenção a como os significados, as formas dos ambientes, personagens, contextos, e conflitos são construídos no âmbito narrativo. Não argumento que haja alguma peça infalível que exponha a "verdadeira" face do autor, mas, contrariamente, tomando em mãos os fragmentos de si que subjazem no texto, há de se "construir" o autor. É um movimento muito mais de costurar do que descobrir. Para isso trago à análise dois elementos teóricos imprescindíveis para minha visão, os quais o título desse texto já antecipou. Apenas os introduzirei agora, em tempo irei defini-los mesclando com a aplicação objetiva.

O primeiro deles é a *Vorstellungsgeschichte*, campo teórico e metodológico sumarizado pelo medievalista alemão Hans-Werner Goetz a partir da década de 1970. Isto que podemos traduzir como "História das Conceptualizações" advoga a favor de uma história que vá além do estudo dos eventos e das estruturas, de forma a complementá-los com inquirição das conceptualizações dos indivíduos ditos "médios", autores, por um lado negligenciados pela análise historiográfica, por outro não integrantes do grande cânone literário medieval (Isidoro, Gregório Magno, Otto von Freising, etc.). Sobretudo, a *Vorstellungsgeschichte* fomenta no historiador a busca pelo indivíduo por trás do texto; o passado *per se* é colocado em segundo plano, o primeiro reservado a como o autor do texto X ou Y viu, significou e representou esse passado. O vestígio se torna uma porta imediata para a mente do sujeito, e não ao próprio passado. Uma abordagem antropologicamente guiada, portanto.

Em seguida, aplico as ideias da "Sociologia do Conhecimento", campo das ciências sociais marcado de forma

imperativa pela obra de Peter Berger e Thomas Luckmann (2014). O cerne reside na iminência daquilo que a sociedade compreende por "real" como uma fabricação dada a nível pessoal e coletivo através da linguagem, a qual significa os aspectos da vida cotidiana e institucionaliza valores, práticas, conceptualizações, ideias, costumes, etc. O "conhecimento", portanto, fiado pelas práticas sociais, é o filtro derradeiro para interagir com a realidade. Olhando assim a *Njála*, argumento, é possível reconhecer os elementos discursivos tomados pelo autor para compor a realidade, tanto da narrativa, quanto a sua própria. O diálogo entre a Sociologia do Conhecimento e a *Vorstellungsgeschichte* me parece permitir respostas às inquirições propostas, mantendo na mira da crítica das fontes o fator humano indissociável da composição do texto, desde a apreensão das informações em um momento passado inalcançável pelo narrador, até a posterior submissão das suas significações num pedaço de pergaminho.

A *Brennu-Njáls saga*

Falei o que é, mas não como é. A "Saga de Njáll do Incêndio", como podemos chamá-la em português, corresponde a uma longa e elaborada saga de islandeses[126], narrando o desenrolar de um conflito entre famílias islandesas conforme este escala de processos na assembleia à assassinatos brutais, sendo o incêndio no salão de Njáll o clímax derradeiro. Se trata de uma narrativa nascida da junção de tradições orais e referências escritas, relativas a eventos ocorridos entre os séculos X e XI, a

[126] Atualmente, a melhor introdução às *Íslendingasögur* é: PHELPSTEAD, 2020.

meio caminho do que compreenderíamos hoje como um romance histórico.

Conforme o sueco Lars Lönnroth definiu em sua obra clássica sobre a saga, a lógica narrativa da *Njála* pode ser compreendida pela seguinte divisão: O primeiro episódio, que dedica alguns poucos capítulos no retrato do casamento fracassado entre Hrútr Herjólfsson[127] e Unnr Marðardóttir, gerando a semente do longo conflito que se arrasta e ceifa durante toda a narrativa. Em seguida temos o episódio que narra sobre os problemas que as conjecturas jogam sobre Gunnar Hámundarson e os estratagemas fiados por Njáll Þorgeirson para livrar o amigo dos problemas. Cada degrau que a narrativa sobe representa uma querela que termina com uma morte ou mais, primeiro de homens escravizados, por fim de homens livres e abastados. Nota-se, a escalada se dá através das posições sociais das vítimas. Hallgerðr, esposa de Gunnar, e Bergþóra, esposa de Njáll, atuam como pivô dos conflitos, e é de Hallgerðr que vem a atitude derradeira para a morte de Gunnar: cercado e com a corda do arco partida, Hallgerðr negou-lhe seus fios de cabelo para substituí-las; o troco pelo tapa que lhe foi dado. Gunnar se vai, e a narrativa se volta definitivamente para Njáll e seus filhos, e as querelas atingem o maior dos patamares. O incêndio que nomeia a estória e é por diversas vezes prenunciado na saga é perpetrado por Flosi Þórðarson e seus partidários. Njáll, Bergþóra e seus filhos são ceifados pelo crime (embora seus corpos tenham saído quase incólumes das chamas, ato milagroso), e coube a Kári, seu genro, a vingança derradeira. Pelo mar do norte, Kári navegou, buscando

[127] Os patronímicos islandeses seguem a seguinte lógica: quando se refere a um personagem masculino, o patronímico se forma a partir do nome de seu pai, declinado no genitivo, acrescido do sufixo "-*son*"; quando a personagem é feminina, o sufixo é "-*dóttir*". Assim, temos, "fulanosson" e "fulanosdóttir". Cf. MOOSBURGER, 2023, p.171-172.

um a um os envolvidos no assassinato. Terminou por reconciliar-se com Flosi, selando o acordo com uma peregrinação até Roma, afinal, o tempo dos costumes pagãos havia chegado ao fim.

Ian Miller (2014) foi impactado pela caracterização literária das personagens, premeditada por suas descrições breves e genéricas, complexificadas através das ações e expressões em primeira pessoa. Recheada de diálogos, a *Njála* apresenta uma miríade de indivíduos vividamente caracterizados. As sagas, de prosa controlada e de personagens bem delineados, raramente concedem ao leitor acesso ao universo mental particular dos personagens através de um narrador onisciente. Pelo contrário, através das ações dos personagens buscam construir um sentido para suas personalidades, valendo-se de técnicas discursivas que consideram o que dizem, como se relacionam com o ambiente, suas posturas corporais, reputação e muito mais (Miller, 2014, p.13-14). A única medida de todos são seus próprios atos.

Por outro lado, Andrew Joseph Hamer (2008) argumentou em favor da identificação de ideias cristãs que fundamentam a estrutura da obra. Um problema complexo, uma vez que os conhecimentos do autor frequentemente se encontram assimilados com o tom narrativo da saga (Hamer, 2008, p.12). Indo além do que Lönnroth chama de "*clerical mind*" (Lönnroth, p.105) ao se referir ao pano de fundo das ideias do autor, Hamer apontou para a existência de uma estrutura ética cristã nas páginas da narrativa, orientadas por uma formação letrada baseada em obras de autores de peso, como Gregório Magno e Isidoro de Sevilha (Hamer, p.14). Sobretudo, seu trabalho apontou para a necessidade de encarar a *Njála* como um texto estruturado por um ponto de vista cristão, orientado por uma prática religiosa muito diferente daquela vivenciada pelos ancestrais há quase 200 anos, de modo que a imaginação sobre essas práticas necessariamente

baseia-se em assunções cristãs para se compreender o diferente. Em profundo sentido, um texto do século XIII sobre o século XIII.

Posso retirar destas macro interpretações um argumento geral para encarar a essência da *Njála*: A Saga de Njáll, arranjada no formato de letras nos últimos anos do século XIII, em uma Islândia há muito cristã, sob a égide de um poder estrangeiro, após ser o palco do clímax das disputas familiares da *Sturlungaöld*[128], posta-se como um artefato cultural culminante para uma tradição literária consolidada pela práxis discursiva eclesiástica local, por um lado, e por outro como repositório das ideias, percepções, significações, construções, enfim, a *Weltanschauung* de seu autor, altamente interessado na significação do passado de sua comunidade e, inversamente, seu próprio passado, islandês, cristão e legatário de um passado que há muito findou.

Além disso, cabe ressaltar, a "Saga de Njáll" existe hoje traduzida para português, obra do linguista, professor e tradutor curitibano Théo de Borba Moosburger, nascida de sua tese de doutoramento defendida em 2014. Foi primeiro publicada em 2021 pela editora Dialética, e foi nesta versão que eu obtive meu primeiro contato com a obra, fruto das atividades do grupo de pesquisa Leituras da Escandinávia Medieval (LEM). Sua mais recente publicação se deu através da editora por assinatura "Clube de Literatura Clássica", em 2024. Penso que o trabalho pioneiro de Moosburger simboliza um marcante ingresso do público brasileiro no universo das sagas, sem dúvidas alimentando o

[128] "Era dos Sturlungar" (c.1220 – 1264), o último período de existência da Comunidade Livre islandesa, onde as chefaturas da ilha se concentravam maiormente nas mãos de seletas famílias proeminentes, entre elas os Sturlungar. Cf: SVEINSSON (1953)

interesse comunal, por um lado, e plantando a semente do desvelo entre jovens pesquisadores. Que a tradução seja apenas o início.

O Guia das Penas

O anonimato do autor da saga, não sem razão, despertou em muitos pesquisadores o interesse em sua identificação. Um texto literário complexo, longo, em que figuram personagens moralmente complexas, flertando com a violência desmedida e o heroísmo clássico, mas sem um autor para chamar de seu. Em um universo social onde as concepções de autoria entrelaçam-se fortemente com a persona de seu redator, era certo que este "vácuo" na existência do texto haveria de ser preenchido. Algumas tentativas de dar-lhe nome foram levadas a cabo entre os séculos XVIII e XX. O filólogo islandês Skúli Thorlacius, em acordo com as concepções do meio erudito sobre a *Njála* nos finais do século XVIII, considerada o produto da estruturação magistral de um só autor, acredita que o texto saiu das mãos de Sæmundr *fróði*[129] (m.1133), erudito islandês considerado um dos primeiros antiquários entre os ilhéus. (Lönnroth, p.3-4). Sua ideia à autoria é completamente rechaçada nos dias de hoje, ademais, a maioria dos investigadores contemporâneos assumem que a saga tomou corpo nas últimas décadas do século XIII. Em 1958, depois de um considerável tempo sem elucubrações em direção à identificação do autor, o erudito islandês Barði Guðmundsson propôs um novo nome. Segundo ele, sendo a saga orientada pelas chagas da *Sturlungaöld*, correspondendo a alusões de

[129] Epíteto advindo do adjetivo "*fróðr*", que significa "sábio", "douto", "conhecedor" (ZOËGA *ibidem*, p.151)

personagens e eventos do contexto, seria obra do *goði* Þorvarðr Þórarinsson, membro da família Svínfellingar. (Lönnroth, p.17).

Mais em busca de um arquétipo do que um nome concreto, outros empreenderam buscas relativamente bem estruturadas. O erudito islandês Guðbrandur Vigfússon, em 1878, propôs que a saga foi escrita por um jurisconsulto no extremo leste da Islândia entre as décadas de 1230 e 1280. Vigfússon caracterizou o autor como alguém que manipulava os fatos como desejava, utilizando diversas fontes mais antigas, incluindo narrativas orais, listagens genealógicas e documentos legais. Note-se, a posição social, a geografia das experiências e o ofício institucional fundamentam o argumento de Guðbrandur. A discussão que introduz se tornou dominante entre os estudiosos da *Njála*, mais voltada à busca pelas fontes da saga do que a outras discussões.

Por outro lado, o filólogo dinamarquês Finnur Jónsson, em 1898, argumentava que a *Njála* se tratava de uma obra de profunda historicidade, composta pela união de duas presumíveis sagas arquetípicas anteriores, uma "**Gunnars saga*" e uma "**Njáls saga*", amarradas juntas por um indivíduo que, para além dessa atividade suposta, não seria o "verdadeiro" autor. Por mais que seja possível entender que Finnur Jónsson quisesse dizer que a estória existia perfeitamente na oralidade, seu argumento demonstra uma característica pungente para compreender o conceito de autoria das sagas na Islândia medieval, muito mais próxima do que entendemos como um trabalho de compilação do que criação imediata. Essa defesa fervorosa em nome da historicidade das sagas, alimentada pelo calor de um rijo nacionalismo, pode servir como um retrato da querela entre as teorias da *Buchprosa* e *Freiprosa*.

Em 1914 foi o momento de Andreas Heusler. Seu argumento central girava em torno das fontes usadas pelo autor

na narração dos episódios da Conversão e da Batalha de Clontarf. Para Heusler a "adição" destes recortes na narrativa seriam, mais do que esforços em nome do estilo e estrutura, evidências do prazer do autor em narrar estórias. Heusler chamou isso de *Stoffreude*. É um argumento interessante em direção a um escrutínio antropológico da composição da saga, descortinando o constante – mas frequentemente esquecido – elemento humano por trás da criação. Ao autor, em Heusler, é permitido ser compreendido como humano. Quentin Skinner (2002) disse que nem tudo em uma obra dita clássica é fruto do máximo e quase sobre-humano esforço de um autor em criar uma contribuição para sua disciplina (Skinner, p.66). Em verdade, nenhum clássico se faz assim. O que, evidentemente, é mais valioso observar são suas inconstâncias, suas inerentes marcas de uma experiência humana no seu tempo correspondente; é a humanidade que transparece no pergaminho

São proveitosas as considerações de Einar Ólafur Sveinsson, em ocasião da publicação da edição diplomática da *Njála* na coleção *Íslenzk Fornrit*, em 1953. Equilibrando suas percepções entre novas assunções e a harmonização do diferente, Sveinsson entrecruzou visões para reconhecer a *Njála*, sobretudo, como uma construção literária realista, imperfeita em sua unificação, cristã em seu cerne, erigida por entre estórias oralmente transmitidas e narrativas previamente redigidas, bem como pelo esforço criativo de uma mente diligente. Sobre o autor da *Njála*, Sveinsson posiciona-o em seu contexto social não como um sacerdote, mas como um indivíduo leigo, erudito e adepto de posturas humanistas. Sveinsson, penso, lapidou uma impressão sobre a pessoa por trás da pena, compondo-o, embora timidamente, em contraste com seu próprio contexto. Fugiu, aliás, da facilidade de nomeá-lo clérigo, frequente tensão que subjaz na

composição de obras medievais, como se a determinação necessária ao ofício das letras fosse exclusivamente o clericato.

Estas percepções, guiadas pelo estado da arte e empreendidas por Lönnroth, tornam evidente para mim três pontos: 1) a pungente necessidade de uma historiografia pregressa em encontrar um indivíduo para creditar a *Njála*; 2) a forma e fôrma nas quais os autores se apoiavam para nomeá-lo: a submissão a um nome conhecido (Sæmundr, Þorvarðr, etc.), e o apontamento dos presumíveis ofícios e locais de origem do autor; 3) a busca pela identidade do autor através das impressões de outras discussões – como a origem das fontes narrativas – ao invés do escrutínio dos contextos na busca de significados. A meu ver, modelos práticos coerentes com o contexto em que foram empregados, contribuintes da discussão historiográfica dentro de suas limitações e, outrossim, guias de um caminho sinuoso. Sendo assim, me pergunto: ao invés de "encontrar" o autor, é possível "fabricá-lo"[130] a partir de suas migalhas?

Para além da nomeação: fabricando o autor

A *Vorstellungsgeschichte* e a Sociologia do Conhecimento, aliadas na análise historiográfica, fornecem um arcabouço teórico robusto para a crítica antropologicamente orientada dos documentos. Hans-Werner Goetz, elencando encontros e desencontros entre uma *Ereignisgeschichte*, uma *Strukturgeschichte* e uma *Vorstellungsgeschichte*, pontuou:

[130] Empresto a expressão de Lukas G. Grzybowski. Cf: Fabricando a realidade: A narrativa histórica da Kristni Saga e a construção da cristianização da Islândia. Revista Diálogos Mediterrânicos, Curitiba, n. 25, p. 36–57, 2024.

> Die „Vorstellungsgeschichte" wendet sich dagegen an den Verfasser der Quelle selbst und fragt nach dessen Eindrücken, Auffassungen und Urteilen über die Vergangenheit, nach der Stellungnahme und Einstellung eines betroffenen, nämlich in den Ereignissen und Strukturen befangenen Zeitgenossen zu seiner Umwelt. Sie fragt also: „Wie hat der Zeitgenosse das Faktum X gesehen?" (wobei X ebenso Ereignis wie Struktur sein kann). Sie will also nicht mehr bis zu der vergangenen Wirklichkeit im Sinne der „traditionellen" Geschichtswissenschaft vordringen, sondern untersucht, wie sich diese (objektive) Wirklichkeit in der subjektiven Sicht der Zeitgenossen abgespielt hat. Die Ereignisgeschichte erfaßt gewissermaßen einen Punkt im Zeitgeschehen, im Geschichtsprozeß, die Strukturgeschichte eine mehr oder weniger lange Strecke, die „Vorstellungsgeschichte" gewissermaßen die (begrenzte) Rundumsicht eines Menschen von einem Punkt, seinem Standort, aus. Damit erschließt sie zwar ebenfalls einen, wenngleich andersartigen Teil der vergangenen Wirklichkeit (sonst wäre sie kein Bereich der Geschichtswissenschaft mehr), ihr spezifisches Erkenntnisziel aber deckt sich nicht mehr mit dem der Ereignis- und Strukturgeschichte, denn sie sucht nicht - wie diese - den Geschichtsprozeß, das Geschehen selbst mit seinen Hintergründen, sondern den kommentierenden Menschen in diesem Geschehen zu erfassen. Verändert erscheint vor allem auch das Verhältnis zur Quelle, die nicht länger ein bloßes Medium zum historischen Faktum ist, über das sie berichtet, sondern den unmittelbaren Zugang zu ihrem Verfasser als dem Gesprächspartner des Historikers erlaubt (1979, p.260, grifo meu).

Uma porta se abre para a mente do autor, peça de um passado há muito consumado; o ser humano subjacente ao texto,

que conceptualiza, compreende, esquece, cria, significa, recebe experiências temporais. Contudo, de que forma interpretar as representações forjadas pela cognição do autor da *Njála*? Como empreender uma investigação dos significados daquilo que escreveu, dos contextos que moldou, do "drama" que constituiu? Berger e Luckmann (2014) oferecem um panorama interpretativo para a maneira que os indivíduos, entrecruzados na rede de processos sociais, concebem aquilo que é real. Os sociólogos conceituam que a forma mais crua da "realidade" se funda nas tipificações empregadas no cotidiano para significar o mundo em volta do indivíduo. Estas tipificações – particulares, privadas, individuais em um primeiro momento – tornam-se anônimas na medida em que se distanciam de seu enunciador original (Berger; Luckmann, 2014, p.51). A linguagem, fator condicionante das tipificações, transforma-as em elementos objetivos, trocados socialmente. Tornadas recorrentes pela força do hábito, as tipificações institucionalizam-se, lançando as bases para a compreensão da realidade cotidiana sem que todo o processo seja absolutamente refeito pela mente humana, dia após dia (Berger; Luckmann, p.91).

Aos meus olhos, entrelaçados, a *Vorstellungsgeschichte*[131] e a Sociologia do Conhecimento[132] possibilitam uma consciência e atitude perante o documento em questão que se volta à investigação da humanidade por trás das letras, ao passo que compreende as descrições de indivíduos, contextos, eventos, ideias, como tipificações guiadas pela experiência social vivida pelo autor. Meu procedimento parte, portanto, da delimitação de uma circunstância narrativa, sua

[131] Sobre a *Vorstellungsgeschichte*, conferir também: GRZYBOWSKI, 2012, GOETZ, 2011; CORREA, 2024.
[132] Conferir também: KELLER, 2011.

análise descritiva, seguida pela tessitura de hipóteses a partir das tipificações vigentes.

Com esta lógica em vista, e considerando o curto espaço deste capítulo, me volto para três contextos narrativos que, segundo meu julgo, expressam certas posições do autor da *Njála*. Se tratam de episódios que predizem conceptualizações perante os núcleos referenciados, seja através da caracterização de espaços geográficos – no caso a Islândia e Noruega –, as personagens que habitam e interagem nesses círculos, as linhagens que fundamentam a existência dos indivíduos e os eventos engendrados por certas personagens e grupos. Entre os capítulos LXXXII e XCIV[133] a saga se volta para a querela entre Þráinn Sigfússon e os filhos de Njáll, Grímr e Helgi. Þráinn havia passado o inverno na corte do *jarl*[134] Hákon, em Hlaðir; matou saqueadores em nome do *jarl* e havia adquirido prestígio entre os noruegueses. Enquanto isso, nas ilhas britânicas, Grímr e Helgi serviam ao *jarl* Sigurðr, das *Orkneyjar* (Ilhas Orkney), e obtiveram grandes espólios e honras. Rumaram então para a Noruega, e aportaram em Þrándheimr, no território de Hákon. Lá se envolveram todos na seguinte situação: o *jarl* Hákon e seu aliado Guðbrandr perseguiam o fora da lei Hrappr, apresentado na saga como um islandês violento e trapaceiro, o qual havia se envolvido com Guðrún, filha de Guðbrandr e matado seu supervisor de trabalho, que havia flagrado os dois juntos (LXXXVII, 211-212). Hrappr, foragido por um longo tempo

[133] A edição da fonte aqui utilizada se trata daquela editada por Einar Ólafur Sveinsson em 1953, mencionado anteriormente, sendo o volume XII das *Íslenzk Fornrit*, em nórdico antigo.

[134] Corresponde a um título de autoridade, embora suas atribuições sociais não sejam totalmente claras. No dicionário de Zoëga: "*jarl (-s, -ar), m. (i) poet, a highborn, noble man or warrior', (2) earl (in dignity next to the king); -borinn, pp. earl-born, an earl by birth ; -domr, m., -doemi, n. earldom*." (2004, p.233)

depois de incendiar o templo que Hákon e Guðbrandr partilhavam a posse e quase matar Þrándr (LXXXVIII, p.214-215), o irmão de Guðrún, chegou em Hlaðir, onde os filhos de Njáll e Þráinn Sigfússon, separados, preparavam seus navios para zarpar. Hrappr pediu ajuda aos filhos de Njáll, mas Helgi recusou. Em seguida, procurou Þráinn, que inicialmente hesitou, mas acabou escondendo-o num jarro após Hrappr dizer que caso o *jarl* o matasse no navio de Þráinn, a honra do islandês seria diminuída entre os homens (LXXXVIII, p.216). O *jarl* Hákon chegou a Hlaðir e interrogou os filhos de Njáll, que nada revelaram. O *jarl* voltou-se para Þráinn, mas não encontrou Hrappr, escondido nos barris. Hákon empreendeu novas buscas no navio de Þráinn, mas Hrappr permaneceu oculto. Foi assim que, na última parte deste capítulo, o narrador escreveu:

> *Þá mælti Þráinn: „Vilið þér mik nú undan bera, herra?“ „Víst eigi,““ segir jarl, „því at ek veit, at þú hefir fólgit manninn, þó at ek finna hann eigi; en heldr vil ek, at þú níðisk á mér en ek á þér,“ segir jarl. Fór hann þá til lands. „Nú þykkjumsk ek sjá,“ segir jarl, „at hann hefir fólgit Hrapp í seglinu.“ Þá kastaði á byr, ok sigldi Þráinn til hafs. Hann mælti þá þetta, er lengi hefir verit uppi haft síðan:*
>
> *5. Látum geisa Gamminn,*
>
> *gerrat Þráinn vægja.*
>
> *En er jarl spurði, hvat Þráinn hafði mælt, þá segir hann: „Eigi berr hér til óvizka mín, heldr þat samband þeira, er þeim dregr báðum til bana”* (LXXXVIII, p.219-220)

Este episódio entre filhos de Njáll e Þráinn Sigfússon, penso, caracteriza de forma jocosa o *jarl* Hákon da Noruega, que é feito tolo por Þráinn quando escondia Hrappr pelo navio. No fim, o *jarl* julga ter sido trapaceado igualmente por Þráinn e pelos

filhos de Njáll. Guðbrandr, *jarl* submisso a Hákon, é igualmente ludibriado. Sua filha dorme com Hrappr, e este fez o que quis por baixo do nariz do *jarl*. Igualmente, a Noruega e noruegueses são caracterizados de forma psicologicamente bem delineada, mas que, no caso, funda-se na ingenuidade, destempero, impulsividade e excesso. Por outro lado, os islandeses são postos como espirituosos, honrados e bem-aventurados, seja Þráinn, sejam os Njálssonar. Estes últimos, especialmente, são agraciados pela sorte e figuram como homens heroicos. São melhores que os noruegueses broncos e desonrados, e são melhores que Þráinn, que, embora islandês, esnoba o *jarl* e abriga o malfeitor. Ainda, sobre o cenário do conflito: O templo que Hákon e Guðbrandr partilhavam é descrito como casa de três divindades: Þórr, Irpa, e Þorgerðr *hǫldabrúðr*, esta última também mencionada na *Jómsvíkinga saga* (1962, 32, p.36.) – redigida em algum momento do século XIII –, ligada à figura do *jarl* em ocasião da batalha de Hjǫrungavágr. Além disso, são postas como uma trindade, representadas em madeira, adornadas com braceletes de ouro (Njála, LXXXVIII, p.214), de forma semelhante a polêmica descrição do pretenso templo de Uppsala por Adam de Bremen em c.1073-1076 (1917, XXVI, XXVII, p.257-259).

Conjecturo três juízos: 1) A Noruega, nos horizontes do narrador, parece se tratar de um espaço não conhecido diretamente, construído narrativamente a partir de bases argumentativas prévias, conhecimentos comuns e produções literárias conhecidas no momento da redação. O território peninsular, em contraste com a terra mãe dos ilhéus, resguarda templos e habitações régias, evocado como um espaço física e culturalmente diferente, ainda que existente sob condições políticas conhecidas pelos islandeses, mesmo que não praticadas; 2) Os noruegueses, tipificados através das figuras de Hákon e Guðbrandr comportam-se de modo a exceder as condutas

esperadas de homens de suas posições, para os governantes, ou exercendo o máximo da vilania, para o homem livre. Para além disso, a ingenuidade do *jarl*, não encontrando Hrappr oculto em um saco ou na vela do navio posta-o como pouco sagaz; 3) Ao passo que os noruegueses são reprovados, os islandeses comportam-se de maneira a honrar aquilo que se espera deles: bom temperamento, honra e retidão. As mesmas características se aplicam a Þráinn, ainda que este seja o braço amigo do malfeitor fugitivo.

No nível estrutural da narrativa, posso argumentar que a Noruega corresponde a uma terra distante da realidade do autor, não sendo exagero argumentar que ele jamais conheceu a península pessoalmente. Outrossim, descreveu-a em termos semelhantes em outros episódios, povoada por indivíduos de temperamento questionável e sendo fonte de problemas e violência para os islandeses, mas rendendo-lhes, no fim, saque e renome. Piratas povoam os fiordes da península, e são os islandeses que os limpam com o fio da espada. O autor, argumento, apresenta um irrefletido "juízo de valores" sobre este espaço e população, questão ácida e sintomática, se lembrarmos da situação política que a Islândia se encontrava por volta de 1290. Regida pela coroa norueguesa, seria insensato assumir que não sem resistência, senão através da violência, através das letras. Portanto, se perguntarmos para a narrativa quais as inclinações sociopolíticas de seu autor, pró Noruega ou pró continuidade do Estado Livre islandês, acredito que a resposta penderia para a segunda opção.

E quanto ao episódio da conversão, levado a cabo entre os capítulos C e CVII? O autor da *Njála* empreendeu uma pausa marcante no ritmo narrativo, voltando-se para o momento da mudança religiosa na ilha, o que, contrariamente, se trata de um

momento basilar para a narrativa dali em diante. E ele o fez a partir de outras fontes, marcadamente, a *Kristni saga* (primeira metade do século XIII) e o controverso *Íslendingabók* (c.1122-1133) do sacerdote Ari *inn fróði*[135]. O saxão Þangbrandr é a personalidade determinante para o episódio da conversão. Enviado pelo rei Óláfr Tryggvason com a tarefa de levar o cristianismo para a Islândia, Þangbrandr e seu seguidor Guðleifr foram recebidos por Hallr de Síða, o qual forneceu assistência para este esforço missionante norueguês (C, p.255-257). Þangbrandr se envolve em duas querelas de vulto: a disputa com Galdra-Heðinn (CI, CII, p.258-260) e o ordálio contra o *berserkr*[136] Ótryggr (CIII, p.267-269). Quando voltou para a Noruega, relatando os parcos sucessos e a resistência indiferente dos islandeses, o rei Óláfr se enfureceu e manteve cativos todos os islandeses que estavam na Noruega. Aconteceu então que Hjalti e Gizurr *inn hvíti*, islandeses proeminentes e convertidos propuseram ao rei que retornassem para a ilha para pregar ente seu próprio povo (CIV, p.269-270). Na Islândia, após o retorno e diligência dos dois homens, a *Alþingi*[137] foi alcançada pela demanda cristã, e através da atitude de Þorgeirr, o então

---

135 Sobre algumas questões polêmicas ligadas ao *Íslendingabók*, Cf: BOTELHO, P.A.B.C.; CORREA, J.R.T.M. O passado pagão da Islândia, segundo o Íslendingabók de Ari Þorgilsson, e BOTELHO, P.A.B.C.; CORREA, J.R.T.M.; GRZYBOWSKI, L.G. "O Livro dos Islandeses", de Ari Þorgilsson: Estudo e Tradução. Ambos com publicação prevista para 2025.

136 "ber-serkr (-s, -ir), m. ' *bear-sark* ', *berserker*, *a wild warrior* of the heathen age" (ZOËGA, *op. cit.*, p.50); "ber-serkr (gen. -*s* u. -*jar*) m. Berserker; *berserks-gangr* m. Berserker-wut, -raserei: *berserksgangr ferr at e-m, kemr á e-n* jmd. Verfällt in Berserkerraserei, jmd. Überkommt Kampfeswut" (BAEKTE, 2006, p.49).

137 "alþingi, n. *the annual parliament* or *general assembly* of the Icelandic Commonwealth (held in June)" (ZOËGA, *op. Cit.*, p.14)

lǫgsǫgumaðr[138], a lei diria que todos os islandeses deveriam ser cristãos dali em diante, mesmo que os costumes antigos ainda persistissem em privado (CV, p.270-272). E continua:

> *En þessi heiðni var ǫll af numin fám vetrum síðar, at eigi skyldi þetta heldr á laun gera en opinberliga. Hann sagði þá um dróttinsdaga hald ok fǫstudaga, jóladaga ok páskadaga ok allra inna stœrstu hátíða. Þóttusk heiðnir menn mjok sviknir vera, en þó var í log leidd trúan ok allir menn kristnir gǫrvir hér á landi. Fara menn við þat heim af þingi* (CV, p.270-272.)

Como enviado de Óláfr Tryggvason, rei fortemente vinculado à chegada e assentamento do cristianismo no espaço escandinavo, penso que Þangbrandr pode ser encarado como uma espécie de metáfora à chegada da cruz na Islândia. Não se trata de chamá-lo de personagem ficcional – o que não encontra nenhuma base, uma vez que sua existência é atestada em escritos muito anteriores à *Njála*, advindos de outro contexto que não redação de sagas do século XIII – mas sim de encarar o "Þangbrandr da *Njála*" como um elemento narrativo a favor da forma literária proposta pelo autor. De berço saxão, de (conjecturável) atividade norueguesa, Þangbrandr representa o cristianismo advindo do estrangeiro; pode querer dizer o autor: pequenos sucessos devido ao teor da missão – trazer os islandeses da periferia para o centro do mundo; marcada incompletude entre os ilhéus em razão de pertencer a comunidade errada. A antítese se encontra em Hjalti e Gizurr, islandeses natos, com a cruz no peito; a atitude, como esperada de homens de sua estirpe, levou a questão ao espaço da *Alþingi*, cenário inescapável para o modo de vida islandês. Converte-se a ilha, portanto, pela força da lei.

138 "lögsögu-maðr, m. *lawspeaker*." (*Op. cit.*, p.283)

Aqui o narrador se mostra apegado aos escritos de Ari, ressonando a mesma preocupação do sacerdote de Skálhólt. A percepção sobre a lei determina a tessitura da realidade expressa no texto; Ari fabrica uma identidade apoiada nas palavras, e a lei corresponde à força mor que sustenta esta comunidade de homens não mais noruegueses, não mais relacionados à terra peninsular por laços identitários. Seriam donos de seus próprios destinos, como Eiríkr *inn rauði* haveria expressado pelo achamento da Groenlândia, e seu filho Leifr ao desembarcar na famigerada Vínland. A conversão da comunidade através do pronunciamento de Þorgeirr, primeiro redigida por Ari dentre os textos presentes, integra parte de seu projeto literário, e o autor da *Njála* se vale do empréstimo do tema, imediatamente desassociado de seu significado original. Enquanto o episódio precisava findar o público, conhecedor do momento narrado, poderia significar uma pressão para o desfecho comumente expresso. Embora Þangbrandr seja o missionante imperfeito, enquanto que Gizurr e Hjalti sejam os laureados pela tradição vizinha, foi o emissário de Óláfr que primeiro converteu ilhéus (concedeu a *prima-signatio* a Flosi em Svínafell; fez Njáll e sua gente aceitar a fé), quem trouxe ao cristianismo Hallr de Síða, o mesmo Hallr que colocou três marcos de prata na mão de Þorgeirr para que este pronunciasse a lei derradeira (CV, p.271). Ademais, a ênfase do episódio recai sobre Þangbrandr também no computo de sua presença. É ele que, dos sete capítulos voltados a mudança religiosa, encontra-se no centro, desafiando as velhas religiosidades capturadas na figura do feiticeiro Heðinn e a violência perpetrada pelo *berserkr*[139].

[139] Þangbrandr e os seus matam o *berserkr* através de uma disputa com os homens pagãos: o clérigo consagraria uma pira ao Deus cristão, os pagãos às suas deidades, e uma pira ficaria desconsagrada. Se a pira consagrada por

Retorno para a questão: Skálhólt ou Hólar? Hjalti e Gizurr, este último pai do primeiro bispo de Skálhólt, Ísleifr, tratam-se de figuras ligadas à Skálhólt de forma imanente. Ao passo que tomam atitudes no âmbito narrativo, como visto, são estas apresentadas em tom contido; não negam seus esforços, mas caracterizam-nos tal como Salústio caracterizou Cícero em sua *Bellum Catilinae* em ocasião da sentença dos revoltosos: sua atuação concentrada em uma sentença, ao passo que César e Catão são elevados (Salustius, 31; 50). Penso, portanto, que o lugar que ambos foram posicionados pode ser reflexo da desarmonia entre o autor e a igreja. Além disso, a ênfase na figura de Þangbrandr pode ser indício da preponderância da narrativa fiada na *Kristni saga*, especialmente dos capítulos VII, VIII e IX, em que Galdra-Heðinn e o *berserkr* figuram. Assim, o relato da conversão na *Njála* mais se parece com o relato que se acredita advir de Hólar do que o texto de Ari.

Outrossim, reflito: ainda que este seja o cenário que para mim se delineia, o episódio da conversão ainda parece corresponder a, por um lado, um momento chave na narrativa, ponto de virada para as relações sociais entre os ilhéus e para a linhagem de conflitos instaurada, e, por outro, um recorte relativamente livre de grandes prospectos narrativos. Enquanto a conversão da ilha, para Ari, correspondia à atuação de Skálhólt e

---

Þangbrandr fosse aquela que o algoz temesse, os pagãos da casa de Gestr Oddleifsson, o anfitrião dos presentes, haveriam de aceitar a fé. Esta espécie de ordálio se aproxima daquela descrita por Rimbert de Hamburgo-Bremen na *Vita Anskarii* (1884, 19, p.39-44), entre Herigar e os habitante do empório de *Birka,* que por sua vez está muito próxima da provação requisitada pelo profeta Elias perante os sacerdotes de Baal na corte do rei Acabe (Regum III, 18, p.335-337). Pode se tratar, portanto, de um interessante indício do processo intertextual na construção do texto e da veiculação de textos no espaço islandês.

a sua própria família, e na *Kristni saga* é a preponderância de homens islandeses na mudança religiosa, seguindo uma estrutura mais esclarecida perante as aspirações do autor, na *Njála* a congruência se encontra muito mais como ponto de virada, ou mesmo o *Stoffreude* do autor, *id est*, "*his delight in storytelling regardless of the consequences for the overall structure*" (Lönnroth, p.13). O autor não criou uma grande e preponderante narrativa em favor da identidade ou de determinada eclésia, mas demonstrou ter conhecimento sobre o evento que narrou e conhecia aquilo que havia para ser dito sobre eles através da tradição letrada. Não interpreto, portanto, que sua pessoa fosse ligada a esta ou aquela igreja por laços institucionais profundos, mas haveria de estar inserido no ambiente discursivo daquela Islândia recentemente trazida aos domínios noruegueses, de eclésias subordinadas à Lund ou Niðaróss.

Me encaminho agora para o último contexto narrativo entre os quais me debruço aqui. Se é ligado a Hólar mais que Skálhólt, então a qual linhagem familiar o autor poderia estar vinculado dentre aquelas dominantes durante e logo após a *Sturlungaöld*? Os Oddaverjar? Os Svínfelligar? Os Sturlungar? Ressalto, sem demora, que estas inquirições não representam nenhuma tentativa de resgatar ou nomear a estirpe do autor da *Njála*, mas sim chafurdar e colher, nas entrelinhas dos eventos, descrições e significados, fragmentos de possíveis disposições do indivíduo no que concerne sua experiência social. Volto-me, dessarte, a algumas linhagens familiares constantes na *Njála*: a de Flosi Þórðarson, e a de Valgarðr Jǫrundarson e de seu filho Mǫrðr. São apenas seletas entre as muitas constantes nas páginas da saga, não representando a totalidade das possiblidades analíticas. Em verdade, um estudo aprofundado das genealogias de personagens da *Njála* seria muito bem-vindo.

Flosi, chamado para os eventos no capítulo XCV, posta-se como uma personagem chave, responsável pelo incêndio que ceifa a vida de Njáll e seus parentes. Flosi morava em Svínafell, e era casado com Steinvǫr, filha de Hallr de Síða, o mesmo a acompanhar Þangbrandr nos capítulos da conversão. Embora responsável pela sevícia, é o único dos incendiários que se posta de forma honrada, recompensado posteriormente com a reconciliação plena com Kári, genro de Njáll, após este empreender uma jornada de vingança pelas ilhas do Atlântico Norte atrás dos outros algozes. Absolvido pelo papa em Roma, Flosi posta-se como o indivíduo derradeiramente perdoado de seu crime, e após a sedição, quando finda a estória, Kári e Flosi se encontram em Svínafell:

> *Flosi var í stufu. Hann kenndi þegar Kára ok spratt upp í móti honum ok minntisk við hann ok setti hann í hásæti hjá sér. Hann bauð Kára þar at vera um vetrinn; Kári þá þat. Sættusk þeir þá heilum sáttum. Gipti Flosi þá Kára Hildigunni, bróðurdóttur sina, er Hoskuldr Hvitanessgoði hafði átta. Bjoggu þau þá fyrst at Breida*. (CLIX, p.463)

Partindo desses aspectos narrativos, seria possível o autor da *Njála* sustentar algum vínculo com os Svínfelligar? A estirpe dos Svínfelligar, soberanos entre os *goðorð* da Quarta Leste durante a *Sturlungaöld*, conforme pontua Gunnar Karlsson (2001, p.73) possuiriam Flosi entre seus antepassados proeminentes da *Söguöld*[140] (c.870-1056). A despeito da estória sobre Njáll possivelmente ser conhecida por entre as tradições orais vigentes no período, a redação, entre seus muitos propósitos, poderia também se tratar de uma caracterização reabilitada do indivíduo,

[140] A "Era das Sagas" se trata do período no qual as *Íslendingasögur* se referem, aproximadamente de 930 a 1030. A convenção não se refere ao período de redação das sagas (maiormente entre os séculos XIII e XIV), mas ao período do tempo de ação das estórias.

e por extensão sua família e descendentes. Não podendo transfigurar a narrativa tradicional, comum, reabilitou através da forma. Penso, além disso, que ao referir-se a Hallr como pai da esposa de Flosi, o autor estabelece um vínculo, ainda que silencioso, entre as duas personagens e acontecimentos. Flosi cometeu a pior das vilanias, mas redimiu-se graças ao manto do cristianismo.

Trata-se, ademais, de uma possibilidade. Não é possível firmar o autor como afeiçoado dos Svínfelligar, quiçá seu parente. É possível, contudo, notar que estas relações silenciosas, dependentes do ato da redação planejada e executada com diligência, expressam-se a partir do arcabouço de conhecimentos do autor, seja sobre as tradições orais, seja sobre os laços familiares entre os indivíduos revivificados pelo ato de narrar. Não aludo a intenções insidiosas ou qualquer lógica próxima a um "plano maligno" do autor da *Njála*; pelo contrário, se trata de sua humanidade aplicada à expressão de suas ideias, firmemente dependentes de um processo cognitivo que o culmina na significação e ressignificação das experiências.[141]

Semelhante atitude pode ser útil a análise das personagens Valgarðr e Mǫrðr, seu filho, dadas no capítulo XXV (p.68-71). São odiosos: Valgarðr opõe-se à cruz, e recebe sua morte como se punido pela força divina; Mǫrðr incita a discórdia entre os filhos de Njáll e o filho de Þráinn Sigfússon, Hǫskuldr *Hvítanessgoði*, culminando na morte deste último. Não obstante,

[141] Cf. GOETZ, Hans-Werner. Constructing the past. Religious dimensions and historical consciousness in Adam of Bremen's Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. In: MORTENSEN, Lars Boje (Ed.). The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom. Copenhagen: Museum Tusculanum Press University of Copenhagen, 2006, p. 17–51. Em especial, a seção "Medieval Historiography as 'Construction', páginas 18 a 23.

planta as sementes do conflito derradeiro, coroado pelo incêndio em Berþórshváll. A genealogia que os prenuncia na narrativa os vincula aos Oddaverjar, especialmente a Sæmundr *fróði*, reconhecido por ter sido, supostamente, o primeiro islandês a escrever em latim, mas reputado na Islândia por fundar o centro de ensino em Oddi. Sæmundr, mencionado como modelo no *Íslendingabók* de Ari, pode ser compreendido nos idos da *Njála* como um elemento de conexão entre perspectivas. Ao passo que a estirpe de Valgarðr e Mǫrðr posta-se como a antítese da conduta valorizada, o pessimismo de suas atitudes escorre para sua descendência. Não diria que o autor da *Njála* pretere Oddi, mas emerge daqui uma possível não-origem. Sendo Oddi um centro formativo de vulto na Islândia medieval – instrutora de Ari[142] e Snorri Sturluson[143] – o vínculo negativo estipulado pela linhagem dos homens aponta para a crítica. A educação nas letras do autor da *Njála* não passou por Oddi, e nem mesmo me pareceria apropriado pensá-lo como próximo dos Oddaverjar. Contrariamente, se a reputação dos personagens se centra na insídia e na discórdia, o temperamento de sua descendência haveria de perecer com a mácula.

Considerações finais

É muito provável que jamais tenhamos uma clara definição quanto ao indivíduo que redigiu a primeira versão da

[142] Cf: GRØNLIE, S. Íslendingabók; Kristni saga: The Book of Icelanders; The Story of the Conversion. Viking Society for Northern Research Text Series 18, Londres: Viking Society for Northern Research, 2006, p. vii-xxx.
[143] Cf: WHALEY, Diana. Heimskringla: an Introduction. Londres: Viking Society for Northern Research, 1991.

Brennu-Njáls saga. Se o manto clerical o cobria, se sua mesa era protegida pelo teto de uma igreja, se sua genealogia o ligava aos *goðar* frequentemente lembrados pelas tradições orais, se esteve em pessoa na Noruega ou em outros territórios continentais, se atuou em instituições universitárias, ou ainda, se foi a única figura a fabricar o conjunto narrativo e empunhar a pena, dificilmente saberemos. Enquanto tentativas de identificá-lo tem se provado fortemente infrutíferas, exatamente pela falta de indícios externos ao documento, resta ao historiador contemporâneo chafurdar entre os capítulos da saga em busca de singelos indícios. Igualmente, não serão obtidas respostas tácitas aos questionamentos apropriados, conforme a própria história, orientada por modelos científicos para controlar a sobriedade da produção de conhecimento, prediz. Contudo, o texto posta-se diante de olhos interessados pelas expressões humanas condicionantes de seus sentidos, e através delas, acredito, é possível recolher fragmentos da persona há muito desaparecida. O "autor da *Njála*" que almejei construir nessas páginas, apoiando-me em orientações voltadas à antropologia histórica e a eminência dos discursos no fomento de atitudes individuais e grupais, é um constructo, tanto seu texto quanto o meu, que busca estabelecer um sentido mais esclarecido para ambas as narrativas.

Tais aspectos me levam a encarar as *Íslendingsögur* como artefatos políticos de sua época. É claro, o caráter literário e estético dessas produções não cessam de ser uma característica primeva. Todavia, não é o único, e, com a necessidade de reconhecer o elemento humano por trás dos vestígios, para além de uma história de eventos ou uma história das estruturas, parece-me especialmente necessário. Enquanto a historiografia interessada pelas sagas islandesas não se voltar de forma profunda à essas questões, um profícuo material estará sendo deixado de lado. Com isso intento dizer que, na diferenciação cabal entre

tempo de narrativa e tempo de redação, toda e qualquer saga procede como um elemento particular, inescapável, das condições intelectuais e políticas concentradas em sua respectiva localização na experiência temporal humana.

Intimamente, a *Njála* pode nos dizer muito sobre o século XIII, ou melhor, o que a mente por trás dela conceptualizava sobre o passado de sua terra, seus antepassados, suas relações, compreensões de seu tempo presente e suas projeções para um futuro vindouro. Seu autor, islandês, talvez antagonista à taxação norueguesa, opoente a Skálhólt, talvez ligado aos Svínfellingar, desalinhado com os Oddaverjar, possivelmente bom conhecedor das ilhas do Atlântico Norte, mas estranho ao espaço peninsular, e certamente conhecedor da literatura e das tradições orais islandesas, posta-se como um fragmento do século XIII. Cabe a nós, historiadores, questioná-lo.

Referências

Fontes

ADAM DE BREMEN. Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum. In. B. Schmeidler (ed.) **Hamburgische Kirchengeschichte**. 3ª. Hannover: Hahnsche Buchhandlung. (Scriptores Rerum Germanicarum in Usum Scholarum Separatim Editi, 2). 1917.

BRENNU-NJÁLS saga. In: SVEINSSON, E. Ó. (ed.) **Brennu-Njáls saga**. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1954.

JÓMSVÍKINGA SAGA. In: BLAKE, N.F. **Jómsvíkinga Saga. The Saga of the Jomsvikings**. Bilíngue. Traduzido por N.F. Blake. Londres: Thomas Nelson and sons LTD. 1962.

KRISTNI SAGA. In: KRISTJÁNSSON; STEINGRÍMSSON (ed.), **Biskupa Sögur I**, vol. 2. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag. 2003.

REGUM, III, 18. In: **Bíblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam Editio Electronica**. Londini: CBCEW, 2006, p.335-337.

RIMBERT. Vita Anskarii. In: Georg Waitz (Ed.). **Vita Anskarii auctore Rimberto: Anhang: Vita Rimberti**, Hannover: Hahn. (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatism editi (SS rer. Germ.). 1884.

SALUSTIUS CRISPUS, **Caius. Bellum Catilinae**. Disponível em: https://www.thelatinlibrary.com/sall.1.html. Acesso em 22 jan. 2025.

ÞORGILSSON, Ari; BENEDIKTSSON, Jakob (ed.). **Íslendingabók. Landnámabók**. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1986.

Estudos Consultados

BAEKTE, W. **Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur**. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

BERGER; LUCKMANN. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes. 2014.

BYOCK, Jesse. **Viking Age Iceland**. London: Penguin Books, 2001.

CORREA, J.R.M.T. Dois arcebispos, duas fanfics: ideologia, religião e escatologia nos Miracula Sancti Willehadi e na Vita Anskarii. In: GRZYBOWSKI, L.G. **História Antiga e Medieval em Londrina: Tendências e Perspectivas**. Ananindeua: Itacaiúnas, 2024, p. 49-86.

GOETZ, Hans-Werner. “Vorstellungsgeschichte”: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. **Archiv für Kulturgeschichte**, Erlangen-Nürnberg, v. 61, 1979.

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

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

GRØNLIE, S. **Íslendingabók; Kristni saga: The Book of Icelanders; The Story of the Conversion**. Viking Society for Northern Research Text Series 18, Londres: Viking Society for Northern Research, 2006, p. vii-xxx.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. Fabricando a realidade: A narrativa histórica da Kristni Saga e a construção da cristianização da Islândia. Kristni Saga’s Historical Narrative and the Construction of Iceland’s Christianization. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, [S. l.], n. 25, p. 36–57, 2024.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. Uma ‘Terceira Via’ para o estudo das Idéias Políticas: A Vorstellungsgeschichte como resposta aos problemas colocados pela Cambridge School of the History of Political Thought. **Diálogos Mediterrânicos**, n.3, nov. 2012, p. 143-59.

HAMER, A. J. **Njáls saga and its Christian background: a study of narrative method**. Tese (Doutorado em Letras) University of Groningen. [s.n.]. 2008.

KARLSSON, Gunnar. **The History of Iceland**. Londres: C. Hurst & Co., 2000.

KELLER, Reiner. **The Sociology of Knowledge Approach to Discourse (SKAD)**. Human Studies 34, no. 1, 2011, p.43–65.

LÖNNROTH, Lars. **Njáls Saga. A Critical Introduction**. London: University of California Press, 1976.

LÖNNROTH, Lars. The icelandic sagas. In: BRINK, S.; PRICE, N. **The Viking World**. London: Routledge. 2008, p. 304-310.

MILLER, W. I. **'Why is your axe bloody?' A reading of Njáls saga**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MOOSBURGER, Théo de Borba. **Lendo em Nórdico: uma introdução à língua das sagas, das eddas e das inscrições rúnicas da era viking**. Curitiba: Kotter Editorial, 2023.

MOOSBURGER. Théo de Borba. **Saga de Njáll. Tradução do islandês antigo, introdução, estudo e notas**. São Paulo: Editora Dialética, 2021.

PHELPSTEAD, C. **An Introduction to the Sagas of Icelanders**. Gainesville:University Press of Florida, 2020.

ROSS, M. C. **The Cambridge Introduction to Old Norse-Icelandic Saga**. Cambridge: Cambridge University Press. 2010.

RÜSEN, Jörn. Historical Narration: Foundation, Types, Reason. **History and Theory, v. 26, n. 4, Beiheft 26: The Representation of Historical Events**, p. 87-97, dez. 1987.

SIGURÐSSON, Gísli. **The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition: A Discourse on Method**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

SKINNER, Quentin. **Visions of politics. Volume I. Regarding Method**. Cambridge: University Press, 2010.

SVEINSSON, E. Ó. **The Age of the Sturlungs: Icelandic Civilisation in the Thirteenth Century**. Traduzido por Johann S. Hannesson. Ithaca: Cornell University Press, 1953.

TULINIUS, Torfi. Saga as a myth: the family sagas and social reality in 13th-century Iceland. In: BARNES, Geraldine; CLUNIES ROSS, Margaret (ed.). **Old Norse Myths, Literature and Society: Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000, University of Sydney**. Sydney: Centre for Medieval Studies, University of Sydney, 2000. p.526-539. ISBN 1-86487-3167.

WHALEY, Diana. **Heimskringla: an Introduction**. Londres: Viking Society for Northern Research, 1991.

ZOËGA, Geir T. **A concise dictionary of old Icelandic**. Mineola: Dover Publications INC., 2004.

INDICE REMISSIVO

A

administração local, 222, 227, 230, 237, 238
Alfonso X, 4, 9, 112, 113, 115, 122, 123, 125, 126, 127, 129
Aristóteles, 5, 69, 75, 76, 104, 265, 266, 267, 268, 269, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 285, 286, 287, 297, 303
arqueologia, 27, 364
autoria, 11, 56, 334, 386, 393, 394

B

Bizâncio, 11, 66, 292, 293, 296, 300
Bosch., 246, 259, 264
Brennu-Njáls saga, 11, 384, 387, 389, 411, 412
bruxaria, 81, 83, 84, 86, 92, 94, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 108, 110, 111

C

Cícero, 5, 10, 38, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 406
ciência medieval., 78, 79
cinema, 5, 10, 199
circulação do saber, 4, 75
comércio, 42, 43, 47, 49, 50, 52, 53, 57, 66, 67, 228
Cronografia, 10, 291, 296, 304, 315, 316

D

Dion de Prusa, 10, 224, 227, 231, 233
discurso religioso, 4, 81, 82, 86

E

Egito Antigo, 4, 9, 13, 19, 25, 27, 35
elites urbanas, 10, 227, 238
epistolografia, 164, 179, 181
escrita da história, 5, 312, 314, 317
ética, 163, 265, 266, 268, 269, 276, 288, 391
evergetismo, 225, 226, 241, 321, 322

G

Galba, 10, 320, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 331, 334, 337, 338, 339, 355, 358, 359
gênero, 5, 8, 9, 11, 19, 96, 98, 103, 104, 105, 108, 131, 132, 146, 149, 150, 153, 155, 157, 158,

160, 161, 162, 166, 178, 243, 254, 257, 290, 310, 313, 367, 368, 372
gênero., 9, 104

H

Heródoto, 14, 16, 20, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 310
historiadores gregos, 34

I

Império Romano, 10, 38, 48, 55, 56, 58, 82, 83, 85, 197, 223, 226, 241, 291, 293, 322, 323, 324, 329, 330, 423, 424
Império Romano., 38, 58, 85, 197, 223, 241
Inquisição, 82, 85, 86, 104, 110, 111
Islã, 4, 9, 59, 60, 65, 66, 67

J

Jó, 10, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262

L

Leandro de Sevilha, 6, 11, 365, 369, 370, 372, 373, 377, 379, 382, 383
legitimidade imperial., 321
literatura, 5, 10, 36, 63, 65, 71, 73, 97, 133, 150, 214, 215, 217, 297, 303, 381, 412
livros de cavalarias, 5, 10, 131, 133, 137, 142, 145, 149, 150, 153, 155, 157

M

masculinidades, 155, 157
Mediterrâneo medieval, 9, 68, 77
Merlim, 4, 9, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 127
Miguel Pselo, 5, 10, 290, 296, 301, 302, 317
mito, 9, 16, 23, 25, 113, 200, 206, 207, 209, 210, 215, 216, 270
mitologia política, 113, 115
monaquismo feminino, 378
morte, 4, 13, 14, 19, 22, 24, 26, 29, 34, 35, 40, 84, 87, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 105, 110, 118, 120, 143, 147, 148, 164, 201, 206, 208, 212, 218, 228, 229, 231, 243, 247, 290, 299, 302, 306, 311, 323, 331, 334, 371, 373, 375, 378, 390, 409
música, 210, 249, 252, 257, 260, 261, 297

N

numismática, 320, 344

O

Ostia Antica, 4, 9, 38, 40, 50, 54, 56, 57
Oto, 10, 320, 323, 324, 325, 326, 328, 330, 331, 338, 340, 341, 355

P

Paulo de Tarso, 5, 182, 198
pintura flamenga, 244
política romana, 168, 172, 181, 322
profecias, 4, 97, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 125, 126, 127

R

redes intelectuais, 4, 75
Regula Sancti Leandri, 6, 11, 365, 369, 371, 372, 373, 378, 379, 382
Rei Arthur, 5, 10, 117, 122, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 215
rotas marítimas, 52

S

sagas islandesas, 411
século XIII, 11, 63, 80, 87, 113, 119, 122, 124, 266, 385, 387, 392, 393, 401, 403, 404, 412
século XVI., 150, 243, 252
sinagogas, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193
sociologia do conhecimento, 11

T

Tomás de Aquino, 5, 98, 104, 265, 270, 276, 282, 283, 285, 286, 287, 288

V

Vespasiano, 10, 320, 323, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 338, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 360
virtudes, 5, 143, 265, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 278, 279, 282, 283, 285, 286, 287, 300, 322, 386
Vitélio, 10, 320, 323, 325, 326, 328, 329, 331, 332, 334, 338, 340, 341, 342, 355, 358

SOBRE OS ORGANIZADORES

Pablo Gatt

Doutor em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo (2024). Professor no Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), também na modalidade EAD/UFES. Coordenador de Pesquisa e Extensão no Centro Universitário Multivix e professor nos cursos de Pedagogia, Medicina e Engenharias

E-mail: *gattpablo@gmail.com*

Pietro Enrico Menegatti de Chiara

Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

E-mail: *pietro.mengatti@gmail.com*

Sergio Alberto Feldman

Possui graduação em Historia Geral (General History) pela Universidade de Tel Aviv (Tel Aviv University - 1975), mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (1986) e doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná (2004). Fez um estágio Pós doutoral no CSIC em Madrid (Espanha) em 2010. Realizou um estagio Pós doutoral de novembro de 2012 a agosto de 2013, na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), sob orientação de Adeline Rucquoi. Realizou estágio Pós Doutoral em 2014 na Universidade Hebraica de Jerusalém (Israel) no Instituto Hispânia Judaica. Orientador de Mestrado e de doutorado no PPGHIS-UFES. Tem experiência na área de História, com ênfase em Historia Ibérica Medieval e em História Judaica, atuando principalmente nos seguintes temas: antiguidade tardia, Cristianismo e Judaísmo, visigodos, anti semitismo e Isidoro de Sevilha, sangue. Atualmente é Professor Aposentado, Associado IV, da Universidade Federal do Espírito Santo e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em História da mesma Universidade.

E-mail: *serfeldpr@yahoo.com.br*

SOBRE OS AUTORES E AUTORAS

Alanna Vanessa Mendes Moreira

Graduanda do Curso de História pela Universidade Estadual de Goiás.

E-mail: *mendessonia1234@gmail.com*

Amanda Cristina Amorim Silva Neves

Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em História (PPGHIST)
E-mail: *manda_crys@hotmail.com*

Ana Vitória Vieira

Mestranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), onde desenvolve pesquisa sobre a integração e circulação de textos médicos na Baixa Idade Média, com foco na transmissão de tratados médicos e no estudo do corpo feminino. A autora colabora em projetos que investigam as trocas de saberes entre as tradições greco-romana, islâmica e latina.
E-mail: *ana.vv@aluno.ufop.edu.br*;
aanavitoriavieira@gmail.com

Anelise Dambroz Spinassé

Graduanda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Pesquisadora de Iniciação Científica vinculada ao LETHIS — Laboratório de Estudos em Teoria da História e História da Historiografia.
E-mail: *anelisesp45@gmail.com*

Beatriz Cristine Honrado

Graduanda em História na Universidade de São Paulo. Pesquisadora do Laboratório de Teoria e História das Mídias Medievais (LATHIMM-USP).

E-mail: *honradobeatriz@gmail.com; beatriz.honrado@usp.br*

Caio Rodrigues Schechner

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF).

E-mail: *caio.schechner@gmail.com*

Davi Santos Barros

Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob orientação do Professor Dr. Gilvan Ventura da Silva. Possui graduação em História também pela Ufes. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo (Leir/ES).

E-mail: *davisantosb18@gmail.com*

Davi Taylor Pompermayer

Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), na linha de pesquisa Estado e Política sob orientação do prof Dr. GIlvan Ventura da Silva e bolsista Capes/Cnpq. Graduado em Licenciatura em História (2022) pela UFES, é vinculado ao Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR/ES).

E-mail: *davitaylorp@gmail.com*

Jamille Botaci

Graduanda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Pesquisadora vinculada ao Laboratório Saberes & Sabores.

E-mail: *jamillebotaci59@gmail.com*

Edileide Bodenhausen

Professora Universitária – IFSP Campus Birigui e ETEC -CPS "Dr. Renato Cordeiro", Birigui, SP. Doutora em Psicologia Clínica, Mestre em Letras "Teoria da Literatura", Estudos Linguísticos e Teoria da Literatura Comparada; Especialista em Língua Inglesa – Cambridge Universtiy Press; Professora-Pesquisadora Especialista em Estudos Arthurianos, Membro da International Arthurian Society – IAS, British Branch.

E-mail: *bodenhausen.edileide@ifsp.edu.br*

Esdra Erlacher

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob orientação do prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Mestra e graduada em História pela Ufes. Integrante do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/seção ES).

Grasiela Duarte de Oliveira

Grasiela Duarte de Oliveira: Doutoranda no Programa de Pós-graduação em História da Arte da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

E-mail: *grasidoliveira@hotmail.com*

Gustavo Felipe da Silva

Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Filosofia e Licenciado em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Especialista em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

E-mail: *gustavofelipe.uem2013@outlook.com*

Gustavo Hohmann

Acadêmico de Bacharelado em História na Universidade Estadual de Ponta Grossa com período de mobilidade acadêmica na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (2024/2025). Membro do Núcleo de Estudos em História Intelectual do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa (NPHI/PPGH). Investigação conduzida com apoio de bolsa de Iniciação Científica do CNPq.

E-mail: *guhohmann@gmail.com.*

Irlan de Sousa Cotrim

Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/Ufes). Desenvolve pesquisa intitulada A propaganda de Nerva em moedas e no De Aquaeductu Urbis Romae, de Frontino (96-98), sob a orientação de Leni Ribeiro Leite (University of Kentucky) e com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes). É membro do grupo de pesquisa Limes – Fronteiras interdisciplinares da Antiguidade e suas Representações (Limes/Ufes). Compõe o Conselho Fiscal da seção capixaba da Associação Nacional de História (Anpuh/ES).

E-mail: *irlancotrim@gmail.com*

Isabela Faria Damasceno Sant'Anna Smit

Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo e integrante do Repertorium, Laboratório de Estudos Medievais.

E-mail: *isabelassmit@gmail.com.*

João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa

Mestrando em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Orientado pelo Prof. Dr. Lukas Gabriel Grzybowski. Lattes: 9733861740367266. ORCID: https://orcid.org/0009-0007-9832-4546.

E-mail: *joao.r.m.3.c@gmail.com*